

IFTA' I FETVA

U MUSLIMANSKOM SVIJETU I NA ZAPADU

Uredio
Zulfiqar Ali Shah



IFTA' I FETVA
U MUSLIMANSKOM SVIJETU I NA ZAPADU

Ifta' i fetva u muslimanskom svijetu i na Zapadu (Bosnian)
Uredio Zulfiqar Ali Shah

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1443AH / 2022CE

ISBN: 978-9926-471-52-1 Paperback

Translated into Bosnian from the English Title:
Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West
Edited by Zulfiqar Ali Shah

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1435AH / 2014CE

ISBN: 978-1-56564-483-0 Paperback

IIIT
P.O. Box 669
Herndon, VA 20172, USA
www.iiit.org

IIIT London Office
P.O. Box 126
Richmond, Surrey
TW9 2UD, UK
www.iiituk.com

S ENGLESKOG PREVELA
REDAKTOR
LEKTORICA
DTP I DIZAJN
IZDAVAČ
ŠTAMPA

A. Mulović
Munir Mujić
Hurija Imamović
Suhejb Djemailji
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com
Amos Graf d.o.o. Sarajevo

S izdavačka i autorska prava zadržana! Nijedan dio ove knjige ne može biti iznova objavljen, u bilo kojem obliku i na bilo koji način, uključujući fotokopiranje, bez prethodnog pismenog odobrenja izdavača, osim u svrhe kritičkih članaka i stručnih prikaza u kojima je dozvoljeno navoditi kraće odlomke. Također nije dozvoljeno pohranjivanje u elektronske baze podataka i objavljivanje djela na internetu od strane trećih lica.

CIP - Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i univerzitetska biblioteka
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-74(082)

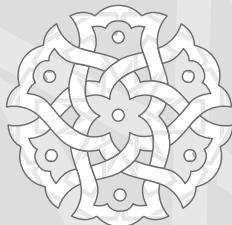
IFTA' i fetva u muslimanskom svijetu i na Zapadu / uredio Zulfiqar Ali Shah ; s engleskog prevela A. [Azra] Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, 2022. - 261 str. ; 21 cm

Prijevod djela: *Iftā' and Fatwa in the Muslim World and the West*. - Bibliografija uz svaki rad ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-52-1

1. Shah, Zulfiqar Ali 2. Mulović, Azra

COBISS.BH-ID 48242438



IFTA' I FETVA U MUSLIMANSKOM SVIJETU I NA ZAPADU

Uredio
Zulfiqar Ali Shah

S engleskog prevela
A. Mulović



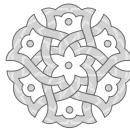
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE

CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2022.



Ova knjiga objavljena je uz podršku
Međunarodnog instituta za islamsku misao (IIIT).

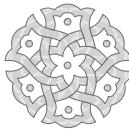


Sadržaj

O autorima članaka	7
Uvod.....	13
Tekstualna osporavanja smrtne kazne za otpadništvo u islamu i pitanje slobode religije.....	27
<i>Abdullah Saeed</i>	
<i>Ifta' putem šure: izazov kolektivnog donošenja fetve</i>	55
<i>Imad-ad-Dean Ahmad</i>	
<i>Fikh manjina kao deliberativni idžtihad: pravna teorija i praksa.....</i>	77
<i>Abdessamad Belhaj</i>	
Uređenje religije, organiziranje politike: reguliranje fetve u savremenom islamu.....	109
<i>Alexandre Caeiro</i>	

Sadržaj

Fetva u doba globalizacije	131
<i>Moustafa Kassem</i>	
El-Kušejrijeve fetve i <i>Risala</i> : njihova relevantnost za današnji unutarmuslimanski dijalog	153
<i>Kenneth L. Honerkamp</i>	
Staratelji islamskog bračnog ugovora u duodecimalističkoj šijskoj jurisprudenciji i težnja ka neovisnom odlučivanju	183
<i>Vinay Khetia</i>	
Islam, briga o zdravlju i duhovnost	235
<i>Abdulaziz Sachedina</i>	



O autorima članaka

Imad-ad-Dean Ahmad, predsjednik Instituta Minaret of Freedom, Bethesda, MD, doktor je astronomije i astrofizike (doktorirao na Univerzitetu Arizona, 1975). Docent je na Univerzitetu Maryland i predaje islamsku religiju, historiju i civilizaciju na Teološkom fakultetu Wesley (Washington, DC). Autor je djela: *Znaci na nebu: gledišta muslimanskih astronoma o religiji i nauci* [*Signs in the Heavens: A Muslim Astronomer's Perspective on Religion and Science* (Beltsville, MD: Amana Publications, 2006)] i *Islamska pravila reda* [*Islamic Rules of Order* (Beltsville, MD: Amana Publications, 2008)], suurednik zbornika *Islam i Zapad: dijalog* [*Islam and the West: A Dialog* (American Muslim Foundation, 1998)] i koautor knjige *Islam i otkriće slobode* [*Islam and the Discovery of Freedom* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1997)]. Njegov govor „Islam, trgovina i poslovna etika“ objavljen je u *Poslovanje i religija: sukob civilizacija?* Nicholas Capaldi (ur.) [*Business and Religion: A Clash of Civilization?* (Salem, MA: M & M Scrivener Press, 2005)].

Mahmoud Ayoub¹, vanredni profesor na odsjeku za islam i kršćansko-muslimanske odnose, Teološki fakultet, Hartford, CT,

¹ Prof. Ayoub je učestvovao u diskusiji na seminaru u zvanju višeg naučnog saradnika.

doktorirao je iz historije religije na Univerzitetu Harvard 1975. Od 1988. do 2008. bio je profesor i rukovodilac Katedre islamskih studija na Odsjeku za religije Univerziteta Temple, Philadelphia. Predavao je i na Univerzitetu Pennsylvania, Pacifički religijski fakultet (Pacific School of Religion, Berkeley), Državnom univerzitetu San Diego, Univerzitetu Toronto i Univerzitetu McGill. Među njegovim djelima su *Iskupiteljska patnja u islamu* [*Redemptive Suffering in Islam* (The Hague: Mouton, 1978)], *Kur'an i njegovi tumači* [*The Qur'an and Its Interpreters*, vol. 1 & 2 (Albany: State University of New York Press, 1984–1992)], *Derasat fi al-Alaqat al-Masihiyah al-Islamiyah* [*Studies in Christian-Muslim Relations*, vol. 1 i 2 (2000)] i *Islam: vjera i historija* [*Islam: Faith and History* (Oxford, UK: Oneworld, 2004)]. Članci su mu objavljivani u časopisima *The Muslim World*, *The Journal of the American Oriental Society*, *The Bulletin of the Institute of Middle Eastern Studies* (Tokio), *Islamochristiana* (Rim) i mnogim drugim časopisima i knjigama.

Abdessamad Belhaj, docent arapskog jezika i islamskih studija na Katoličkom univerzitetu Péter Pázmány, Budimpešta i gostujući predavač na Katoličkom univerzitetu Louvain, Belgija, doktorirao je humanističke nauke na Islamskom fakultetu Univerziteta Mohammed V u Maroku 2001, te stekao doktorat i iz političkih i društvenih nauka na Katoličkom univerzitetu Louvain, u Belgiji 2008. Specijalizirao je islamsku teologiju, filozofiju, kur'anske studije i islamsko pravo. Bio je član Uredničkog odbora edicije *Futuh al-Buldan: Sources for the Study of Islamic Societies*.

Alexandre Caeiro je docent u Centru za istraživanje savremenih muslimanskih društava na Fakultetu islamskih studija Univerziteta Hamad Bin Khalifa, Doha, Katar. Doktorirao je religijske studije na Univerzitetu Utrecht, Nizozemska, 2011. Predavao je na Univerzitetu Utrecht, na Univerzitetu Friedrich-Alexander

Erlangen-Nürnberg i na Univerzitetu Kairo. Autor je djela „*Muslimansko pitanje*“ u *Evropi: debate o integraciji i muslimanski odgovori* [„*Muslim Question*“ in *Europe: Integration Debates and Muslim Responses*] (Amsterdam University Press prihvatio je djelo za objavljanje: 2013)] i *Haos fetvi: Preispitivanje religije i politike u arapskom svijetu* [*The Chaos of Fetwas: Rethinking Religion and Politics in the Arab World* (u pripremi)]. Među njegovim istraživačkim interesovanjima su i odnos između religije i politike u Evropi i arapskom svijetu, islamsko pravo u modernom svijetu i transformacija religijskog autoriteta.

Kenneth Honerkamp je profesor na Odsjeku za religiju Univerziteta Georgia; predaje moderni standardni arapski kao drugi jezik i tekstualnu analizu za napredne studente. Doktorirao je religiju na Univerzitetu Aix-en-Provence, Francuska, 1999, a diplomirao na Univerzitetu el-Karavijjin u Maroku. Među njegovim objavljenim djelima su *Resa'il sufijah li Ebi Abdurrahman es-Sulami* [Četiri neobjavljene poslanice es-Sulamija, 412/1021], *Menaqib Imam al-Shadhili by 'Abd al-Nur al-Amrani* (biografija Hassana eš-Šazilija koja potječe iz 14. stoljeća) i *Duhovna alhemija: učitelj i učenik – Pisma Ibn Abbada iz Rode* (Resa'il el-Kubra, 1332–1390). Istražuje arapske rukopise, posebno zbirke rukopisa iz Maroka koji se rijetko spominju. Vodi istraživanja i u područjima islamskog prava i integralnog odnosa šerijata i sufizma.

Vinay Khetia je doktorski kandidat iz religijskih studija na Univerzitetu McMaster, Hamilton, Ontario, Kanada; specijalizira islamsku intelektualnu historiju i šiizam, s fokusom na duodecimalističku jurisprudenciju i vjersku literaturu. U fokusu njegove doktorske disertacije je duodecimalističko šijsko bogosluženje kao jedinstven izraz šijske religioznosti i teologije. Sada priprema jedan prijevod s komentarima djela šejha el-Mufida (u. 1022) *el-Fusul el-'ašra fi al-gajba* [Deset poglavlja o okultnom].

Moustafa Kassem je magistrirao poslovnu administraciju na Gradskom univerzitetu New Yorka i pohađa master studij islamskog prava na Univerzitetu Umm el-Kura u Mekki. Predaje na Univerzitetu Fordham, New York i Univerzitetu Effat u Džeddi.

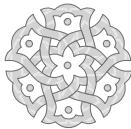
Abdulaziz Sachedina je profesor na katedri IIIT-a za islamske studije Centra za islamske studije Ali Vural Ak na Univerzitetu George Mason u Fairfaxu, Virdžinija i doktor je islamskih studija; doktorat je stekao na Univerzitetu Toronto 1976. Autor je djela *Islamsko mesijanstvo [Islamic Messianism]* (Albany: State University of New York Press, 1980)], *Pravedni vladar u šiijskom islamu [The Just Ruler in Shiite Islam]* (New York: Oxford University Press, 1998)], *Islamski korjeni demokratskog pluralizma [The Islamic Roots of Democratic Pluralism]* (New York: Oxford University Press, 2001)], *Islamska biomedicinska etika: teorija i praksa [Islamic Biomedical Ethics: Theory and Application]* (New York: Oxford University Press, 2009)], *Islam i izazovi ljudskih prava [Islam and the Challenge of Human Rights]* (New York: Oxford University Press, 2009] te brojnih članaka u naučnim časopisima. Koautor je djela *Ljudska prava i kulturni konflikti [Human Rights and the Conflicts of Culture]* (Columbia: University of South Carolina Press, 1988)] i prevoditelj Musavijeve *Prolegomene Kur'anu* [Al-Sayyid Abu al-Qasim al-Musavi al-Khu'i, *The Prolegomena to the Qur'an*] (New York: Oxford University Press, 1998)]. Vodi istraživanja i piše djela iz oblasti islamskog prava, etike i teologije (sunijskih i šiijskih), s fokusom na društvenu i političku etiku (npr. međuvjerski i unutarvjerski odnosi, islamska biomedicinska etika i islam i ljudska prava).

Abdullah Saeed je profesor arapskih i islamskih studija na katedri Sultana Omana u Nacionalnom centru za islamske studije Azijiskog instituta Univerziteta Melbourne, Australija; doktorirao je islamske studije na Univerzitetu Melbourne, Australija, 1992.

Autor je djela *Uvod u Kur'an [The Qur'an: An Introduction]* (London; New York: Routhledge, 2008], *Uvod u islamsku misao [Islamic Thought: An Introduction]* (London; New York: Routhledge, 2006)], *Tumačenje Kur'ana: ka savremenom pristupu [Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach]* (London; New York: Routledge, 2006)], *Sloboda religije, otpadništvo i islam [Freedom of Religion, Apostasy, and Islam]* (Aldershot, UK and Burlington, VT: Ashgate, 2004)], *Islamsko bankarstvo i kamata: studija zabrane lihvarstva u islamu i njeno savremeno tumačenje [Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba in Islam and Its Contemporary Interpretation]* (Leiden: New York: E. J. Brill, 1996)], *Islam u Australiji [Islam in Australia]* (Crows Nest, Australia: Allen & Unwin, 2003)] i *Rječnik temeljnih izraza islamske misli [Essential Dictionary of Islamic Thought]* (Australia: Seaview Press, 2001)]. U istraživanjima se fokusira na dijalog teksta i konteksta, *idžtihad* i interpretaciju, te reformu islamske misli. Djela koja je objavio pokrivaju područja kur'anske hermeneutike, islama i ljudskih prava, reforme islamskog prava, muslimanskih zajednica u Australiji i odnosa islama i slobode religije. Jedno od njegovih velikih istraživanja rezultiralo je šestotomnim djelom *Indonezijska literatura o Kur'anu [Qur'an-Related Literature in Indonesia]*.

Zulfiqar Ali Shah je izvršni direktor Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike; direktor za vjerske poslove Islamskog društva Milwaukeea. Doktorat je stekao iz područja teologije i religijskih studija na Univerzitetu Wales, a predavao na Međunarodnom islamskom univerzitetu u Islamabadu, Univerzitetu Walesa, Univerzitetu Northeast Florida i Univerzitetu St. Thomas. Bivši je predsjednik Udruženja šerijatskih učenjaka Sjeverne Amerike (SSANA). Autor je *Studije antropomorfizma i transcendencije u Bibliji i Kur'anu: Sveti tekst i Bog u judeo-kršćanskoj i islamskoj tradiciji [A Study of Anthropomorphism and Transcendence in the Bible and Qur'an: Scripture & God in the Judeo-Christian & Islamic*

Tradition (Herndon, VA: IIIT, 2012)], djela *Astronomski proračuni i ramazan: fikhska rasprava* [*Astronomical Calculation and Ramadan: A Fiqhi Discourse* (Herndon, VA: IIIT, 2009)], kao i niza naučnih članaka i knjiga različite tematike. Područja njegovih interesovanja su komparativne religije, *tefsir*, islamska teologija i filozofija, komparativni *fikh*, islamska historija i islamska civilizacija.



Uvod

Međunarodni institut za islamsku misao organizirao je Ljetni naučni institut “*Ifta’ i fetva* u muslimanskom svijetu i na Zapadu” izazovi autoritetu, legitimnosti i relevantnosti” od 11. do 20. jula 2011. u svom uredu u Herndonu, Virdžinija. Mnogi svjetski poznati naučnici, različitim škola mišljenja, iz različitog akademskog okruženja i različitim hermeneutičkim opredjeljenja, učestvovali su u ukupno petnaest sesija.

Neka vrsta konsenzusa postignuta je oko toga da su procesi formuliranja fetve (*ifta’*) i, zatim, izdavanja fetve u haotičnoj situaciji, kako u muslimanskom svijetu, tako i na Zapadu. Postoje problemi koji se odnose na kompetentnost, stručnost, specijalizaciju, intelektualnu i pravničku stagnaciju, slijepo oponašanje, prekid interdisciplinarnosti, naglo povećanje, autoritet, legitimnost, prihvaćenost i kulturnu relevantnost, da spomenemo samo nekoliko.

U formativnom klasičnom periodu islamske jurisprudencije (od uspona Abasija 750. do pada Andaluzije 1492) poznati učenjaci ne samo da su posjedovali intelektualna umijeća potrebna za analitičko rasuđivanje već su imali i široko opće znanje iz područja relevantnih za kulturni kontekst u kojem su donosili odluke, tj. izdavali svoje ukaze. Savremeno znanje kategorizirano je u toliko mnogo specijalizacija i superspecijalizacija da jedan čovjek ili

jedna grupa naučnika ne može ovladati svim tim niti izgraditi obuhvatnu i dosljednu pravnu metodologiju ili stvoriti pravnu tradiciju. Problem usložnjava činjenica da muslimanski pravnici rijetko pohađaju sekularne univerzitete, na kojima bi se mogli obučiti korištenju modernih istraživačkih alata. Oni su na gubitku u istraživanju sve većih i sofisticiranih naučnih polja, a sekularni naučnici ili tehnološki stručnjaci rijetko izučavaju šerijat i njegove temeljne principe.

Ovo dihotomijsko račvanje – bifurkacija – možda predstavlja najveću prepreku, kao i najveći izazov procesu razvoja jedne savremene, relevantne i primjenljive jurisprudencije. Fetva se definira kao primjena šerijata na postojeće činjenice. Jedna održiva, primjenljiva fetva, stoga, zahtijeva poznavanje šerijata koliko i poznavanje lokalnih običaja, kulturne stvarnosti, individualnih utjecaja i utjecaja na zajednicu, kao i drugih relevantnih stvari. Možda najveći izazov u današnjoj formulaciji fetvi jeste spomenuta bifurkacija, koja je proizvela jedan idealizam kojem nedostaju konkretnost i relevantnost.

Konfuziju uvećava nedostatak hijerarhijskog religijskog autoriteta, posebno kod sunija; nedostatak koordinacije između različitih stručnih oblasti i teritorijalnih regionalnih pravnih tijela; sve više fetvi izdatih putem medija; društvene, političke, ekonomski i tehničke promjene bez presedana; i, najvažnije, nedostatak profesionalne obuke, otvorenosti, hrabrosti, kreativnosti i analitičkog rasuđivanja kod većine tradicionalnih muslimanskih pravnika. Vidljiv je osjećaj izgubljenosti i intelektualnog propadanja u pravnoj, kao i u teološkoj tradiciji ummeta 21. stoljeća. Muslimanski pravnici, nastojeći sačuvati tradiciju i originalnost, pokušavaju riješiti komplikovane moderne probleme starim alatima nejasne analogije, imitacije i zastarjelim *mezhepskim* metodologijama, dok praktično zatvaraju vrata *idžtihadu* (inovativnom analitičkom rasuđivanju).

Međutim, problemi postoje čak i u izvornoj pravnoj tradiciji, formuliranoj i učvršćenoj tokom prvih triju stoljeća islama.

Toliko je bilo političkih previranja i društvenog meteža u tim godinama da pravnička shvatanja prava i misaoni procesi nikada nisu izašli iz svog okruženja. U njihovim nepokolebljivim fetvama protiv otpadništva i blasfemije ogleda se geopolitička stvarnost tog perioda.

Muslimani iz Poslanikovog doba i doba pravednih (*rašidun*) halifa, zbog svog poštenja, pobožnosti, poslaničkog nauka i vremenske bliskosti Objavi, čvrsto su se držali autentičnih tekstova. Potom kontekst počinje utjecati na to kako se izvorni tekstovi imaju razumijevati, tumačiti, parafrazirati i prakticirati. Prelazak s *hilafeta* na kraljevstvo promijenio je društveno-kulturnu stvarnost, a emevijski i abasijski vladari su, vladajući željeznom rukom, ostavili dubok trag na pravnu i pravničku tradiciju. Ove tradicije, međutim, nisu nikada formulirane u nekakvom vakuumu, jer su reagirale na odgovarajuće kulturne, političke, društveno-ekonomske i epistemološke realnosti.

To je bio i period kada su muslimani razvili jedan osjećaj suveriornosti nad drugim religijskim tradicijama, posebno nad judaizmom i kršćanstvom. Podijelili su svijet na *dar el-islam* i *dar el-kufr*, a ovaj potonji nazivali i *dar el-harb*. Mnogi kur'anski tekstovi i hadiske predaje kontekstualizirani su u svjetlu ove supremacističke ideologije. Neki generički tekstovi su specificirani, a neki konkretni tekstovi generalizirani, najčešće pomoću posrednih tekstualnih i kontekstualnih dokaza koji su vjerovatni tekst mijenjali u kategorijalno precizirana značenja, tumačenja i smisao. Podrazumijevalo se da mnogi slabi hadisi sadrže ova novootkrivena kategorijalna značenja, a konsenzus (*idžma*) je, nažalost, skupa s političkim reperkujama, korišten je da ušutka oprečna ili različita mišljenja.

Hijerarhijski autoritet takvih temeljnih islamskih izvora kakav je Kur'an ponekad je ugrožavala pretjerana preciznost, zasnovana na hadiskim predajama ili na tvrdnjama o postojanju konsenzusa (*idžma*) – iako su bile upitne i te predaje i sporne te tvrdnje o konsenzusu. Zbog toga je veći dio izvorne pravne tradicije

postepeno prekrila prašina. Rodni, sektaški, politički, teološki, a, ponekad, i regionalni subjektiviteti bili su – i još uvijek jesu – jasno uočljivi u određenim dijelovima naše pravne tradicije.

I muslimanski i nemuslimanski svijet drastično se promijenio. Nove geopolitičke i naučne činjenice našeg svijeta, svijeta koji se ubrzano mijenja, zahtijevaju novi pogled na neke aspekte utvrđene pravne tradicije. Svijet se više ne može kategorizirati na *dar el-islam* i *dar el-kufr* jer je postao globalno selo koje ima zajedničke tradicije i kojim često upravljaju one neislamske. Toj realnosti potrebni su novi univerzalno prilagođeni i pluralistički pogledi, a ne stari supremacistički stavovi. Ovim vremenima iskušenja bolje odgovara pristup viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*), nego onaj na koji se uobičajeno oslanja, a to je analogija (*kijas*).

Tokom proteklih nekoliko decenija, uloženi su veliki napori da se formulira jedan konzistentni, globalno relevantni pristup viših ciljeva prava (*mekasid*); međutim, to je još uvijek u formativnoj fazi. Muslimani koji žive kao manjine, zbog svojih jedinstvenih problema i konteksta, često teže tom pristupu. A tu su i problemi vlasti, ispravnosti, relevantnosti i prihvaćenosti. Da bismo te probleme riješili, potrebna su ogromna institucionalizirana istraživanja, usklađeni napori, veliki finansijski i intelektualni resursi, te, prije svega, hrabrost da se suočimo s modernim problemima, umjesto da bježimo od njih.

Postojeća pravna tijela uglavnom nisu u stanju shvatiti ove težnje, zato što su ti ideali izvan njihove kontrole i prevazilaze njihove sposobnosti. Dugoročno, manjinske tradicije (*fikh el-ekallijat*) mogče bi postati prioritetni muslimanski diskurs (*fikh el-evlevijat*) zbog svojih temeljnih etičkih principa, kreativnosti, praktičnosti, relevantnosti i legitimnosti.

Dalji razvoj podrazumijeva sistemski novo shvatanje i preispitivanje starih fetvi, kao i izdavanje novih fetvi s pogledom na više ciljeve (*mekasida*), koje bi bile relevantne za globalnu stvarnost u stalnoj mijeni. Takav proces zahtijeva jednu

dosljednu pravnu metodologiju, koja će se formulirati i razraditi konsenzusom kvalificiranih muslimanskih pravnika s interdisciplinarnim obrazovanjem, možda uz korištenje modela američkog Vrhovnog suda. Potpuno artikulirana metodologija trebala bi dati kredibilitet obuhvatnim i univerzalnim kur'anskim principima kao što su dostojanstvo, pravda, pravičnost, ljudska jednakost, rodna jednakost, pluralizam, društvena pravda i moral. Za to će biti potrebna detaljna diskusija i cjelovita razrada pravih šerijatskih ciljeva, kao i opći konsenzus o njima.

Kur'anskom tekstu mora se dati prioritet nad svim drugim izvorima šerijata, a hadisi i *fikhski* tekstovi moraju biti podređeni Kur'anu i kur'anskim sveobuhvatnim principima. Čak se i vrlo kontekstualizirani kur'anski dijelovi moraju reinterpretirati u svjetlu savremenih konteksta, korištenjem analitičkog rasuđivanja i opsežnim razmatranjem lokalnih, regionalnih, nacionalnih i međunarodnih normi, običaja i konteksta. Hadiski korpus i njegovo tumačenje moraju se, također, kontekstualizirati. Muslimanska tradicija uradila je sjajno djelo kada je napravila razliku između kur'anskih mekanskih i medinskih sura i povoda objave (*esbab en-nuzuł*); međutim u hadiskoj literaturi tog entuzijazma i te preciznosti uglavnom nema. Ne samo da se ova literatura mora izučavati i tumačiti u svjetlu postepenog razvojnog procesa, kroz koji je poslanička misija prošla, nego se te varijable moraju razlikovati od konstanti. Osim toga, kada se ponovno evaluira pravna tradicija i njene odlike, kulturnom i geopolitičkom miljeu, kao i društvenom kontekstu starih fetvi i muftija koji su ih izdavali mora se dati veća težina.

Pravnici su proizvod svojih svjetonazora, kulture, religijskih shvatanja, pristupa u tumačenju pravnih i teoloških pitanja, društveno-političkog miljea, kao i značenjskog okvira. Oni su, dakle, uvjetovani istim tim faktorima. Elementi njihovog okruženja sastavni su dio njihovog misaonog procesa i, sasvim prirodno, ogledaju se u njihovim idejama, shvatanjima, pogledima i razumijevanju stvari. Stoga, oni utječu na njihovu interpretaciju Kur'ana i sunneta.

Potrebno je da pravimo jasnu razliku između Božije riječi (tj. arapskog teksta Kur'ana) i ljudskog tumačenja ugrađenog u višeslojna i raznovrsna egzegetska, kao i pravna djela. Svako proizvoljno nametanje ljudskih ideja, agendi i sklonosti na objavljeni tekst jeste čin nasilja nad svetim tekstrom. Moramo oblikovati svoje živote u skladu s kur'anskom uputom, a ne prilagođavati kur'anski tekst ili njegova značenja vlastitim potreba-ma, agendama i skrivenim motivima.

Dok Kur'an govori ljudima svake dobi, kulture, svih etničkih pripadnosti, sposobnosti, svakog roda i vremena, on često kori-sti najjobuhvatnije termine, tako da vječno važe. Najveći dio ne-preciznih, nekategorijalnih (*mutešabihat*) ajeta spada u ovu gru-pu, jer se mnogi mogu tumačiti na mnogo načina. Iako im ova fleksibilnost omogućuje da odgovore na potrebe različitih dru-štava i kultura, ona nikada ne vrijeda izvornu filozofiju, namjeru i primjerenost poruke. Osjetljivo, uravnoteženo i ispravno tuma-čenje ovih termina omogućit će muslimanima da ostanu unutar uspostavljenih šerijatskih parametara, ali im dati i višestruke izbore kada u praktičnom životu treba da postupaju po njima.

Postoji *fetva* i postoji *takva*, *takvaluk* (bogobojaznost), dvije granice na spektru. Potreban je srednji, uravnoteženi pristup i većina ga uvijek traži i uvažava. Muslimanska nauka mora, u svjetlu sa-vremenih činjenica, stvoriti konsenzus oko ovih naoko odvojenih odlomaka, predaja i fetvi te dati odgovarajuće uputstvo kako se um-etu ne bi nametnule pretjerane teškoće i nepotrebne podjele.

To ne znači da se kur'anska ili poslanička poruka ili namjera moraju razvodniti ili oslabiti. To znači da ih moramo prihvati kao najvažnije vodeće principe našeg života, ali moramo izbj-e-gavati da u njih učitavamo vlastite ideje ili shvatanja. Moto i glavni princip ove pravne reformacije trebao bi biti: Neka Kur'an i vjerodostojni hadisi govore za sebe i neka budu vodiči. Među-tim, ovdje bih dodao jedno upozorenje. Kur'anski tekst jedini je od Boga dati tekst koji nije iskvaren ili koji nema vanjskih unosa.

Hadiski korpus, zbog historijskih dokaza o mogućim pogrešnim prenošenjima, krivotvorinama i izmišljotinama, ne može stajati ravnopravno uz apsolutni autoritet i vjerodostojnost Kur'ana.

Prvi sakupljači hadisa napravili su sjajan posao time što su „prosijali“ hadiski korpus i odvojili vjerodostojne i dobre hadise od krivotvorenih, slabih ili manje autentičnih predaja. Međutim, jači se naglasak stavljao na utvrđivanje vjerodostojnosti lanca prenosilaca (*sened*) nego na pravi sadržaj hadisa (*metn*). Danas je, u svjetlu logike i morala, potrebno uložiti jednakе napore da se ti sadržaji pomire s čvrsto usađenim i obuhvatnim kur'anskim principima. Vjerovjesnik, kao što kaže Kur'an, nije poslan samo da služi kao najbolji etički model, nego i da usavrši moralne vrijednosti, što sam kaže u jednom vjerodostojnom hadisu. Njegova djela, poruke, ono što je govorio i odobrio, nikada ne mogu prekršiti utvrđene poruke njegovih najboljih etičkih i moralnih standarda.

Trebalo bi preispitati sadržaje hadisa i *sira* u svjetlu ovih etičkih i moralnih parametara. Razbor, mudrost, zdravi razum i moralnost moraju biti kameni temeljci ovog procesa revizije. Dobra kritika tradicije jeste konstruktivna, jer ona održava tradiciju relevantnom, vitalnom, progresivnom i živom. Savremenim muslimanima proces kritičke revizije i kritičkog preustroja donijet će olakšanje, a to je jedan od utvrđenih šerijatskih principa veoma cijenjen u današnjici.

Abdullah Saeed, u svom radu „Tekstualna osporavanja smrtne kazne za otpadništvo u islamu i pitanje slobode vjere“, naglašava potrebu muslimana da se odmaknu od propisa o otpadništvu iz klasičnog doba (*ridda*) i s njima povezane smrtne kazne i idu ka ideji religijske slobode koja je u skladu s njenim savremenim tumačenjem. U ovom radu tvrdi se da ni stvarna kur'anska ni poslanička praksa uopće ne podupiru toliko kažnjavanje otpadništva smrću. Ova kazna, uvedena tokom prvih islamskih stoljeća, funkcionalila je kao važan mehanizam koji je gušio ne samo religijske slobode muslimana nego i njihove intelektualne slobode, posebno

u teološkim debatama. S obzirom na slabost klasičnog pravnog gledišta o smrtnoj kazni, Saeed tvrdi da savremeni muslimani moraju osporiti stav o smrtnoj kazni za otpadništvo, oslanjajući se na Kur'an, stvarnu Poslanikovu praksu i mišljenja niza ranih i modernih učenjaka, čime bi se dodatno poduprlo moderno tumačenje religijskih sloboda izraženo u Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima i drugim važnim međunarodnim dokumentima o ljudskim pravima.

Imad-ad-Dean Ahmad, u svom tekstu „*Ifta' putem šure*: izazovi kolektivizaciji fetve“, kaže da je jedan od primarnih izazova razvoju prava danas – specijalizacija znanja, što je činjenica zbog koje je davanje pravnog mišljenja teže nego ikada prije. Među faktorima koji doprinose tome jesu količina raspoloživih podataka, sofisticiranost njihovog tumačenja, raznovrsni kulturni konteksti u kojima će se pravne odluke primjenjivati, udaljavanje pravnika od pravog jezika i konteksta tekstualnih izvora te složeni društveni uvjeti u kojima će se ove odluke provoditi. Predlaže se jedna nova metodologija: kolektivizacija procesa izdavanja fetve. Ona se zasniva na shvatanju da je, budući da nijedan učenjak ne može ovladati svim znanjem potrebnim u rješavanju mnogih urgentnih pitanja savremenog svijeta, neophodan neki mehanizam kolektivnog tumačenja islamskih propisa (kolektivni *ifta'*).

Ahmad razmatra logiku ovako postuliranog pristupa, kao i neke prigovore i prepreke. On smatra da bi, umjesto da izgrade potpuno novu kolektivnu metodologiju, muslimani trebali spojiti tradicionalni koncept savjetovanja i dogovaranja (*šura*) s modernim naučnim metodologijama recenzija i razvojem u internetskoj komunikaciji. To bi im omogućilo da primijene tehnike u kojima bi koristili najnovija tehnološka i naučna dostignuća, a u svrhu čuvanja temeljnih principa razvoja prava. Ovaj proces nadopunjava klasične tekstove naučnim otkrićima; otvara mogućnost da se angažiraju naučnici društvenih i prirodnih nauka, skupa s učenjacima tradicionalnih disciplina; obnavlja razdvojenost vlasti i nauke iz

ranog islamskog društva; izbjegava sektaštvo u institucijama. Nakon što je pokazao kako se ovi rezultati mogu staviti na raspolaganje građanskom i političkom društvu, on svoj zamišljeni pristup primjenjuje na dvama konkretnim i teškim pitanjima: reformi kalendarja i istraživanju embrionskih matičnih ćelija.

U svom članku „*Fikh* manjina kao deliberativni *idžtihad*: pravna teorija i praksa“, Abdessamad Belhaj kaže da je u islamu dogovaranje jedna od suštinskih karakteristika prenošenja, tumačenja i poučavanja religijskog znanja. Tokom perioda stvaranja ummeta, izučavanje i promišljanje Kur’ana bilo je kolektivni poduhvat. Ideja vođenja naučnih kružaka u džamijama potječe od ovih prvih muslimana koji su se okupljali oko jednog učenjaka da stječu i šire znanje. U klasičnom dobu muslimanske nauke i obrazovanja, učenjaci su razradili dogovorene metode za prenošenje znanja o Kur’anu i sunnetu, kao što su učenje, diktiranje, zadaci iz lekcije i zajedničko memoriziranje.

Posebno se tumačenje propisa (*ifta'*) razvijalo kao kolektivna naučna aktivnost razlikovanja mišljenja, savjetovanja i diskusije. Takvo savjetovanje posebno je bilo korisno u nastanku i razvoju pravnih škola (*mezhebi*). Savjetovanje se ne odnosi samo na operativne aspekte prava (npr. institucije, procese, komunikaciju i sporove), nego se podrazumijeva i u samim temeljnim konceptima (npr. norme, rasuđivanje i običaji). Iznad svega, ono posreduje kao proces formuliranja prava kroz argumentaciju, te osmišljavanja propisa i sporazumnih značenja. U jurisprudenciji, ovaj se pristup može opisati kao proces postizanja konsenzusa razlika, proces kojim pravnici pokušavaju razraditi mnoga pravnička mišljenja i razriješiti složene činjenice. U različitim vremenima i mjestima, ove teškoće su ih primoravale da, u rješavanju pravnih pitanja, usvajaju kolektivni pristup.

Belhaj kaže da je, u kontekstu života muslimana na Zapadu, deliberativni *idžtihad* koji se razvija u *fikhu* manjina simbolična forma kolektivnog djelovanja. On prvo diskutira o njegovom

teorijskom porijeklu i o tome kako ga vide pravni teoretičari i kavim ga smatraju pravnici *fikha* manjina, a, potom, definira ideju *fikha* manjina i predstavlja neke od njegovih autora. Dalje obrađuje ovu vrstu *fikha* u muslimanskom javnom prostoru na Zapadu. U završnom dijelu, analizira hidžab kao deliberativnu formu *ifta'a*.

Članak Alexandrea Caeiroa „Uređenje religije, organiziranje politike: reguliranje fetve u savremenom islamu“ fokusira se na sve više hitnih zahtjeva za reguliranje izdavanja fetvi (*devabit el-fetva, tenzim el-ifta'*). Možda najpoznatiji poziv upućen je jula 2005. u Amanskoj poruci, u kojoj je, na traženje jordanskog kralja Abdallaha II, nekih dvije stotine muslimanskih učenjaka navelo uvjete neophodne za izdavanje legitimnih fetvi. Nekoliko kasnijih značajnijih međunarodnih konferenciјa posvećeno je ovom pitanju; medijske muftije počinju, u satelitskim TV-programima i na internetu, razmatrati dileme izdavanja fetvi; i novine i časopisi širom muslimanskog svijeta počinju donositi članke i uredničke uvodnike o potrebi organiziranja *ifta'a*. Čini se da je diljem svijeta zajednički uspostavljena neka vrsta dijagnoze, takve da prelazi uobičajene granice religijske i političke orientacije državnih i ne-državnih aktera, bili oni tradicionalna ulema, islamisti ili sekularisti: u izdavanju fetvi ukinuta su ograničenja, toliko da se ono više ne može kontrolirati. Mnoštvo izdatih fetvi vodi ka „haosu“ (*fevda*), a on je uzrok konfuzije (*hirat*) kod muslimana, čime se ovo pitanje svrstava među glavne savremene dileme ummeta.

On tvrdi da dijagnoza „haosa“ nije toliko očigledna, češće se samo pretpostavlja. Iako Caeiro priznaje da savremena situacija pred religijske autoritete postavlja različite izazove, u članku se tvrdi da su ovi zahtjevi za reguliranjem izdavanja fetvi tako hitni zbog specifičnog shvatanja funkcija fetve, da su suprotna religijska mišljenja bila odlika islamske tradicije od samih njenih početaka te da nisu uvijek smatrana smetnjom ili teškoćom. Autor dalje tvrdi da oprečne fetve više ne predstavljaju primarno teološki ili pravni problem, već više stvaraju jednu političko-ideološku dilemu.

Caeiro počinje kratkom rekonstrukcijom nekih obilježja onog što naziva „narativnim haosom“ i fokusira se na dvije njegove istaknute karakteristike. Potom potanko opisuje pristup Jusufa el-Karadavija, istaknutog islamskog učenjaka, čije su intervencije na mnogo načina problematizirale pretpostavke ovog narativa. Članak zaključuje dajući neke opaske koje povezuju dvije strane diskusije o tom haosu (*fevda*) sa gore skiciranim interesima.

Moustafa S. Kassem, u svom članku „Fetva u dobu globalizacije“, analizira etimologiju riječi fetva i njenu kur’ansku i fikhsku upotrebu. Govori o posebnom mjestu fetve u islamskoj religiji i kulturi, definira kvalifikacije koje jedan muftija mora posjedovati, i razmatra pitanje ko određuje koje su to kvalifikacije. Diskutira o ulozi interneta u ovoj konkretnoj djelatnosti, koncentrirajući se više na budućnost fetve u globalizacijskom dobu. U završnom dijelu, govori o mogućim budućim izazovima koje internet i globalizacija postavljaju učenjacima i institucijama.

U članku „El-Kušejrijeva fetva i njegova *Risala*: njihova relevantnost za današnji unutarislamski dijalog“, Kenneth I. Honerkamp tvrdi da se ne može dovoljno naglasiti značaj el-Kušejrijeve fetve iz 436/1044. godine, danas, u vrijeme kada su meta samoubilačkih bombaških napada sufiske tekije u Indiji i Pakistanu i kada neki zapadni učenjaci i brojni današnji muslimani sufizam smatraju tuđinskim ogrankom koji nema mnogo veze s islamskim autoritativnim izvorima ili sektaškim razvojem od jednog momenta islamske historije. Fetva el-Kušejrija, njegovo kasnije zatočeništvo i progon iz rodnog grada, primjer su društveno-političkog račvanja, za koje se najčešće prepostavlja da pokazuje pravni ili zakonski karakter. Sama *Risala* otkriva postojanje jednog etičkog diskursa formativnog sufizma, diskursa zasnovanog na vrlini, kojim se razgraničava strategija za stjecanje kako mudrosti, tako i unutrašnjeg znanja o Bogu. Honerkamp ovaj diskurs opisuje kao aspekt fetve utemeljene u ispravnom ponašanju (*fetva ahlaki*).

El-Kušejri je napisao ovaj poduži ogled za sufije svog vremena, da ih podsjeti na suštinski etički karakter sufizma i da opravda njegove autentične islamske korijene dokazujući da su temeljni principi sufizma izvedeni iz Kur'ana i sunneta. Njegove fetva i *Risala* međusobno se dopunjaju i onima koji traže tumačenje ljudskog duha nude dokaz o bezvremenoj duhovnoj potrazi čovječanstva i tekstualnim izvorima, kao i interpretativnu i analitičku metodologiju, kojima se taj dokaz izvodi.

Risala, također, predstavlja stjecište dviju podsticajnih islamskih tradicija: (1) tradicije intelektualnog tekstualnog diskursa, izведенog iz temeljnih elemenata islamske duhovnosti, tj. iz Kur'ana i sunneta, u spolu s tekstovima koje je, s generacije na generaciju, prenosila učenjačka elita, posvećena očuvanju i prenošenju Poslanikovog primjera i (2) jedne usmene tradicije koja je integralni aspekt tekstualne tradicije. *Risala* ih predstavlja cjelovitim i s pojedinačnim lancima prenošenjima.

Danas postoji jedna tendencija kategoriziranja islamskog diskursa na oblasti jurisprudencije, teologije i mistične etike (sufizam). Međutim, obrazovanost i stručnost koju el-Kušejri iskazuje u svojim djelima, kao i naslijede koje je ostavio budućim generacijama, svjedoče o njegovim korijenima u hadiskim predajama i zbirkama, šafijskoj jurisprudenciji i eš'arijskom *kelamu*. *Risala el-Kušejrija* kontekstualizira važnost vođenja unutarskimanskog dijaloga, u najširim mogućim granicama, koje ne isključuju nikog iz područja tradicionalnog diskursa, a uključuju i nove sagovornike.

Vinay Khetia, u članku „Staratelji islamskog bračnog ugovora u duodecimalističkoj šijskoj jurisprudenciji i težnja ka neovisnom odlučivanju“, ispituje imamijsku debatu o tome da li je potrebno da zreloj, umno sposobnoj ženi, djevici, staratelj (*vali*), bio to otac, djed, pradjet itd., daje dozvolu da se uda. Ako se uda bez njegovog dopuštenja, da li je to onda čin bluda (*zinaluk*)? U čemu se nalazi pravna neovisnost (*istiklalija*)? Savremeni pravnici zaступaju jedno od dvaju mišljenja: da je odlučivanje zajedničko

(*tešrik*) ili pripada ženi (*istiklal el-bint*). Khetia se fokusira na dva djela savremenih pravnika: djelo ajatollah-a es-Sejjida Ebul Kasima el-Huija *Mebani el-‘urva el-vuska’* (u kojem se zagovara *tešrik*) i djelo el-Huijevog učenika, ajatollah-a es-Sejjida Sadika er-Ruhanija, *Fikh es-sadik* (u kojem se zagovara ženina neovisnost); također, autor razmatra neka sunijska stajališta. Po principu *muhalefa li el-‘amma* šijski učenjaci, kada razmatraju oprečna gledišta, odbacuju ono blisko sunijama, pretpostavljajući da je to čin obmane. U zaključku, Khetia razmatra društvenu funkciju kompatibilnosti (*kefa'a*) i zabranu sprečavanja žene da samostalno odlučuje o braku (*el-‘azl*).

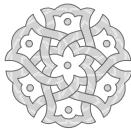
U članku „Islam, zdravstvena zaštita i duhovnost“, Abdulaziz Sachedina sagledava kako *ifta'* funkcionira u jednom drugom području – etici – koja se smatra potpuno sekularnim područjem istraživanja. Kultura bolničkog liječenja općenito se smatra sekularnom kulturom, gdje se etičke norme izvode samo na osnovu ljudskog razuma i iskustva, praktične etike. Etika vrlina temelj je svake etike, međutim ovdje etika znači praktično rasuđivanje koje dovodi do zaključka da li su odluke koje donosimo ispravne ili pogrešne. To je relativno, zato što se svaka odluka, ma koliko se zasnivala na apsolutnim vrijednostima date kulture, donosi za pojedinačni slučaj. U ovom radu uglavnom se traži odgovor na pitanje: Šta je opravданje za ono što činim? To je pravac djelovanja kojim su išli pravni naučnici (*fukaha*): Zašto donosim odluke na način na koji ih donosim (*fikh el-istiglali*)?“ Iako su muslimani uglavnom zainteresirani za fetve, u muslimanskim bolnicama i klinikama prakticiraju zapadnu sekularnu bioetiku. Međutim, kada se porodica pacijenta poziva na neku fetvu, doktori saslušaju, ali sami donose odluke, budući da pacijenti nemaju ta prava. U zapadnom okruženju, bioetika se odnosi upravo na pacijentova prava. Iako neka fetva može utjecati na odluku, ona nije neophodni dio ovog procesa.

Muslimani prevode djela zapadne bioetike na arapski, perzijski i druge jezike. Muslimanski studenti uče ista četiri principa bioetike kao i njihove kolege na Zapadu, među kojima je i

princip autonomije, koja ima malo značaja u kulturnom kontekstu muslimanske zajednice. Sjedinjene Države prošle su kroz jednu pobunu javnosti protiv autoritarne medicinske profesije, pobunu koja je dovela do osnaživanja pacijenta. U ovom radu glavni motiv jeste pronaći šta to čini islamsku bioetiku, a na osnovu islamskih temeljnih religijskih ciljeva, kako bi se fetve, kao sirovi materijal, razvile u jedan cjeloviti bioetički sistem.

Međunarodni institut za islamsku misao nada se da će radovi u ovom zborniku rasvijetliti jednu temu koja utječe na život pojedinaca, ali i na život društva, kako u većinskim muslimanskim zemljama, tako i u onim gdje su muslimani manjina. *Ifta' i fetva* i dalje će biti od interesa za naučnike i praktičare, kojima će, nadamo se, rasprave iz ovog zbornika biti od koristi.

Zulfiqar Ali Shah
izvršni direktor Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike



Tekstualna osporavanja smrtne kazne za otpadništvo u islamu i pitanje slobode religije

Abdullah Saeed

Sažetak

U ovom radu naglašava se potreba muslimana da napuste klasične islamske propise o otpadništvu (*ridda*) i smrtne kazne s njima povezane i da krenu ka ideji religijske slobode koja je u skladu sa savremenim shvatanjima religijskih sloboda. Tvrdi se da stvarna praksa, ni kur'anska ni Poslanikova, ne podržava takvu jednu kaznu. Ova se kazna razvila u klasičnom islamskom pravu, tokom prvih stoljeća islama i funkcionalala kao važan mehanizam za gušenje religijskih i intelektualnih sloboda muslimana, posebno u vezi s teološkim debatama. S obzirom na ovu unutrašnju slabost, tvrdim da muslimani sada moraju osporiti ovo gledište tako što će se osloniti na Kur'an, Poslanikovu stvarnu praksu i gledišta niza ranih i modernih učenjaka te podržati tumačenje religijske slobode kakvo je iskazano u takvim važnim međunarodnim dokumentima o ljudskim pravima kakva je Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima.

IDEJA RELIGIJSKIH SLOBODA

Svaka diskusija o religijskoj slobodi mora uključiti standard kojim će muslimani, kršćani, jevreji, budisti, hinduisti i drugi općenito biti zadovoljni. Jedan takav standard dat je u članu 18 Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima Ujedinjenih nacija:

Svako ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i religije. Ovo pravo uključuje slobodu promjene religije ili uvjerenja i slobodu da čovjek sam ili u zajednici s drugima, javno ili privatno, manifestira svoju religiju ili uvjerenje poučavanjem, prakticiranjem, bogosluženjem i obredima.¹

U ovom članku naglašavamo nekoliko aspekata ovog prava: da se ima ili prihvati neka religija, da se promijeni religija, da se prakticira religija i da se poučava religija. Ovi elementi se, općenito, čine sličnim onim pravima koja se naglašavaju u Kur'anu i koja je Poslanik demonstrirao u stvarnoj praksi, a koja se odnose na religijske slobode.

Muslimani su historijski bili prilično tolerantni prema religijskim manjinama u svojoj sredini, pa i prema međusobnim teološkim razlikama. Od Poslanikovog vremena, živjeli su u multi-religijskim društвima, pa se njihove interakcije s nemuslimanima (npr. kršćanima, jevrejima, budistima ili hinduistima) prihvataju kao normalne. I Kur'an i Poslanik uvažavaju potrebu da se ljudima dozvoli izbor vlastite religije i da se zabrani nasilna konverzija. Naprimjer, Kur'an jevreje i kršćane prepoznaje kao „narode Knjige“, a Poslanik i njegovi politički nasljednici prepoznavali su potrebu da im se, pod muslimanskom vlasti, omogući da slijede svoje religijske tradicije, norme i zakone. Ove iste odredbe obuhvataju i zoroastrejce² i hinduiste s kojima su se

1 Član 18 Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima koju je usvojila Generalna skupština Ujedinjenih nacija 10. decembra 1948. Dostupno na: <http://www.un.org/en/documents/udhr/>.

2 Yohan Friedmann, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), str. 73-74.

muslimani susreli, što otkriva kako su muslimani gledali na pitanje religijskih sloboda, čak i u prvim danima islama.

Postoje i mnogi primjeri toleriranja „nedogmatskih“ gledišta u samim muslimanskim zajednicama: čuveni pjesnik Ebu el-Ala' el-Me'arri (u. 1058) u svojoj je poeziji napadao glavna religijska vjerenja i praksu, pa mu nije naneseno nikakvo zlo i umro je prirodnom smrću. Među njegovim iskazima, kritičnim prema religiji su:

Svi oni griješe – muslimani, jevreji,
kršćani i zoroastrejci.
Čovječanstvo se u dvije sljedbe svrstava:
u jednoj su oni koji pameti imaju, a vjere ne,
u drugoj su vjernici bez pameti.³

Njegovi napadi na religijsku praksu mogu se lahko i ovdje vidjeti:

O, budale, probudite se! Ti obredi svetim što smatrate
samo izmišljotina su varalica iz davnina
što pohleplji na bogatstvo bijahu, pa ga i stekoše,
a pokvareni umriješe, jer prašina im zakon bijaše.⁴

Slobodoumni filozof, ljekar i alhemičar Muhammed ibn Zekerijja er-Razi (u. 925. ili 935) također je objavljivao svoja, jednako nedogmatična (a neki bi rekli i „heretička“), mišljenja, a da zbog toga nije pretrpio nikakvo zlo. Čak ni ličnosti poput el-Gazalija (u. 1111), čije su ideje u određenom periodu života bile kontroverzne, nisu kažnjavane. To su samo neki od mnogih primjera tolerancije u ranim muslimanskim društвima. Što je važnije, glavna struja muslimanskih „vjerovanja“ prihvatile je ovaj tolerantni pristup prema muslimanima koji, po njihovom mišljenju, ne slijede utvrđena gledišta o teološkim pitanjima. Poznato uvjerenje imama Tahavija glasi:

3 Humanistic texts, „al-Ma'arri“, (n.d.), dostupno na: http://www.humanistictexts.org/al_ma'arri.htm.

4 Humanistic texts, „al-Ma'arri“.

Mi nikog među onima koji se okreću prema našoj *kibli* ne proglašavamo nevjernikom, ni zbog kakvog grijeha, sve dok on te grijehu ne smatra zakonitim (...)⁵

Ljudi od Muhammedovog (neka je mir na njega) ummeta koji počine smrtni grijeh neće vječno gorjeti u džehenuemskoj vatri, sve dok vjeruju u jednog i jedinog Allaha...⁶

Mi ni za koga od njih ne kažemo da će biti u Džennetu ili u Vatri. Nikog od njih ne optužujemo za nevjerovanje, idolatriju niti za licemjerje sve dok to sami jasno ne iskažu.⁷

Osim toga, čini se da je religijska tolerancija u prijemu modernim muslimanskim društвima bila mnogo više raširena nego u mnogim nemuslimanskim zemljama u istom periodu. U historiji kršćanske Evrope, posebno između 12. i 16. stoljeća, naprimjer, bilo je mnogo procesa inkvizicije i prisilnog preobraćanja velikog broja muslimana i jevreja u Španiji i drugdje,⁸ što je praksa koju muslimanski pravnici i teolozi smatraju nekompatibilnom s islamom.

VAŽNOST RELIGIJSKIH SLOBODA

Religija, jedan od najvažnijih aspekata čovječanstva, uvijek je bila dio ljudske historije. Zapravo, vrlo malo zajednica nije imalo neku religiju. Religijski identitet, osim toga, i dalje je jedan od najvažnijih aspekata identiteta pojedinca. Religija i vjera usađene su u čovjekovu psihu, a religijska tradicija integralni je dio života i identiteta većine ljudi.

5 Hamza Yusuf, *The Creed of Imam Al-Tahawi* (Berkely: Zaytuna Institute, 2007), str. 64.

6 Yusuf, *The Creed of Imam Al-Tahawi*, str. 68.

7 Yusuf, *The Creed of Imam Al-Tahawi*, str. 68.

8 Khalid Baig, „On Religious Tolerance“ (27. april 2001), dostupno na: <http://articles.young-muslims.ca/outreach-and-invitation/on-religious-tolerance/>.

Zbog ovih razloga, danas se, u skladu s Univerzalnom deklaracijom o ljudskim pravima i sličnim dokumentima, poput Međunarodnog pakta o građanskim i političkim pravima te Evropske konvencije o ljudskim pravima, kao i s islamskim dokumentima, kao što je Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu,⁹ sloboda religije smatra temeljnim i univerzalnim pravom. Neki muslimanski mislioci novijeg vremena, među kojima i Sejjid Kutb (u. 1966), tvrde da je ova sloboda možda najvažnije pravo svakog čovjeka i uskraćivati ga bilo kome znači oteti mu ljudskost.¹⁰

Ograničavanje religijskih sloboda može imati negativne individualne i kolektivne posljedice koje mogu voditi ka konfliktu, pobuni, nestabilnosti i slabljenju društvene kohezije. Bez tih sloboda, većina savremenih multireligijskih društava, a ona obuhvataju mnoge religijske tradicije, ne bi mogla skladno funkcionirati. S druge strane, sloboda religije vezuje se uz spektar pozitivnih društvenih učinaka, među kojima su rodna jednakopravnost, mali troškovi za vojsku, jaka ekonomija i dobro zdravlje stanovništva.¹¹ Iako se ne može reći da je ona razlog ovim dobropitima, njihova međusobna veza sa slobodom religije značajna je.¹²

DANAŠNJA REALNOST U VEĆINSKIM MUSLIMANSKIM ZEMLJAMA

Nažalost, sloboda religije, kakva je opisana u članu 18 Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, rijetko se vidi u mnogim ve-

9 „Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu“, usvojena na Konferenciji ministara vanjskih poslova zemalja članica OIC-a, Kairo, 1990, dostupno na: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6b3822c.html>.

10 Sejjid Kutb, *Fi zilal el-Kur'an* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1996), 1, str. 291.

11 Vidi: B. J. Grim, „God's Economy: Religious Freedom and Socio-Economic Well-being“, u *Religious Freedom in the World*, P. Marshal (ur.) (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2008), dostupno na: <http://crf.hudson.org/articledocs/GodsEconomy.doc>.

12 Vidi: Grim, „God's Economy: Religious Freedom and Socio-Economic Wellbeing“.

činskim muslimanskim zemljama; mnoge od njih ovu slobodu ograničavaju u približnoj mjeri u kojoj to čine Kina, Rusija, Sjeverna Koreja, Mijanmar/Burma i nekoliko drugih zemalja.¹³ Neke većinske muslimanske zemlje nameću teške kazne muslimanima kriminalizirajući djela koja njihove religijske institucije smatraju bogohuljenjem, herezom, otpadništвом, па čak i kritikom vladajuće dogme. U takvим zemljama i nemuslimani se suočavaju s nizom ograničenja u pogledу prozelitizma; zabranom posjedovanja ili uvoza religijskih materijala, što može dovesti do toga da se konfiskuju lični religijski predmeti; ograničenjem javnog prakticiranja nemuslimanskih religija; postavljanjem strogih granica izgradnji ili obnovi nemuslimanskih bogomolja; vladinim nadzorom religijskih aktivnosti; upadima na privatna bogosluženja; a, ponekad, i uznemiravanjem, pa čak i hapšenjem nemuslimanskih vjerskih lidera ili vjernika. Sve se ovo dešava uprkos tradiciji muslimanskih društava koja je historijski težila iznimnoj otvorenosti i toleranciji prema nemuslimanima.¹⁴

Mnogi muslimani teško prihvataju moderno tumačenje slobode religije, kakvo je iskazano u članu 18 UDHR-a (Univerzalna deklaracija o ljudskim pravima), koje obuhvata slobodu da se promijeni religija, a zbog uvjerenja da islam zabranjuje otpadništvo (*ridda*) i kažnjava ga smrću. Bez obzira na to, na državnom nivou, većina većinskih muslimanskih zemalja ratificirala je Međunarodni pakt o građanskim i političkim pravima, koji ima svoj član 18 o religijskim slobodama:

Svako ima pravo na slobodu mišljenja, savjesti i religije. Ovo pravo uključuje slobodu da se ostane pri svojoj religiji ili svojim uvjerenjima ili prihvate druga, po svom izboru.

13 Theodore Malloch, „Free to choose: Economics and religion“ (rad sa Konferencije o svjetskim trendovima u slobodi religije) (World Trends in Religious Freedom Conference, Hudson Institute, 9. jul 2007), dostupno na: <http://crf.hudson.org/articledocs/FreetoChoose.doc>, str. 1.

14 Baig, „On Religious Tolerance“.

Reagirajući na problem prihvatanja slobode promjene religije, nekoliko većinskih muslimanskih zemalja koje su ratificirale ovaj dokument ogradilo se od ovog člana, izjavom da je on u sukobu s njihovim shvatanjem islama i šerijata. Izjava o suzdržanosti Bahreina prema ovom članu sadrži i uslov „ukoliko ni na koji način ne utječe na propise islamskog šerijata“¹⁵ a Pakistana da se ove „(...) odredbe (...) imaju primjenjivati u mjeri u kojoj neće proturjetiti odredbama Ustava Pakistana i šerijatskim propisima“¹⁶.

Bez obzira na ove ografe, muslimani su učestvovali i nastavljaju s učešćem u debatama o ljudskim pravima na međunarodnom nivou, među kojima su i debate o slobodi religije. Naprimjer, tokom debate o Nacrtu člana 18 UDHR-a, a prije njegovog usvajanja 1948, kršćanski delegat iz Libana insistirao je da se u član unese fraza kojom se potvrđuje sloboda čovjeka da promjeni religiju. Pakistanski delegat Ahmadi nije vido problem u tome. Međutim, saudijski delegat iznio je prigovor na osnovu toga što ta fraza vrijeđa islamske principe.¹⁷

OSJETLJIVO PITANJE OTPADNIŠTVA

Mnogi savremeni muslimani vjeruju da je stav o otpadništvu od vjere i s njim povezana kazna jedan od temeljnih aspekata islama koji se ne može mijenjati. Ti muslimani smatraju da zagovarati

15 Bahrein je, nakon što je pristupio paktu 20. septembra 2006, Generalnom sekretaru UN-a 4. decembra 2006. iznio rezerviranost u vezi sa ovim članom. Vidi: „United Nations Treaty Collection, Status of Ratifications: International Covenant on Civil and Political Rightst (2011)“, http://treaties.un.org/pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&clang=_en.

16 „United Nations Treaty Collection, Status of Ratifications: International Covenant on Civil and Political Rightst (2011)“.

17 Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview Press, 1991), 164. Vidjeti i diskusiju u Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1999), str. 24-25.

bilo kakve religijske slobode znači biti protiv islama, šerijata i temeljnih muslimanskih vrijednosti.

S obzirom na osjetljivost ovog pitanja, u muslimanskim društvima muslimanski učenjaci koji pišu o otpadništvu i zagovaraju slobodu religije često se suočavaju s problemima. Kada je šejh Taha Džabir el-Alvani, naprimjer, završio svoje djelo *U vjeru nema prisile* (*La ikrahe fi ed-din*), neke njegove kolege iz Međunarodnog instituta za islamsku misao savjetovale su ga da ga ne objavljuje. Kako je on u to vrijeme bio predsjednik Instituta, upozorili su ga da bi knjiga mogla imati ozbiljne negativne posljedice, kako po Institut, tako i na to kako će je drugi muslimani doživjeti. Poslušavši njihov savjet, objavio je knjigu tek kad mu se mandat završio.¹⁸ Iako je on poznati tradicionalno obrazovani učenjak, vrlo poštovan zbog svog poznavanja islamske jurisprudencije, koji je u to vrijeme živio u Sjedinjenim Državama, el-Alvani je bio potpuno svjestan kakve bi negativne reakcije moglo izazvati ovo konkretno tradicionalno gledište.

Ne čudi što su izazovi muslimanima u većinskim muslimanskim zemljama čak i veći. Nakon što se Salman Taseer, tadašnji guverner pakistanske pokrajine Pendžab, suprotstavio zakonu ove zemlje o bogohuljenju, a koji, što se tiče optuženih muslimana, ima ulogu zakona o otpadništvu, u januaru 2011. ubio ga je njegov tjelohranitelj.¹⁹ U Pakistanu su mnogi hvalili ubicu zbog toga što je „ustao u odbranu islama“. Izdavane su fetve kojima je Taseer osuđivan, a njegovom ubici pružana podrška.

Publikacije kritične prema propisima o otpadništvu lahko mogu biti zabranjene. Moja knjiga (koju sam napisao s Hassandom Saeedom) *Sloboda religije, otpadništvo i islam* zabranjena je 2008. na Maldivima. I opet, ovo je pokazatelj onih posljedica s kojima se suočavaju muslimani koji žele preispitati *status quo* propisa o otpadništvu.

18 Taha Džabir el-Alvani, *La ikrahe fi ed-din*, 2. izd. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006), str. 12.

19 Vidi medijske izvještaje, npr. „Death Sentence for Killer of Pakistani Governor“, *ABC News* (1. oktobar 2011).

TUMAČENJE OTPADNIŠTVA OD VJERE

U klasičnom islamskom pravu, apostaza (otpadništvo od vjere) znači 'vratiti se iz islama u nevjerovanje', bilo to svjesnom namjermom, što je djelo koje izopćuje nekog iz islama, ili nekim iskazom, bio on u obliku ismijavanja, odbijanja ili ubjedjenja.²⁰ Klasično islamsko pravo daje mnoge definicije otpadništva, među kojima²¹ su i one koje ga definiraju kao poricanje postojanja Boga ili Njegovih atributa; poricanje određenog poslanika ili da je on pravi vjerojtesnik; osporavanje nekog od temelja religije, naprimjer da postoji pet obaveznih dnevnih namaza (*salat*); proglašavanje zabranjenim (*haram*) onog što je nedvojbeno dopušteno (*halal*) i obratno ili obožavanje idola.²² Iako su ove definicije jasne u pogledu čovjekove namjere, ipak se mnoge izjave i mnoga djela koja nisu tako jasna koriste da se neki musliman optuži za otpadništvo.

Kur'an o otpadništvu govori nekoliko puta, ali ne daje konkretnu kaznu na ovom svijetu. Umjesto toga, nagovještava tešku kaznu na onom svijetu. Neki hadisi, međutim, spominju i konkretno određuju smrtnu kaznu. Osim toga, rani sunijski i šiijski pravnici, generalno, slažu se u tome šta otpadništvo općenito podrazumijeva i da ga treba kazniti smrću.

KLJUČNI TEKSTUALNI IZAZOVI

Bez obzira na dugovječno tradicionalno gledište, danas ima nekoliko učenjaka, među kojima sam i sâm, koji tvrde da se moraju

20 Abd er-Rahman el-Džaziri, *Min kitab el-fikh 'ala el-mezahib el-erbe'a* (Bejrut: Dar el-Fikr, n.d.), 5, str. 422-423; Vahba ez-Zuhajli, *el-Fikh el-islami ve edilletuhu* (Damask: Dar el-fikr, 1997), 6, str. 184; Ebu Bekr el-Džeza'iri, *Minhadž el-muslim* (Kairo: Mektebat el-kulijjet el-azharijja, 1979), str. 535.

21 Zuhajli, *el-Fikh el-islami*, 6:183; el-Džeza'iri, *Minhadž el-muslim*, str. 535; el-Džaziri, *Min kitab el-fikh*, str. 5:422-27.

22 Ibn Hazm, Ebu Muhammed Ali ibn Ahmed ibn Sa'id, *el-Muhalla*, Ahmed Muhammed Šakir (ur.) (Kairo: Mektebe dar et-Turas, n.d.), 11, str. 408-416.

preispitati propisi o otpadništvu od vjere koji zahtijevaju smrtnu kaznu. Uz mnoštvo dokaza za ovo gledište, ovaj rad se fokusira na tri: (a) kur'ansku šutnju, (b) pouzdane hadiske tekstove i pitanja i (c) probleme s tvrdnjom da se ova kazna zasniva na konsenzusu.

Kur'anska šutnja

Kur'an nedvosmisleno osuđuje otpadništvo od vjere, ali ne određuje kaznu za to na ovom svijetu. Otpadništvo je spomenuto u nekoliko ajeta (npr. 2:217, 5:54 i 16:106); međutim nijedan od njih ne propisuje kaznu za njega u ovom životu, bez obzira na to što se otpadnici osuđuju i vrlo strogo i nedvojbeno.²³

S. A. Rahman, bivši predsjednik Vrhovnog suda Pakistana, u svom izvrsnom djelu *Kažnjavanje otpadništva u islamu*, ukazuje na ovu kur'ansku šutnju, bez obzira na činjenicu da Kur'an otpadništvo spominje bar dvadeset puta.²⁴ S tim se slaže Selim el-Awa, poznati egipatski pravnik koji poduze diskutira o otpadništvu; on navodi i ovu šutnju i kaže da su dokazi sadržani u sunnemu otvoreni za tumačenje.²⁵ Mahmud Shaltut analizira relevantne kur'anske dokaze i zaključuje da otpadništvo od vjere ne nosi kaznu na ovom svijetu, zato što govori samo o kažnjavanju u budućem životu, na onom svijetu.²⁶

Osim toga, u ajetima kao što su 2:217 i 3:86-97 jasno se predočava prirodna smrt otpadnika.²⁷ Sljedeći odlomci daju jak argument protiv smrtne kazne za otpadništvo:

23 Turgut Subasi, „The Apostasy Question in the Context of Anglo-Ottoman Relations, 1843-44“, *Middle Eastern Studies*, 38:2 (2002), 2 (gdje citira Zwemera, S. M., *The Law of Apostasy in Islam* [London: Marshall Brothers, 1924]).

24 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (United Kingdom: The Islamic Texts Society, 1997), str. 91.

25 Mohamed Selim El-Awa, *Punishment in Islamic Law* (Indianapolis: American Trust Publications, 1982), str. 54-55.

26 Kamali, *Freedom of Expression*, str. 91, gdje citira Šeltuta: Mahmud Šeltut, *el-Islam: Akida ve šeri'a* (Kuvajt: Matabi' dar el-Kelam, n.d.), str. 292-293; Numan Abd Razik es-Samara'i, *Ahkam el-murteedd fi eš-šeri'a el-islamije* (Bejrut: Dar el-arabijje, 1968), str. 114.

27 Rudolph Peters i Gert J. de Vries, „Apostasy in Islam“, *Die Welt des Islams*, 17:1 (1976-1977), str. 14.

Onima koji vjeruju, pa ne vjeruju, pa ponovo užvjeruju, pa opet ne vjeruju i još pojačaju svoje nevjerstvo – Bog neće nikada oprostiti niti ih uputiti na pravi put (Kur'an, 4:137).

Posljedice su jasne. Ne bi se tekst bavio izgledima ponavljanog vjerovanja i nevjerovanja, da je već za prvi čin propisana kazna bila smrt.

Hadiski tekstovi i pitanje pouzdanosti

S obzirom na to da je Kur'an najvažniji i najautoritativniji islamski tekst, značajna je činjenica da on ničim ne podupire smrtnu kaznu, bez obzira na to što govori o otpadništvu. Dokazi koji podržavaju takvu kaznu moraju se, dakle, tražiti drugdje. Pravnici ih obično nalaze u hadiskom korpusu, koji sadrži hadis: „Ko promijeni vjeru, ubijte ga!“²⁸ i nekoliko sličnih tekstova. Neki od ovih tekstova nalaze se u onim hadiskim zbirkama koje sunije smatraju vjerodostojnim, kao što su el-Buharijeva (u. 870) i Muslimova (u. 875). Mnoge sa-vremene sunije obično ne dozvoljavaju da se autentičnost ovih hadisa dovodi u pitanje, iako su neki učenjaci iz prošlosti i neki današnji preispitivali vjerodostojnost barem nekih od tih hadisa.

Na sljedećim stranama, predstavit ću nekoliko argumenata u vezi s hadisima, argumenata koje su iznijeli učenjaci koji zagovaraju slobodu religije kakva je iskazana u članu 18 Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima, posebno u vezi sa smrtnom kaznom za otpadništvo od vjere.

Čini se da hadisi koji podržavaju takvu jednu kaznu i koji se pripisuju Poslaniku protivrječe mnogim kur'anskim ajetima o vjerskim slobodama. Kur'an posebno jasno kaže da je sloboda vjere individualna i lična i da ljudi mogu birati da li će ići Božijim putem ili ne. Što je vrlo važno, on jasno zabranjuje bilo kakvu prisilu u pitanjima vjere. Neki muslimanski učenjaci, među kojima su

28 Ebu el-Abbas Šihabuddin Ahmed el-Kastallani, *Iršad es-sari ila šerh Sahih el-Buhari* (Beirut: Dar el-fikr, 1990), 14, str. 396.

i mnogi klasični pravnici, tvrde da su ovi ajeti koji zagovaraju religijske slobode – „derogirani“. Međutim, skoro stotinu ajeta općenito podupire vjerske slobode. Kako dva ili tri ajeta, koji mogu i ne moraju biti relevantni za dati problem, ili mali broj hadisa (kakav je: „Ko promijeni svoju vjeru, ubijte ga!“) mogu derogirati tako veliki broj ajeta? Argument derogacije teško se drži i, po mom mišljenju, naglasak mora biti na općem pouzdanju u ajete koji podupiru religijske slobode, individualne izbore i odsustvo prisile.

Hadisi koji se često citiraju u korist smrtne kazne problematični su i u drugom smislu. Naprimjer, hadis: „Ko promijeni svoju vjeru, ubijte ga“ posebno je uopćen i dvosmislen. Ako se ovaj hadis uzme doslovno, svako ko se preobradi iz neke religije u drugu može biti ubijen, pa tako i kršćanin koji konvertira u islam. Očigledno je da je takvo jedno gledište besmisленo.

Klasični pravnici učestalo se susreću s takvim nejasnoćama u kur'anskom i hadiskom tekstu; često svjesno zanemare neke tekstove, a istaknu druge, te ih interpretiraju i reinterpretiraju. Ta neodređenost omogućuje im da tumače tekstove na poseban način i tako prošire islamsko pravo izvan samih tekstova ili suze djelokrug značenja određenih tekstova.

Istaknuti pravnici, među kojima su Ebu Hanifa, Malik i Šafi'i, ponekad su, u donošenju pravnih odluka, morali zanemariti određene tekstove i osloniti se na druge. Posljedica toga je da su se određeni nejasni tekstovi morali razjasniti ili interpretirati,²⁹ a drugi opći tekstovi partikularizirati. Pojam tekstualne neodređenosti bio je od središnje važnosti u razvoju islamskog prava. Zapravo, neka od najranijih djela jurisprudencije, kao što je Šafi'ijeva *Risala*, široko se oslanjanju na nju. To važi za njegovu analizu *bejana* (što se grubo prevodi kao „razjašnjavanje značenja“ suštine kur'anske poruke³⁰) i

29 Vidi relevantni dio u Muhammed Baltadži, *,Menahidž et-tešri' el-islami fī el-karn es-sani el-hidžri* (Kairo: Dar es-salam, 2004).

30 Imam Muhammad ibn Idris Al-Shafi'i, *Al-Risala fi Usul al-Fiqh*, [eš-Šafi'i], Imam Muhammed ibn Idris, *er-Risala fi usul el-fikh* (Rasprava o temeljima islamske jurisprudencije), preveo na engleski Majid Khadduri], (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2008), str. 67.

metodoloških saznanja koja iznosi. Islamska pravna tradicija daje alate da se ovakva pitanja obrađuju. Međutim, iako su oni korisni, neki savremeni muslimanski učenjaci tvrde da ih moramo još više usavršiti. To je jedno područje u kojem savremeni muslimanski učenjaci mogu mnogo doprinijeti.

Iako su hadisi suštinski važan dio islamske tradicije, mora im se pristupati pažljivo i uz određeni nivo opreza. Iako su nam skupljači i učenjaci hadisa iznijeli rezultate svog rada u određivanju vjerodostojnosti i pouzdanosti ovih predaja, možda bi današnji muslimani i sami morali to nadograditi te dalje razvijati ideje i usavršavati metodološke alate. U nekim slučajevima, pitanja o davno prihvaćenoj vjerodostojnosti nekih hadisa moraju se iznova postaviti. Naprimjer, iako hadis: „Ko promijeni svoju vjeru, ubijte ga“ postoji u el-Buharijevoj zbirci, postavljaju se pitanja o pouzdanosti nekih ljudi u lancu njegovog prenošenja, barem u najboljoj njegovoj verziji. To je ona koju Abdullahu ibn Abbasu (u. 687), Poslanikovom amidžiću, pripisuje njegov rob i učenik Ikrima (u. 723), iako se čini da ga je najviše širio Ejjub es-Sahtijani (u. 749), jedan od Ikriminih učenika iz 2. stoljeća islama.³¹

U hadiskoj nauci, uloga Ikrima kao važnog izvora izaziva određene sumnje. Neki ugledni stariji učenjaci, koji su bili njegovi savremenici, smatraju ga lažovom. Naprimjer, Ali ibn Abdullah ibn Abbas, sin Ibn Abbasov, kojem Ikrima pripisuje hadis, optužuje Ikrimu da je lagao o njegovom ocu. Slično, Sa'id ibn Džubejr nenaklono gleda na Ikrimu, budući da je Said ibn el-Musejeb, navodno, rekao svom robu: „Ne govori o meni laži kao što ih Ikrima govori o Ibn Abbasu.“³² Iako el-Buhari prihvata hadise koje prenosi Ikrima, Muslim, drugi jednako važan hadiski učenjak, ne prihvata ga. Stoga, postoje dokazi koji ukazuju na Ikrimu kao na ne-pouzdanog prenosioča, pa se i ovaj hadis dovodi u pitanje. Nesumnjivo, ovaj hadis ima nekoliko verzija, ali se mnogo smatraju

31 El-Alvani, *La ikrahe*, str. 123.

32 El-Alvani, *La ikrahe*, str. 127.

„slabima“.³³ Drugim riječima, postoji velika sumnja u autentičnost ovog hadisa, vrlo često citiranog kao dokaz za smrtnu kaznu za otpadništvo, barem njegove najbolje verzije. El-Alvanijevo istraživanje ovog hadisa i njegovih različitih verzija posebno je korisno u tom pogledu.³⁴

Drugi problem je što ovaj hadis (kao izreka koja se pripisuje Poslaniku), koji se koristi da podupre kažnjivost otpadništva, protivrječi *stvarnoj praksi* poslanika Muhammeda. Otpadništvo od vjere ili preobraćenje u drugu vjeru iz islama postojali su i u Poslanikovo vrijeme. Zapravo, nekoliko muslimana odbacilo je islam odmah nakon Poslanikovog čuvenog „noćnog putovanja“ u Jerusalēm (poznatog kao *isra*) a potom i uzdignuća u nebo (poznatog kao *mir'adž*): oni su se pitali kako je Poslanik mogao za jednu noć otici u Jerusalēm i vratiti se u Mekku, kada je takvo putovanje zahtjevalo nekoliko nedjelja. Isto tako, neki muslimani koji su, onda kada im je progon u Mekki postao nepodnošljiv, migrirali u Abesiju postali su kršćani.³⁵ Kur'an ukazuje na hipokriziju (*nifak*) i hipokrite, licemjere (*munafikun*) u Medini koji su bili, iz praktičnih razloga, otpadnici. Zanimljivo je da nijedan od njih nije pogubljen. Nema dokaza koji ukazuju na to da je Poslanik i razmišljao o takvoj kazni ili, što je važnije, da je naredio da se ona izvrši nad onima koji su jednostavno promijenili svoju vjeru.

Čak i ako pretpostavimo da su hadis: „Ko promijeni svoju vjeru, ubijte ga“ i drugi slični hadisi pouzdani i vjerodostojni, mora se razumjeti *kontekst* u kojem je Poslanik ovo mogao izreći. Zasigurno neki savremeni muslimanski učenjaci energično prigovaraju „kontekstu“ u tumačenju kur'anskih ili hadiskih tekstova, tvrdeći da se naredbe teksta moraju doslovno slijediti.³⁶ Drugi tvrde da je razumijevanje „konteksta“ od suštinske važnosti za adekvatno

33 El-Alvani, *La ikrahe*, str. 127.

34 El-Alvani, *La ikrahe*, str. 123-139.

35 El-Alvani, *La ikrahe*, str. 101-104.

36 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Abingdon: Routledge, 2006), str. 116-125.

tumačenje. Takve debate, naravno, nisu ništa novo. Klasični komentatori Kur'ana, naprimjer, obrađuju kontekst na donekle ograničen način, npr. kroz povode objave (*esbab en-nuzul*). Jednako ograničeni pokušaji pravljeni su i u vezi s hadiskom literaturom. Iako pravnici u nekoj mjeru razmatraju „kontekst“, njihovo je shvatanje često ograničeno. Moderne debate o kontekstu, uključujući i društveno-historijski kontekst, usporedivo su sofisticiranije i vjerovatno će, u budućnosti, imati značajniji utjecaj na tumačenje tekstova kao što je hadis o kojem govorimo.

El-Alvani primjećuje da je hadis: „Ko promijeni svoju religiju, ubijte ga“, ako i jeste autentičan, vjerovatno povezan s nizom zavjera protiv muslimana iz tog vremena. Naprimjer, neki priпадnici naroda Knjige u Medini su podsticali muslimane da se vrate svojim prijašnjim religijama, kako bi potkopali temelje nove zajednice. On kaže da su ovi otpadnici i zavjere u kojima su učestvovali stvorili specifičan kontekst za takav jedan iskaz.³⁷

Iako je ovo objašnjenje moguće, kontekst u kojem su živjeli Poslanik i muslimani trebao bi se, također, razmatrati. Muslimani su uglavnom bili locirani u Medini, a Poslanik je nastojao osnovati prvu muslimansku zajednicu, uprkos različitim unutrašnjim i vanjskim prijetnjama njenom postojanju. Prema Poslanku, ljudi su se dijelili na dvije grupe: (a) muslimane i njihove saveznike među narodima Knjige i (b) njihove neprijatelje, koji su, uglavnom, bili van Medine. S obzirom na to da je ova podjela bila zasnovana prvenstveno na religijskom identitetu, od muslimana koji bi se vratili religiji „neprijatelja“ traženo je da napuste zajednicu i pridruže se neprijatelju. Konverzija ne bi ostavila mnogo prostora u kojem bi bivši muslimani mogli živjeti i raditi kao normalni članovi zajednice, zato što je u to vrijeme religijski identitet bio čvrsto povezan s političkim identitetom čovjeka. S obzirom na stanje rata, otpadnik bi, također, morao podići oružje na muslimane i boriti se protiv njih. Ako je to tako, onda bi, na

37 El-Alvani, *La ikrahe*, str. 118.

osnovu normi tog vremena, ubijanje neprijateljskog vojnika bilo savršeno legitimno. Ako je Poslanik podsticao ubijanje otpadnika, onda je taj iskaz morao biti izrečen u takvom kontekstu.

Jedan hadis koji se pripisuje Poslaniku i, također, smatra vjerodostojnim direktno se povezuje s ovom podjelom zajednice. On govori o onima koji napuste svoju vjeru i odvoje se od svoje zajednice.

Ne smije se proljevati krv muslimana koji svjedoči da nema boga osim Allaha i da sam ja Allahov vjerovjesnik, osim u trima slučajevima: glava za glavu; kad osoba u braku počini blud i kad se neko odmetne od vjere i *napusti zajednicu muslimana* [kurziv A. S.].³⁸

Zapravo, u diskusijama o ovom hadisu, o otpadništvu od vjere i o smrtnoj kazni, neki su pravnici identificirali blisku vezu između napuštanja islama i borbe protiv zajednice. Naprimjer, el-Maverdi raspravlja o otpadništvu u kontekstu borbe protiv pobunjenika.³⁹ Hanefijski pravnik Sarahsi (u. 1096), također, tvrdi da žene otpadnice od vjere ne treba kažnjavati smrtnom kaznom, zato što one ne mogu uzeti oružje i boriti se protiv zajednice.⁴⁰

Međutim, u naše vrijeme kontekst se značajno promijenio, budući da u modernim nacionalnim državama nema potrebe povezivati nečiji religijski identitet s njegovim političkim identitetom. U multireligijskim društvima, kao što su Sjedinjene Države, ljudi različitih vjera mogu živjeti jedni uz druge i biti građani bez obzira na religijsku pripadnost. S obzirom na to da Ustav jamči religijske slobode, konverzija je lahka i nije ekvivalent odbacivanju državljanstva.

38 Bukhari, *Sahih al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari*, Muhammad Muhsin Khan (arapsko-engleski prijevod), rev. izd. (Ankara: Hilal Yayınlari, 1976), 1012. Vidjeti i Abdullah Saeed i Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (Aldershot, UK: Ashgate Publishing, 2004), str. 54.

39 Al-Mawardi, *The Ordinances of Government*, Wafaa h. Wahba (prev.) (Reading, UK: Garnet Publishing, 1996), str. 60-71.

40 Muhammed ibn Ahmed es-Sarahsi, *el-Mebsut* (Bejrut: Dar el-Me'arifa, n.d.), 10, str. 109.

Problematičnost tvrdnje da se smrtna kazna zasniva na konsenzusu

Drugi važan argument jeste navodni konsenzus muslimanskih pravnika (*idžma*) o smrtnoj kazni.⁴¹ Uvjerenje je da ako takav konsenzus postoji, onda savremeni muslimani nemaju ovlasti da ga osporavaju. U pobijanju ovog argumenta mogu se uočiti tri stvari.

Prvo, ne postoji konsenzus učenjaka ni o tome šta, zapravo, čini „konsenzus“. Muslimanski pravnici predložili su mnoge zamisli o konsenzusu i kako ga postići. Neki misle da se autoritativnim imama smatrati samo konsenzus ashaba, drugi misle da je to konsenzus učenjaka, a treći da je to konsenzus cijele muslimanske zajednice. Druga, s ovim povezana pitanja, kao što su kada i kako se konsenzus postiže, također su predmet žučnih rasprava i debata.

Drugo, čak i ako neko prihvati da se konsenzus ne može osporiti, da oko „konsenzusa“ postoji konsenzus – nema konsenzusa oko smrte kazne za otpadništvo. Čak se ni ashabi nisu slagali u tome. Omera ibn el-Hattaba obavijestili su, barem jednom, da je neki pokrajinski namjesnik dao pogubiti jednog ili više otpadnika. On nije odobravao ova pogubljenja; zapravo, rekao je da je prestupnika trebalo nahraniti i zatvoriti, u nadi da bi se mogao vratiti islamu.⁴² Omer ne kaže da je namjesnik primijenio kaznu koju je odredio Bog ili naredio Poslanik, nego se ograjuje od onog što je namjesnik učinio. Slično, dva važna učenjaka, Ibrahim en-Neha'i (u. 726) i Sufjan es-Sevri (u. 778), također su zagovarali stav da otpadnika treba podsticati da se zauvijek vrati islamu. To ukazuje na činjenicu da oni za otpadništvo nisu imali na umu nikakvu ovozemaljsku kaznu, a zasigurno ne smrtnu.⁴³

Treće, nema saglasnosti o tome da li je, po islamskom pravu, smrtna kazna propisana (*hadd*) ili je diskreciona (*te'zir*). Iako neki smatraju da je ta kazna *hadd*, drugi vjeruju da je treba prepustiti

41 Vidi relevantne odlomke u Baltadži, *Menahidž et-tešri' el-islami*.

42 Vidi diskusiju u Mahmoud Ayoub, „Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam“, *Islamochristian = IslamiyatMasihiyat*, 20 (1994), str. 75-91.

43 Kamali, *Freedom of Expression*, str. 91.

slobodnoj procjeni, nahodenju vladara.⁴⁴ Ovi stavovi ukazuju na to da ne postoji konsenzus o otpadništvu od vjere, čak ni u pogledu prirode kazne. Također se postavlja pitanje zašto je pravnici tako zdušno podržavaju, s obzirom na to da se ne spominje u kur'anskem tekstu, da nema jaku osnovu u Poslanikovoj stvarnoj praksi i da postoje problemi s hadisima koji je podupiru.

UTJECAJ DRUŠTVENO-POLITIČKOG KONTEKSTA

U ovoj fazi, važno je vratiti se na pitanje konteksta u kojem su pravnici prvih triju stoljeća islama djelovali. Smrtna kazna je, očigledno, uobičajena u ranom islamskom periodu, nakon 660, kada je umro posljednji od četverice političkih Poslanikovih nasljednika. Posebno se uočava njena primjena pod vlasti Muavije ibn Ebi Sufjana (u. 680), Jezida ibn Muavije (u. 683) i Abdul Malika ibn Mervana (u. 705). Zapravo, pod njihovom vlasti je smrtna kazna za politički zločin bila skoro norma. Naprimjer, kada je 694. Abdul Malik poslao el-Hadžadža ibn Jusufa (u. 714) da kao namjesnik umiri pobunjene Iračane, koji su rovarili protiv države i koji su osporavali Abdul Malikovu vlast, el-Hadžadž je otiašao u džamiju, okupio stanovnike Kufe i rekao im:

Ovdje vidim mnogo turbana i brada – uskoro će biti natopljene krvlju. Mnoge glave s ovog skupa uskoro će odletjeti. Emir el-muminin Abdul Malik prebrao je po svom tobolcu, odabrao najčvršću i najubitačniju strijelu i uperio na vas, hoću reći: mene je odabrao za vašeg vladara. Ja ću izlijeciti sve vaše boljke i neposluh i sasvim vas popraviti.⁴⁵

Ova prijetnja, da će poubijati antidržavne huškače i protivnike halifine vlasti, bila je upućena svim muslimanima, uključujući

44 Saeed i Saeed, *Freedom*, 56 (gdje se citira al-Džaziri, *Min kitab el-fikh*, 5, str. 8).

45 Akbar Shah Najeebabadi, *History of Islam* (Rijad: Dar es-salam, 2001), 2, str. 154.

vjerske učenjake i pobožne ljude. Osim toga, u brojnim predajama opisuju se krvoprolića počinjena odmah nakon uspona Abasija na vlast i tokom njihove vladavne, sredinom 8. stoljeća.

Ovo je bio i period tokom kojeg se oblikovalo islamsko pravo, skupljali hadisi i razvijale islamske discipline. Pravnici su istraživali principe prava i načine njihove razrade. Sve ove promjene dešavale su se u okruženju u kojem je smrtna kazna za politički zločin bila uobičajena: često bi je naredio sâm vladar, bez angažmana sudije, tj. kadije (*kadi*).⁴⁶ Ovi pravnici smatrali su savršeno logičnim prihvatići opći etos svog vremena. Naravno, bili su ozbiljno zabrinuti zbog ubijanja ljudi zbog političkih prestopa, međutim smatrali su da je prirodno zauzeti odlučan stav prema problemima kao što je otpadništvo – koje su gledali i kao religijski i kao politički zločin – te izvršiti smrtnu kaznu.

Ovo je i period tokom kojeg su muslimani razvili ideju da je islam nadmoćan u odnosu na druge religije, što je ideja posebno uočljiva u uvjerenjima koja su nastala tokom 4., 5. i 6. stoljeća islama. Učenjaci su uviđali potrebu da se jasno odvoje muslimani od nemuslimana (uključujući i narode Knjige) i istakne nadmoć islama. To je, čini se, dovelo do logike po kojoj svako osporavanje nadmoćnosti islama, npr. kroz otpadništvo, dovodi do nepoštivanja muslimana i mora se, stoga, kazniti smrću.

POTVRDA RELIGIJSKIH SLOBODA U ISLAMSKOJ TRADICIJI

Preispitivanje smrtne kazne trebalo bi početi onim što Kur'an zaista kaže: Ljudi imaju pravo izbora u pitanjima vjere. Primjeri su:

46 Saeed i Saeed, *Freedom*, str. 67.

Istina je od tvoga Gospodara: a ko hoće, nek' vjeruje, ko neće, nek' ne vjeruje (18:29)

i

Ko izabere ići pravom stazom, za svoje dobro je njom krenuo; ko zastrani, protiv sebe je krenuo; a niko breme onog drugog nositi neće (17:15).

Ovi ajeti potvrđuju da je ovdje odgovornost lična i pojedinačna, nasuprot onoj u nekoj grupi, zajednici ili državnim stvarima.

Prema Kur'anu, svako će stati sam pred Boga na Sudnji dan, dan kada će se svako samo sobom baviti. Kur'an čak podsjeća Poslanika da ni on nije odgovoran za odluke drugih:

Meni – moja, a vama – vaša djela; vi nećete odgovarati za ono što ja radim, a ja neću odgovarati za ono što vi radite. (10:41).

Prisilna konverzija, stoga, protivrječi kur'anskom shvatanju ličnih sloboda. Kur'anski ajeti: *U vjeru nema prisile i Ko hoće da vjeruje, nek' vjeruje* – poriču i samu ideju prisile.

Jaki historijski dokazi također podupiru toleranciju religijskih i teoloških razlika. Kako smo naveli, historija daje mnoge primjere muslimana koji su odbili slijediti dogmu i nemuslimana koji su odbili primiti islam. Po svemu sudeći, muslimani su općenito ove ljude ostavljali na miru i tolerirali ih. Što je važnije, malo je dokaza u korist tvrdnji da su, u prošlosti, muslimanske vlasti u velikoj mjeri razmatrale ili izvršavale smrtnu kaznu za otpadništvo, bez obzira na činjenicu da je otpadništva uvijek bilo. Postoji vrlo malo poznatih slučajeva navodnog otpadništva (npr. slučaj mistika Mensura el-Halladža [u. 922] i mogulskog emira Dare Šukaha [u. 1659]). Često se može vidjeti da su u osnovi takvih slučajeva politički interesni i da je etiketa „otpadništva“ stavljena da opravda ubistvo. Suštinska briga mnogih muslimanskih vlasti bila je osigurati stabilnost i sigurno upravljati svojim stanovništvom pa su u to vrijeme koristili propise o otpadništvu da uklone neke ljude zbog toga što si ih smatrali prijetnjom ovim ciljevima, a ne zbog njihovog navodnog otpadništva.

ZAKLJUČAK

S obzirom na poteškoće u vezi s pitanjem značenja, vjerodostojnosti i konteksta tekstova o kojima diskutiramo, kada čitamo i tumačimo tekstove koji utječu na naše shvatanje religijskih sloboda, važno je uzeti u obzir određene faktore i principe.

Prvo, viši ciljevi šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) možda se trebaju redefinirati i preraditi da odgovaraju našem savremenom kontekstu. Zapravo, kako je zaštita religije jedan od tih ciljeva, ovaj bi koncept, zapravo, trebalo proširiti tako da obuhvati shvatanja religijskih sloboda koja se uklapaju u savremena očekivanja. Drugo, postoji potreba da se sačuva jasno značenje hijerarhije tekstova. Kur'an mora biti prvi autoritet, slijedi hadiska literatura, a ne obratno. Treće, jezičke analize tekstova daju polazište za tumačenje njihovih značenja, ali to ne smije biti kraj procesa. Mnogi pravnici i učenjaci analizirali su glavne tekstove samo jezički i nisu išli dalje u analizi, što je pristup zbog kojeg su, možda, propustili važne poruke sadržane u tekstu. Nedvojbeno, shvatiti zašto određeni kur'anski i hadiski tekstovi postoje igra važnu ulogu u našem tumačenju tih tekstova. Kada se nastoji odrediti njihovo značenje, mogu se uzeti u obzir širi društveni, historijski, intelektualni i kulturni konteksti u kojima su objavljeni.

Četvrto, postoji potreba da se kritički ocijeni lanac prenošenja određenih hadisa kako bi se odredila njihova pouzdanost. Jednako je važno da predložena značenja tih tekstova imaju smisla, da su logična i da su zasnovana na onome što mi o Poslaniku znamo. Peto, problemi oko konsenzusa traže oprez kada se značenje određuje na temelju bilo kakve tvrdnje o konsenzusu u islamskoj pravnoj tradiciji.

Postoje i mnogi drugi razlozi zašto se propisi o otpadništvu (uključujući i one o smrtnoj kazni) moraju preispitati: kontraproduktivni su i nemaju korisnu religijsku, duhovnu, etičku ili moralnu svrhu; svode vjerovanje i religiju na politički čin, lišen

duhovnosti; gdje god se nametnu, podstiču religijsko licemjerje; ubijaju muslimansku kreativnost te, napokon, omogućuju autoritarnim režimima da održavaju ustrojstvo koje sužava muslimanske intelektualne i političke slobode i njihove sposobnosti da spravljaju o životno važnim islamskim pitanjima, a sve to u ime zaštite islama. Takva ograničenja u sukobu su sa savremenim shvatanjem univerzalnih ljudskih prava i uništavaju ugled i islama i muslimana. Ta su ograničenja protivrječna i ideji slobode religije ukorijenjenoj u Kur'anu, onoj koja je objavljena prije više od 1.400 godina, davno prije Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima.

BIBLIOGRAFIJA

- Alvani, Taha Jabir, al-, *La ikrahe fi ed-din*, 2. izd. (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 2006).
- Australian Broadcasting Corporation, „Death Sentence for Killer of Pakistani Governor“, *ABC News* (1. oktobar 2011).
- Ayoub, Mahmoud, „Religious Freedom and the Law of Apostasy in Islam“, *Islamochristian = IslamiyatMasihiyat*, 20 (1994), str. 75–94.
- Baig, Khalid, „On Religious Tolerance“ (27. april 2001), dostupno na: <http://articles.youngmuslims.ca/outreach-and-invitation/on-religious-tolerance>, pregledano 17. oktobra 2011.
- Baltadži, Muhammad, *Menahidž et-tešri' el-islami fi el-karn es-sani el-hidžri* (Kairo: Dar es-selam, 2004).
- Bukhari, *Sahih al-Bukhari: The Translation of the Meanings of Sahih al-Bukhari*, Muhammad Muhsin Khan (prev.), rev. izd. (Ankara: Hilal Yayınları, 1976).
- El-Awa, Mohamed Selim, *Punishment in Islamic Law* (Indianapolis: American Trust Publication, 1982).
- Friedmann, Yohanan, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relations in the Muslim Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).
- Griffel, Frank, „Toleration and Exclusion: Al-Shafi'i and al-Ghazali on the Treatment of Apostates“, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64:3 (2001).
- Grim, B. J., „God's Economy: Religious Freedom and Socio-Economic Wellbeing“, u *Religious Freedom in the World*, P. Marshall (ur.) (Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, 2008), dostupno na: <http://crf.hudson.org/articledocs/GodsEconomy.doc>, pregledano 17. oktobra 2011.

- Humanistic texts, „al-Ma’arri“, (n.d.), dostupno na: http://www.humanistictexts.org/al_ma'arri.htm, pregledano 17. oktobra 2011.
- Ibn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Sa’id, *el-Muhalla*, Ahmad Muhammad Šakir (ur.), vol. 11 (Kairo: Mekteba dar et-turas, n.d.).
- Islamic Conference of Foreign Ministers, *Cairo Declaration on Human Rights in Islam*, [Konferencija ministara vanjskih poslova OIC-a] (Kairo, 1990), dostupno na: <http://www.unhcr.org/refworld/docid/3ae6b3822c.html>, pregledano 17. oktobra 2011.
- Džeza’iri, Ebu Bekr, el-, *Minhadž el-muslim* (Kairo: Mektebat el-kullijet el-azharija, 1979).
- Džeza’iri, Abd er-Rahman, el-, *Min kitab el-fikh ‘ala el-mezahib el-erbe’ā* (Bejrut: Dar el-fikr, n.d.).
- Kamali, Mohammad Hashim, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Berita Publishing, 1994).
- Kastallani, Ebu el-Abbas Šihabuddin Ahmed el-, *Iršad es-sari ila šarh Sahih el-Buhari* (Bejrut: Dar el-fikr, 1990).
- Kohler, Kaufmann i Richard Gottheil, „Apostasy and Apostates from Judaism“, (n.d.), dostupno na: <http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=1654&letter=A#ixzz1b05oQpva>, pregledano 17. oktobra 2011.
- Kutb, Sejjid, *Fi zilal el-Kur'an*, vol. 1 (Kairo: Dar eš-šuruk, 1996).
- Malloch, Theodore, „Free to Choose: Economics and Religion“ (World Trends in Religious Freedom Conference) (Hudson Institute, 9. juli 2007), dostupno na: <http://crf.hudson.org/articledocs/FreetoChoose.doc>, pregledano 17. oktobra 2011.
- Mawardi, al-, *The Ordinances of Government*, Wafaa h. Wahba (prev.) (Reading: Garnet Publishing, 1996).
- Mayer, Ann Elizabeth, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder: Westview Press, 1991).
- Morsink, Johannes, *The Universal Declaration of Human Rights: Origins, Drafting, and Intent* (Philadelphia: Pennsylvania University Press, 1999).
- Najeebabadi, Akbar Shah, *History of Islam*, vol. 2 (Riyadh: Darussalam, 2001).
- Peters, Rudolph i Gert J. J. de Vries, „Apostasy in Islam“, *Die Welt des Islams*, New Series, 17:1/4 (1976–1977).
- Saeed, Abudllah i Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy, and Islam* (Aldershot: Ashgate Publishing, 2004).
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (Abingdon: Routledge, 2006).
- Samara’i, Nu’mān Abd er-Razik, es, *Ahkam el-murteedd fi eš-šeri'a el-islamijje* (Bejrut: Dar el-arebijja, 1968).
- Sarahsi, Muhammed b. Ahmed, es-, *el-Mebsut* (Bejrut: Dar el-me’arifa, n.d.).

Shafi'i, Imam Muhammad ibn Idris, al-, *Al-Risala fi Usul al-Fiqh* [Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence] Majid Khadduri (prev.) (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2008).

Šaltut, Mahmud, *el-Islam: Akida ve šer'ia* (Kuvajt: Matabi' dar el-kelam, n.d.)

Subaşı, Turgut, „The Apostasy Question in the Context of Anglo-Ottoman Relations 1843–44“, *Middle Eastern Studies*, 38:2 (2002).

United Nations General Assembly, „Universal Declaration of Human Rights: Adopted by the UN General Assembly 10. decembra 1948“, dostupno na: <http://www.un.org/en/documents/udhr/>, pregledano 17. oktobra 2011.

United Nations Treaty Collection, „Status of Ratification: International Covenant on Civil and Political Rights“, dostupno na: http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&lang=en, pregledano 17. oktobra 2011.

Zuhejli, Vehba, ez-, *el-Fikh el-islami ve edilletuhu*, vol. 6 (Damask: Dar el-fikr, 1997).

Zwemer, S. M., *The Law of Apostasy in Islam* (London: Marshall Brothers, 1924).

OPĆA DISKUSIJA

- Neki su ljudi prisiljeni da se ponašaju kao otpadnici: *osim ako prisiljen bude, ali mu srce ostane puno vjere* (16:106). *La ikrahe fi ed-din* objavljeno je u sljedećem kontekstu: Nekog su mladića kršćanski trgovci preobratili uljem iz Sirije. Njegov otac pitao je Poslanika hoće li se smatrati odgovornim što to nije spriječio. Hadis o kojem je riječ abasisjska je propaganda protiv alevija i uopće se ne bi smio smatrati hadisom. U alternativnom hadisu navode se samo tri slučaja u kojima je određena smrtna kazna; osim toga, on ne koristi nijedan izraz srodan izrazu *ridda*.
- Pleme Urejna jedan je komplikiran faktor. Jesu li njegovi pripadnici bili ubijeni zbog otpadništva ili zbog rata protiv zajednice (*hiraba*)? El-Buhari ima poglavje o ovom ratu, ali ne i o otpadništvu (*ridda*). Ondje se nalazi i ova predaja: Nekom prilikom je Mu'az ibn Džebel otkrio da je jedan jevrej prvo primio

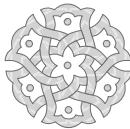
islam, pa odbacio vjeru. Ustrajavao je u tvrdnji da tog čovjeka treba ubiti na licu mjesta. Omer je presudio da mu se daju tri dana da se pokaje, a onda ubije ako to ne učini.

- Šta je naličje slobode religije? Većina od Deset zapovijedi u kršćanstvu jesu religijski propisi koji ograničavaju religijske slobode. Za evanđeliste, sloboda religije znači pravo da se bilo gdje u svijetu propovijeda vlastita vjera.
- Zaffarullah Khan bio je pakistanski predstavnik u debati o Deklaraciji o ljudskim pravima. Jamil Barudi, libanski kršćanin, predstavljaо je Saudijsku Arabiju.
- U jednom svom predavanju u Freibergu, Patricia Crone je rekla da muslimani vole pričati o ovim stvarima [religijske slobode], ali ih još nisu počeli primjenjivati.
- Umjesto što spekuliramo o tome zašto su pravnici prihvatali ovaj hadis, moramo se zapitati šta pokušavaju postići kada ga ugrađuju u svoj *fikh*.
- Kur'an je jasan u pogledu Božije kazne za otpadništvo na Sudnjem danu. Jedino je pitanje da li ljudi trebaju kažnjavati otpadništvo i u ovom životu.
- Omer je tukao jednog alkoholičara, koji se nije kajao i koji se preobratio u kršćanstvo. Kasnije ga je prognao. Taj čovjek se priključio bizantskoj vojsci i Omer se zakleo da više neće izgoniti ljude. Stoga, nema sumnje da je on zastupao smrtnu kaznu protiv izdajnika [a ne otpadnika].
- Imati slobodu preobraćenja u drugu vjeru bolje je nego podsticati licemjerje. Ovaj slučaj desio se u Medini, a Poslanik je nama najbolji uzor.
- I šafijski i malikijski pravnici kažu da je ovaj hadis nejasan, jer se doima kao da se zahtijeva da se ubijaju i kršćani koji su postali muslimani. Moramo se pozvati i na drugi hadis, jer on zaista upućuje na mogućnost ubijanja otpadnika.

- Poslanik je kažnjavao izdaju, a ne otpadništvo.
- Jedna nova knjiga IIIT-a o potvrdi vjerodostojnosti hadisa mogla bi biti vrlo korisna. El-Buhari se fokusira samo na lance prenošenja, koji su u to vrijeme i bili od primarnog interesa.
- Historijski, hadisi su bili periferni u odnosu na značaj koji im se daje danas.
- El-Buharijeva i Muslimova zbirka, zapravo, jesu priručnici za *fikh*, organizirani tematski.
- U ranom islamu postojao je jedan hadiski pokret, a između njegovih sljedbenika i drugih pravnika vladale su tenzije, međutim s vremenom su počeli dominirati. U pitanju je bilo miješanje hadisa sa sunnetom.
- Razlika između hadisa i sunneta obrađivana je na jednom prijašnjem ljетnom seminaru IIIT-a. Imam Malik bavio se živim sunnetom, praksom medinskog naroda, a ne hadisom *per se*. Njegova knjiga nije među šest sunijskih kanonskih hadiskih zbirki (*el-Kutub es-sitte*).
- Kako bi zakonodavci u muslimanskim zemljama trebali postupati prema konvertitima u kršćanstvo koji postanu agitatori protiv islama?
- Šta misliti o hegemonijskim diskursima? Kako propitivati religijske slobode u vezi s geopolitičkim interesima?
- Da li se kaznom za otpadništvo otpadnik kažnjavao ne samo kao protivnički borac nego i kao špijun?
- Licemjeri su bolji špijuni od otpadnika.
- Postoji hadis da se krv muslimana smije prolići samo u tri slučaja: onog ko je u braku a počini preljubu, ubice i onog ko napusti svoju religiju i zajednicu da bi se digao na oružje protiv Allaha. Dvije su kategorije muslimana koji napuštaju

islam: oni koji su rođeni muslimani i konvertiti. Zejdije smatraju da počinitelje iz obiju kategorija treba odmah ubiti; međutim, ibadije kažu da ženu treba osuditi na doživotni zatvor kako bi se mogla pokajati.

- Iako se ratovi protiv otpadništva (tzv. *ridda*-ratovi) koriste kao dokazi za ubijanje otpadnika, to je pogrešno. Omer se nije složio sa Ebu Bekrovom odlukom da se povedu ovi ratovi, jer su neki pobunjenici bili otpadnici, dok su se drugi samo protivili plaćanju poreza.
- Volimo slobodu religije kada smo manjina, ali ne toliko kada smo većina. Bez religijskih sloboda, vlasti sve kontroliraju u ime religije; međutim, Poslanik je od Boga dobio savjet da samo prenosi Njegovu poruku. Reciprocitet i sloboda vjere moraju postojati jednako za sve.
- Savremene debate su obojene mišljenjima o tome kako muslimani vide svoje mjesto u odnosu na ostatak svijeta. Radi se i o našem ponosu, ne samo o teološkim ili pravnim pitanjima. I historijske debate su bile teško opterećene politikom.
- Kod otpadništva se može lahko raditi o izdaji ili nekom drugom političkom činu, posebno u ranom medinskom periodu, a kasnije ne toliko.
- Imam Malik jasno razlikuje sunnet od hadisa. Šafi'i uzima hadis kako jasni iskaz sunneta.
- Kur'an koristi termin *iman* za vjeru i jasno ga razlikuje od islama. Tu je riječ o slobodi. Manjak sloboda je problem sa kojim se mi u muslimanskom svijetu suočavamo.



Ifta' putem šure: izazov kolektivnog donošenja fetve

Imad-ad-Dean Ahmad

Sažetak

Jedan od glavnih izazova procesu razvoja prava u modernom svijetu jeste specijalizacija znanja, jer je zbog nje izdavanje pravnih mišljenja teže nego ikad prije. Neki od faktora izazova jesu količina raspoloživih podataka, sofisticiranost potrebna da se oni protumače, raznolikost kulturnih konteksta u kojima se pravne odluke provode, sve veća udaljenost pravnika od izvornog jezika i konteksta tekstualnih izvora te složenost društvenih uvjeta u kojima se odluke moraju primijeniti. Predlaže se jedna nova metodologija: kolektivizacija procesa izdavanja fetvi. Argument je: budući da nijedan učenjak sam ne može ovladati svim znanjem potrebnim da se dođe do neke odluke o urgentnim pitanjima, neophodan je određeni mehanizam kolektivnog procesa *ifta'a*.

Ovdje razmatramo ovaj argument, kao i neke prigovore tom argumentu i prepreke pred njim. Tvrdimo da, umjesto da gradimo jednu potpuno novu kolektivnu metodologiju, spojimo tradicionalni koncept savjetovanja (*šura*) s modernim naučnim metodologijama recenzije i novim promjenama u *online* komunikaciji. Ovaj pristup omogućit će nam da primijenimo tehnike koje koriste prednosti posljednjih tehnoloških i naučnih otkrića kako bismo očuvali temeljne principe razvoja prava. Ovaj proces dopunjava klasične tekstove ot-

krićima naučnih istraživanja, otvara put da se učenjacima tradicionalnih disciplina pridruže naučnici društvenih i prirodnih nauka, obnavlja odvojenost države i nauke kakva je postojala u ranom islamskom društvu i izbjegava sektarizaciju institucija. Nakon diskusije o tome kako rezultate staviti na raspolaganje građanskom i političkom društvu, ovaj problem ilustriramo ispitivanjem konkretnih savremenih pitanja kakvo je reforma kalendara i istraživanje embrionalnih matičnih celija.

UVOD

U klasičnom dobu islamske jurisprudencije – od uspona Abasija do pada Andaluzije – najbolji učenjaci posjedovali su ne samo znatiželjan i pronicljiv um, potreban za jasno, originalno i analitičko rasuđivanje, nego i široko znanje iz svakog područja koje je imalo vrijednosti za njihovo pravno prosuđivanje. Posljednjih stoljeća, brzina razvoja novog znanja rasla je eksponencijalno, što je dovelo do nestanka „renesansnih ljudi“ pa odатle i same renesanse. Danas su specijalisti koji vladaju komplikiranim detaljima nekog konkretnog područja znanja daleko brojniji od onih koji imaju široko opće znanje. A čak i najbolji među ovim potonjim učenjacima mogu se specijalizirati u najviše par područja pa se, dakle, moraju oslanjati na druge specijaliste i njihovo podrobno poznavanje drugih disciplina. Ova ekstremna specijalizacija, zlatni žig modernosti, predstavlja jedan od glavnih izazova razvoju prava danas i zbog nje je izdavanje fetvi, tj. davanje pravnog mišljenja (*ifta'*) teže nego ikad prije.

Neki smatraju da, budući da nijedan učenjak sam nikako ne može posjedovati sva znanja o problemima koji zahtijevaju po prilično tehničko poznavanje specijaliziranog područja, a koja su potrebna za *idžtihad*, moramo izgraditi novu metodologiju za kolektivno donošenje fetvi. U ovom radu istražujemo argumente

za kolektivni pristup u donošenju fetve, posebne izazove s kojima se suočavamo kada formuliramo ovu kolektivizaciju i rješenja kojima možemo savladati stvorene prepreke i odgovoriti na prigovore. Iako nijedan čovjek sam ne može ovladati svim područjima znanja koja danas postoje, svako ko se angažira u procesu donošenja fetve (*ifta'*), u bilo kom svojstvu, mora imati osnovno razumijevanje mnogih disciplina, među kojima su istraživačka metodologija, tekstualna analiza, te prirodne i društvene nauke.

HISTORIJSKO GLEDIŠTE

Nemamo namjeru detaljno se baviti historijskim pregledom, nego samo dati sažetak uz isticanje nekih mesta koja bi mogla predstavljati problem, ako se posmatra s historijskog stajališta. Potom ćemo razmotriti kako su se okolnosti mijenjale i kakve su promjene neophodne u postojećoj metodologiji.

Kao i uvijek, najbolje je početi definiranjem naših termina. *Fetva* je neobavezujuće pravno mišljenje, a *ifta'* proces (iz)davanja takvih mišljenja. Rezultirajuće pravno mišljenje mora se razlikovati od obavezujućih pravnih presuda (*kadā'*) koje donosi sudija (*kadi*). Sudija se bavi pravnim raspravama, dok muftija daje pravne savjete o pitanjima u spektru od obrednih, preko porodičnih odnosa, do političkih pitanja. Dvije su vrste muftija, onih koji prakticiraju *ifta'* i izdaju fetvu: (1) *mudžtehid*, onaj koji je kvalificiran za originalno pravno mišljenje i koji izdaje fetve na osnovu svog vlastitog rezonovanja, izведенog iz izvora islamskog prava i (2) *mukallid*, onaj koji nije kvalificiran u toj mjeri, ali je dobro upućen u analizu ranijih *mudžtehida* te, stoga, mora citirati izvore za svoju fetvu.¹

1 Brinley Messick, „Fatwa: Process and Function“, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John Esposito (ur.) (Oxford, NY: Oxford University Press, 1995), str. 10.

Zanimljivo, neka pitanja koja su predmet savremenog procesa donošenja fetve (*ifta'*) prisutna su od najranijih vremena islam-a, među kojima je i „kupovina fetve“ i procjena muftijinih kom-petencija.² Budući da je ogromna većina takvih mišljenja data usmeno, nema zapisa o njima.³ Međutim, to nije problem, zato što se mnoge od tih fetvi bave rutinskim, nekontroverznim pitanjima i date su samo zbog slabog obrazovanja onog ko je pitanje postavio i zbog čega nije sam mogao potražiti odgovore. U takvom jednom okruženju, manjak pisane evidencije ne predstavlja prob-lem.⁴ Iako se pitanja *fikha* i *ifta'a* preklapaju, *fikh* se razlikuje po svom formalnom sistematskom razvoju. O razvoju *ifta'a*, gdje se odgovara na konkretna svakodnevna pitanja, često nema zapisa.

Višestoljetne promjene u okruženju (prvo političkom, a potom i tehnološkom) promijenile su i institucije koje se bave izdavanjem pravnog mišljenja (*ifta'*): „Prije 11. stoljeća n.e. muftija je bio samo neko ko izdaje fetve, a znanje i priznanje od učenjačke zajednice bili su jedini preduvjeti za muftiju. Početkom 11. sto-ljeća javna funkcija muftije spojena je sa strukom *ifta'a*.⁵ Ta se funkcija sve više politizirala sve dok, pod Osmanlijama, glavnog muftiju, „*šejh el-islama* nije počeo imenovati i razrješavati isklju-čivo sultan“, koji je „ovisio o sekularnoj vlasti kadija koje su izvr-šavale njegove odluke“.⁶

Tokom par posljednjih stoljeća, muftije su sve više tražile pravo da ih ne obavezuje *taklid* ranijih fetvi. Dalje, administra-tivne strukture kolonijalnih sila, a potom usurpacija funkcije *if-ta'a* od strane postkolonijalnih režima pomjerile su fokus muftija s pitanja svakodnevnog života u prostor „antikolonijalnog otpora i (...) borbe za nacionalnu neovisnost“.⁷ Muftije su se sada

2 Messick, „Fatwa: Process and Function“, str. 11.

3 Messick, „Fatwa: Process and Function“, str. 10.

4 Messick, „Fatwa: Process and Function“, str. 11.

5 Ahmad S. Dallal, „Fatwas: Modern Usage“, *The Oxford Encyclopedia*, str. 13.

6 Dallal, „Fatwas: Modern Usage“, str. 13.

7 Dallal, „Fatwas: Modern Usage“, str. 15.

morale „hrvati“ s izazovima koje su pred njih postavljali i razni aspekti modernosti.

Istovremeno, eksponencijalno se povećavala količina ljudskog znanja i stepen specijalizacije u širenju znanja. Kako je jedan muftija mogao odgovarati na pitanja iz medicinske etike, naprimjer, ako nije shvatao date medicinske probleme i nije razumio diskurs etičara u okviru medicinske profesije? Ako nije bio upoznat s raspoloživim tehničkim informacijama niti sa sofisticiranošću, potrebnom da ih razumije, morao je ili nagađati ili prihvati savjet stručnog savjetnika. Međutim, ovi savjetnici možda nisu imali znanja o Kur'antu i sunnetu. Mi koji živimo na Zapadu suočavamo se s dodatnim problemima: imigrantima i/ili stranim muftijama koji nisu upoznati s kulturnim kontekstom u kojem se njihove pravne odluke moraju primjenjivati. Širom svijeta, javljaju se problemi sve veće udaljenosti pravnika od izvornog jezika i konteksta tekstualnih izvora, kao i problem složenih društvenih uvjeta u kojima se njihove odluke moraju provoditi.

PREPREKE I PRIGOVORI KOLEKTIVNOM DONOŠENJU FETVE

Postoje stajališta da se mnogi problemi na koje smo ukazali mogu riješiti kolektivizacijom izdavanja fetvi (*ifta'*). Budući da nijedan učenjak ne može steći sva znanja potrebna da se formuliра realistična i adekvatna odluka, iskazana je potreba za nekim mehanizmom kolektivnog procesa *ifta'a*. Razmotrimo ove argumente, uz neke prigovore i prepreke.

Zanemarujući, za trenutak, to što bi ovi mehanizmi mogli biti, razmotrimo apstraktne koristi od više učesnika u ovom procesu. Kako je više glava bolje od jedne? Zbog toga što omogućuje mnogim stranama da sarađuju u donošenju odluke, grupa, angažirana

u *ifta'u* ima koristi od komplementarnosti znanja njenih članova. Medicinski istraživači bez poznavanja kur'anskog arapskog, arapski gramatičari bez znanja iz medicine, bioetičari koji se nisu obrazovali u islamskoj historiji, politički teoretičari bez znanja o hadisima i klasično obrazovani islamski pravni učenjaci koji nemaju iskustva u modernim naučnim istraživanjima – svi oni mogu kompenzirati slabosti jedan drugome. Takva saradnja može, također, stvoriti kontekst u kojem svi mogu doprinijeti rješavanju konkretnih problema, a koji može, u teoriji, hipotetički riješiti al-Azharov diplomac islamskih studija koji je dobio Nobelovu nagradu iz medicine, kad bi takav čovjek postojao.

Ma kako privlačna ova fantazija bila, kada pokušamo zamisliti najadekvatniji mehanizam, stižu ozbiljni prigovori. Zamislimo da je imenovan neki odbor da se bavi istraživanjem embrionalnih matičnih ćelija. Zanemarimo sada probleme koji proistječu iz njegovog opsega. U svrhu argumentacije, pretpostavimo da je zastupljena svaka zamisliva relevantna disciplina. Ako članovi odbora čine savjetodavno tijelo, sačinjeno po uzoru na parlament, kako se njihove odgovarajuće snage mogu udružiti u taj savjetodavni proces i proces odlučivanja? Kvalificirani *mudžtehidi* prigovarat će tome što se daje ikakva uloga medicinskim znalcima i degradirati ih na status savjetnika bez prava glasa, koje treba konsultirati samo za tehničke informacije. Medicinski stručnjaci mogu smatrati da religijski pravni stručnjaci nedovoljno razumiju njihova saznanja te da ta saznanja ne mogu integrirati u skladnu fetvu.

Moramo se suočiti sa još jednim problemom: djelokrugom takvih odbora i njihovom misijom. Je li njihov mandat revolucionarni ili razvojni? Da li će oni satkati sasvim novo shvatanje še rijata, takvo da će potisnuti stare škole *fikha*? Traži li se od njih da se što više drže presedana pa da samo malo „naštimaju“ stare fetve, tek toliko da odgovore na izazove postavljenih pitanja? Naprimjer, kada se neki stanovnik Vancouvera u Kanadi žali da

ne može ispoštovati vrijeme početka i prekida posta, zato što se ne mogu primijeniti klasične definicije vremena jacije (*iša'*) i sabaha (*fedžr*), treba li mu reći da prekine post po lokalnom vremenu akšama (*magrib*) i, slično, treba li stanovniku Haga reći da počne postiti u zoru, u 2 sata i 3 minute? Ili, da li bi svi na ovim geografskim dužinama trebali prihvati vrijeme sabaha (4 h 22 min) i akšama (6 h 50 min) po mekanskom vremenu?

MODUSI KOLEKTIVIZACIJE

Kada razmatramo kako kolektivizirati jedan tradicionalno individualizirani proces, trebali bismo započeti identifikacijom dva ju modusa kolektivizacije koje bismo mogli upotrijebiti: „parlamentarni modus“ i „naučnoistraživački modus“ u interakciji članova grupe.

U parlamentarnom modalitetu oni koje identificiramo kao učesnike vode formaliziranu debatu o pitanjima koja im se mogu postaviti u prijedlogu fetvi. Kao što je uobičajeno za takve debate, raspravlja se o vrijednosti svakog prijedloga; amandmani, tj. dopune i izmjene iznose se i razmatraju; o predloženim amandmanima, zamjenskim amandmanima, modifikacijama, izmjennama itd. glasa se sve dok se većina (ili apsolutna većina), kako se već zahtijeva, ne složi oko konačne forme.

Takov pristup, međutim, ima jedan ogroman nedostatak. Kako smo već spomenuli, vodi se debata i o tome ko ima pravo glasati u takvoj diskusiji. Neki članovi ovog savjetodavnog tijela bit će „jednakiji“ od drugih, u smislu da mogu učestvovati, ali ne i glasati. U formulaciji amandmana, mogu se praviti politički kompromisi i konačna fetva može biti hibrid koji će odobriti malo, a možda i niko od članova izbornog tijela. Međutim, to je jedini krajnji proizvod koji se može formulirati u parlamentarnom procesu.

Drugim riječima, ono što bi trebalo biti pravni proces bit će politizirano. Sličnost takvog jednog metoda s parlamentarnim zakonodavstvom priziva u sjećanje čuvenu izreku da oni kojima se sviđa zakon, poput onih kojima se sviđa kobasica, nikad ne bi trebali vidjeti kako se pravi.

Alternativni način, poput naučnog istraživanja, traži od *mudžtehida* da više puta iznosi svoje mišljenje, a onda ga predaje stručnoj ocjeni poslije svakog ponavljanja. Mišljenje se podvrgava recenziji na svakom koraku i svaki put se ugrađuju relevantni prijedlozi. Nadalje, objavljuvanjem takvih fetvi omogućuje se konkurentima da objave alternativne fetve, s informacijama njihovih saradnika. Nedostaci ovakvog načina jesu sporost i mogućnost da konkurentne fetve budu odbačene. Mislim da su ove manjkavosti prihvatljiva cijena, koju valja platiti za jedan proces koji ima izglede da postigne uspjeh modernog naučnog istraživanja (koje je, također, sporo i često rezultira konkurentnim modelima) u nalaženju istine. Moramo se prisjetiti da su konkurentne fetve uobičajeno obilježje islamske historije. Oni koji traže fetvu odmah moraju se zadovoljiti individualiziranom fetvom i lišiti se prednosti kolektivizacije.

PREDLOŽENI MEHANIZAM

Umjesto izgradnje jedne potpuno nove kolektivne metodologije, mi predlažemo spajanje tradicionalnog koncepta *šure* s modernim naučnim metodologijama stručne ocjene i s dostignućima razvoja *online* komunikacije. Takav jedan pristup omogućit će nam da, kako bismo očuvali temeljne principe razvoja prava, primijenimo tehnike koje koriste prednosti posljednjih tehnoloških i naučnih otkrića. Ovaj proces dopunjava klasične tekstove otkrićima naučnih istraživanja, otvara put da se naučnici iz

društvenih i prirodnih nauka pridruže učenjacima tradicionalnih disciplina, obnavlja odvojenost države i nauke iz ranog islamskog društva i izbjegava sektarizaciju institucija.

Za ovaj predloženi metod koristim akronim OCI⁸ kao označku za saradnički *online* proces *ifta'a*, jer on spaja naučno istraživanje s mogućnostima stručnog ocjenjivanja posljednje tehnologije, pri čemu čuva koristi razvojnog pristupa koji je i dalje povezan s tradicionalnim metodama. Tehnologija *Wiki*, najpoznatija po primjeni na *Wikipediji*, jedan je popularni metod internetske saradnje. Nacrt prvog autora objavljuje se *online*, nakon čega prihvaćeni saradnici mogu praviti promjene i dopune na tom nacrtu. Međutim, ovaj pristup ima problem „dotjerivanja“ ili pre-tjeranih promjena (*thrashing*), koji se javlja kada ljudi koji imaju različita gledišta stalno mijenjaju materijale jedan drugome. Stoga ga ne predlažem kao održivi metod za saradnički *online ifta'*. Moj prijedlog bliži je onome što se naziva „saradnička Q&A stranica“,⁹ kao što su oni pokretani *online* tehnologijom poznatom kao StackOverflow.¹⁰

Može se napraviti jedna internet-stranica (*website*) za saradnički *online ifta'* i čitateljska javnost može postavljati pitanja za koja želi imati fetvu. Odgovori za prvi nacrt fetvi mogu se postaviti samo za zatvoreni krug kritičara među čitateljima, potom ga mogu pregledati ovlašteni stručni ocjenjivači, a onda postavljeni tekst može komentirati (ali ne i mijenjati) širi krug stručnjaka. Kada se fetva „prečisti“ i kada se postavi u svom konačnom obliku, bit će dostupna javnosti za čitanje i dalje komentare. Ništa u ovom modelu ne može spriječiti objavljivanje konkurenckih fetvi kao odgovora na isto pitanje. Iako se mogu staviti u funkciju mehanizmi spajanja ili usklađivanja takvih fetvi, mora se ostaviti mogućnost višestrukih rješenja (čak i kada su uzajamno isključiva), ako

8 OCI, akronim za engleski naziv: *online collaborative ifta'* - saradnički *online ifta'* (*prim. prev.*).

9 *Website* pitanja i odgovora (*prim. prev.*).

10 Vidi: stackoverflow.com, pregledano 17. jula 2011.

želimo izbjegći sektaštvo. Ako, naprimjer, postoje i sunijski i šiijski odgovor na određeno pitanje, nema razloga da se ne objave oba. Tradicije kojima oni pripadaju bit će jasno naznačene, kako bi ne-stručnjacima bilo olakšano da odaberu odgovor.

Autori prvog nacrta mogu biti ili *mudžtehidi* koji imaju izvjesno znanje iz tehničke i stručne oblasti iz koje je pitanje ili tehnički stručnjaci koji su donekle upoznati s tradicionalnim tekstovima ili srodnim područjima. Komentatori i urednici mogu zasnivati svoje komentare i dodatke na tehničkim ili tradičijskim informacijama, kao i na višim ciljevima (*mekasid*), budući da je poželjno da konačni proizvod uzima u obzir sve njih. Oni koji izdaju fetvu trebali bi u cijelosti razmotriti sve moguće kritike nakon naučne recenzije, iako ih mogu i odbaciti. Budući da će se kontroverze iz debata zadržati u konačnoj fetvi – za šta se historijski primjer može naći u nekoj lijepo napisanoj klasičnoj fetvi – sve bi fetve trebale završavati sa *Allahu e'lem* (A Allah zna najbolje).

Realiziranje ovog prijedloga zahtijeva saradničke timove kompjuterskih programera i administrativni odbor koji će provjeravati fetvu i imenovati njene autore, urednike i stručne consultante. Reproduciranje rezultata ugrađeno je u sami mehanizam, budući da internet omogućuje propagiranje. Institucije civilnog društva, kao što su džamije i islamska udruženja, mogu se podsticati da koriste ishodišnu fetvu, čime bi doatile ulogu u širem angažmanu i administrativnom procesu. Mogu se pozvati muslimanske firme da oglašavaju na ovoj stranici, čime bi se i podstakli da fetve implementiraju u svojim djelatnostima. Međutim, od suštinske je važnosti da se sačuvaju naučnu etiku izbornog procesa i procesa provjere. Moraju se sprovoditi mjere zaštite kako bi se djelatnosti sačuvale od korupcije (npr. kada neki oglašivač traži fetvu koja će omogućiti da se oznaka *halal* dâ nekoj hrani ili finansijskom proizvodu). Propisi o takvoj zaštiti izvan su djelokruga ovog rada.

ILUSTRACIJE PRIMJENE

Reforma kalendara

Fikhsko vijeće Sjeverne Amerike (FCNA) pokušalo je reformirati islamski kalendar putem parlamentarnog modusa kolektivnog procesa *ifta'a*. U jednom pokušaju iz juna 2006., koji je zamalo uspio, bili su angažirani zvanični članovi Vijeća i konsultirana tri naučnika koji nisu članovi: jedan inženjer, jedan nuklearni fizičar i jedan astronom. Konsultanti su dali svoje konkurenčke prijedloge za definiranje datuma mladog Mjeseca (*hilal*), a onda su ih ispitivali članovi Fikhskog vijeća. Zatim, kada su članovi Vijeća iznijeli svoje argumente za *ifta'*, naučnicima je omogućeno da oni sada njih ispituju i daju svoje komentare. Glasalo se i usvojen je prijedlog astronoma za „jedinstveni islamski kalendar za zapadnu hemisferu“ (UIC),¹¹ da se datum novog mjeseca zasniva na konvenciji o astronomskom mladom mjesecu prije zalaska Sunca u Mekki.

Međutim, za 48 sati, Fikhsko vijeće Sjeverne Amerike promijenilo je svoju odluku, bez sjednice, i usvojilo prijedlog nuklearnog fizičara, koji je privatno lobirao kod članova Vijeća nakon što je zasjedanje završeno. Sada se tražilo usvajanje konvencije o početku mladog Mjeseca u podne po griničkom srednjem vremenu (GMT), što je za posljedicu imalo jednodnevnu odgodu početka islamskog mjeseca u jednom od osam slučajeva. Zvanični stav koji je dalo Fikhsko vijeće Sjeverne Amerike na svojoj internet-stranici kaže samo da „se mora koristiti konvencionalna referentna tačka u određivanju lunarnog islamskog kalendarja. Mogu se koristiti međunarodna datumska granica (IDL) ili griničko srednje vrijeme (GMT).“¹² Već sljedeće godine, Vijeće je opet promijenilo stav i usvojilo mišljenje Evropskog vijeća za

11 Imad-ad-Din Ahmad, *A Uniform Islamic Calendar for the Western Hemisphere* (Bethesda, MD: Imad-ad-Din, Inc., 1990).

12 FCNA, „Decision on determining the Islamic lunar calendar“, FCNA (5. decembar 2010), dostupno na: <http://www.fiqhcouncil.org/node/13>, pregledano 26. maja 2011.

fetve i istraživanja (ECFR): Konjunkcija se dešava prije zalaska Sunca u Mekki, a mjesec se javlja nakon zalaska Sunca u Mekki. Ovim se dopušta da datum početka može biti dan *ranije* nego u „jedinstvenom kalendaru za zapadnu hemisferu“ u otprilike jednom od osam slučajeva i, kad je riječ o stavu Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike, u jednom od četiriju slučajeva.¹³

Navedena priča otkriva politizaciju procesa *ifta'a*, prema kojoj je parlamentarni pristup osjetljiv na vanjske utjecaje. Ne-prekidno mijenjanje stava, da ne spominjemo stalno odustajanje od vlastite fetve (previše poznate da bismo je ovdje citirali), problemi su takvog jednog pristupa. Kako su se stvari mogle odvijati da je korišten saradnički *online ifta'* (OCI)? Originalni nacrt mogla je biti jedna fetva, zasnovana na jedinstvenom islamskom kalendaru, uz naznačene komentare, pitanja i kritike naučnih konsultanata i članova Fikhskog vijeća, o kojima bi se na internetu vodila debata, uz kontinuirani razvoj prijedloga. Nakon toga, to se moglo spojiti u jednu konačnu formu ili, ako ne bi bilo približavanja, u dvije ili tri varijante. Meni se čini da je, čak i u slučaju mimoilaženja, malo vjerovatno da završimo sa više od triju stavova, opisanih gore, ili da bi taj razvoj mogao potrajati više od pet godina, koliko je prošlo od prvog sastanka Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike 2006, dok se nije iznio nejasan iskaz na internet-stranicama Fikhskog vijeća koji smo citirali.

Istraživanje embrionalnih matičnih ćelija

Šijski stav o istraživanju embrionalnih matičnih ćelija jasno je utvrđen,¹⁴ a istraživanja u Iranu o toj temi, navodno, teku dobro.¹⁵

13 Ova konvencija identična je kalendaru Umm el-Kurra koji koristi Saudijska Arabija kao svoj građanski kalendar.

14 Megan Meyer, „*Stem Cell Research is Consistent with Shia Islam*“, *Muslim Voices* (9. decembar 2009), dostupno na: <http://muslimvoices.org/stem-cell-research-consistant-shiite-islam/>, pregledano 26. maja 2011.

15 Washington Times, „*Iran at forefront of stem cell research*“, *Washington Times* (15. april 2009), dostupno na: <http://www.washingtontimes.com/news/2009/apr/15/iran-at-forefront-of-stem-cell-research/?page=1>, pregledano 26. maja 2011.

Američka muslimanska zajednica bori se s ovim problemom još od 2010, kada je Islamski institut „u saradnji s Fikhskim vijećem Sjeverne Amerike (FCNA), sjevernoameričkim vijećem islamske jurisprudencije, s Fakultetom islamskih i društvenih nauka (GSISS) i Međunarodnim institutom za islamsku misao (IIIT) organizirao panel-diskusiju stručnjaka (...) među kojima su bili doktori medicine, prirodoslovci i islamski učenjaci“, da raspravljaju „poduze o svim aspektima ove teme kako bi izgradili jedan islamski stav o istraživanjima matičnih ćelija“.¹⁶ Njihov zaključak je bio da su takva istraživanja dopuštena, pod određenim uvjetima; međutim zaključili su: „Ovaj se islamski stav, ako bude novih, u ovom momentu nama nepoznatih naučnih otkrića, može podvrgnuti daljim pojašnjenjima i poboljšanjima.“¹⁷

Jedan proces saradničkog *online ifta'a* (OCI) mogao bi početi tako što bi se iznio šiijski stav i omogućilo savjetnicima koji učestvuju u radu Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike da daju kakve god hoće komentare i prave izmjene koje žele. Brojna različita stručna područja koja se mogu uključiti u saradnički *online ifta'* kompenzirat će nedostatak obrazovanja iz bioetike, što je realnost kad je riječ o onim muftijama koje su se do danas bavile ovom temom.¹⁸ Najgori scenario je da približavanje ne bude potpuno. Međutim, čak i u tom slučaju, sadašnje mišljenje stalno će se ažurirati i iznositi istraživačima bez potrebe održavanja nekih novih konferenciјa. Drugim riječima, to će biti u svakom trenutku najsavremenija fetva, posljednje dostignuće među tim fetvama.

16 FCNA, „Embrionic Stem-Cell Research“, *FCNA* (6. decembar 2010), dostupno na: <http://www.fiqh council.org/node/23>, pregledano 26. maja 2011.

17 FCNA, „Embrionic Stem-Cell Research“.

18 Abdulaziz Sachedina, „Islam, Healthcare, and Spirituality“, *IIIT Summer Institute on Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West: Challenges of Authority, Legitimacy, and Relevance* (Herndon, VA: IIIT, 2014), vidjeti str. 163-182.

ZAKLJUČCI

Živimo u doba visoke stope pismenosti, uključujući i kompjutersku pismenost, kada sve više i više muslimana, umjesto da se oslanjaju na usmeni iskaz, imaju mogućnost sami potražiti neku fetvu. Dodatnu težinu daje problem „kupovine fetvi“ u potražnji, s jedne strane, i postavljanje fetvi neodređenog porijekla u ponudi, s druge. Pokretanje dobro organiziranog procesa saradničkog *online ifta'a* riješit će ova problema. Učesnici će u stvarnom vremenu dobiti potrebno obrazovanje iz relevantnih područja analize tekstova, *tefsira*, konteksta, nauke i tehnologije. Fetve koje se mogu dobiti na jednom mjestu omogućit će kontrolu kvaliteta u potražnji i spriječiti preveliki broj fetvi u ponudi (kao što je *Wikipedija* omogućila *wiki-enciklopediju*, a Google postao dominantni internetski pretraživač). Uključivanje svih stručnjaka u ovaj proces ujedno će odvraćati od sektaštva i jačati kvalitet fetvi. Neki aspekti internetskog masovnog tržišta mogu olakšati obrazovanje iz područja izdavanja fetvi (*ifta'*) kao i širenje i usvajanje izdatih fetvi. Nijedna ovdje predložena ideja i nijedna forma kolektivizacije ne mogu ukloniti potrebu da učesnici u modernom procesu *ifta'a* imaju osnovno razumijevanje više disciplina, među kojima su istraživačka metodologija, tekstualna analiza i prirodne i društvene nauke.

BIBLIOGRAFIJA

- Ahmad, Imad-ad-Dean, *A Uniform Islamic Calendar for the Western Hemisphere* (Bethesda: Imad-ad-Dean, Inc., 1990).
- Ahmad, Dallal, S., „Fatwas: Modern Usage“, u *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John Esposito (ur.) (Oxford: Oxford University Press, 1995).
- FCNA, „Decision on Determining the Islamic Lunar Calendar“, *FCNA* (5. decembar 2010), dostupno na: <http://www.fiqh council.org/node/13>, pregledano 26. maja 2011.

_____, „Embryonic Stem-Cell Research“, *FCNA* (6. decembar 2010), dostupno na: <http://www.fiqhcouncil.org/node/23>, pregledano 26. maja 2011.

Messick, Brinckley, „Fatwa: Process and Function“, u *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, John Esposito (ur.) (Oxford: Oxford University Press, 1995).

Meyer, Megan, „Stem Cell Research is Consistent with Shia Islam“, *Muslim Voices* (9. decembar 2009), dostupno na: <http://muslimvoices.org/stem-cell-research-consistant-shiite-islam/>, pregledano 26. maja 2011.

Sachedina, Abdulaziz, „Islam, Healthcare, and Spirituality“, *IIIT Summer Institute on Ifta' and Fatwa in the Muslim World and the West: Challenges, Authority, Legitimacy, and Relevance* (Herndon, VA: IIIT, 2014).

Stackoverflow.com, pregledano 17. jula 2017.

Washington Times, „Iran at Forefront of Stem Cell Research“, *Washington Times* (15. april 2009), dostupno na: <http://www.washingtontimes.com/news/2009/apr/15/iran-at-forefront-of-stem-cell-research/?page=1>, pregledano 26. maja 2011.

DISKUSIJA

Diskutant Muhammad Adam al-Sheikh

Vjerujem da su, zbog navedenih razloga, kolektivne fetve vrlo važne. Kada su Poslanika pitali ko će odgovarati na njihova pitanja kada on umre, odgovorio im je da ulože zajednički trud. *Hilal* i *halal* primjeri su područja koje je identificiralo Fikhsko vijeće. Nažalost, kupovina fetvi postoji. Neko bi mogao postaviti pitanje da li je bolja veza momka i djevojke ili *mut'a* brak. Ako kažete da je oboje *haram*, ignorirat će vas. Može se reći da *mut'a* brak nije dozvoljen, ali, barem nije kažnjiv teškom kaznom (*hadd*). Zaista, Allah zna najbolje. U svakoj fetvi ima dio o kojem se ne može raspravljati. Bolje je reći „ne znam“, nego poslije popravljati (*tehzib*). Što se tiče FCNA, ponovo pozivamo dr. Imada.

Diskutant Jamal Barzinji

Da li je fetva obavezujuća ovisi o tome ko je izdaje. Volio bih više diskusije o sunijskim naspram šiijskih metoda. Ja razlikujem pristup *šure* i kolektivnu fetvu. U Saudijskoj Arabiji ne konsultiraju se sa stručnjacima, nego misle da oni znaju više, zato treba zagovarati stav da znanje stručnjaka treba biti obavezujuće. Pretpostavljamo da su oni koji se, bez obrazovanja, prihvataju šerijata – inferiorni učenjaci, što je – nažalost – tačno. Je li lakše naučiti bankara islamu ili nekog islamologa naučiti bankarstvu? Volio bih da se diploma šerijata daje samo onima koji su stekli napredni stepen u nekoj drugoj disciplini. Dajem prednost modelu Vrhovnog suda. Zabrinjava kontrola oglašivača. Dr. Taha je zauzeo neke zaista smjele stavove o višim ciljevima šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). Otkako je Egipat ostao bez njega, nije se našao neko ko bi ga zamijenio. Organizacija za islamsku saradnju (OIC) mogla bi preuzeti ovaj zadatak. NASA može odrediti lokaciju Mjeseca i njegove faze u svakoj sekundi, pa zašto to onda naše političko vođstvo ne bi prihvatile? Moji prijedlozi su: (1) oživjeti rad FCNA; (2) ojačati ga stručnjacima iz medicine, astronomije i drugih područja; (3) ohrabriti više naučnika da pohađaju intenzivne tečajeve iz šerijata, a naše uvažene učenjake šerijata da pohađaju intenzivne tečajeve općeg znanja i moderne tehnologije – najmudriji među njima ovo će cijeniti; (4) insistirati na ulozi *mekasida* u nastojanju da se izvučemo iz stanja stagnacije i (5) pokazati da cijenimo *fikh el-ekallijat*, koji će, *inša' Allah*, postati *fikh el-evlevijyat*.

Ahmad: Drago mi je savjetovati se s članovima Fikhskog vijeća, bilo da se slažu sa mnom ili ne, pod uvjetom da se moji stavovi ne iznose pogrešno. Obavezujuće fetve koje spominje dr. Jamal pokazuju problem uplitanja države u poslove učenjaka. Veliki rani islamski učenjaci poznati su po tome što su odbijali sarađivati s vlastima. Naučni autoritet razlikuje se, zato što je to

autoritet bez prisile i izvodi se iz slušateljevog poštovanja prema profesoru. Šije imaju razrađeniji sistem od sunija i zahtijevaju da se ljudi vezuju uz nekog učenjaka. Međutim, čak su i njihovi vodeći učenjaci, kao što je ajatollah Sistani, fleksibilni i omogućuju ljudima slobodu prihvatanja odluka drugih učenjaka.

Znanja stručnjaka obavezujuća su u smislu uporedivom s procesom recenzije. Naučnim ekspertima koji ne poznaju islamsko pravo treba omogućiti da daju doprinos ovom procesu, međutim ne smije im se dozvoliti da ometaju ishod procesa. Isto važi za tzv. šerijatske učenjake koji ne poznaju materiju o kojoj je riječ. Prijedlog dr. Jamala o stjecanju naprednog stepena u nekoj drugoj disciplini, kao preduvjet za obrazovanje iz šerijata, jeste fascinantna i možda uklanja potrebu za kolektivnim procesom *ifta'a*. Međutim, ako ništa, mislim da se može ugraditi u moj prijedlog, tako da oni koji imaju uredničku kontrolu nad objavljenim fetvama moraju poznavati i islamsko pravo i relevantnu sekularnu nauku.

O vašem prijedlogu za model vrhovnog suda ozbiljno sam razmišljao; međutim, ako pogledate američki Vrhovni sud, viđet ćete da ni on nije potpuno riješio problem politiziranja. Također, brine me štetni utjecaj oglašivača, međutim mislim da se to može učinkovito riješiti, zato što je internet tako jeftin da im se ne mora robovati. U svakom slučaju, uvijek ćete se suočavati s konkurenjom. S obzirom na činjenice, mislim da cilj bilo koje internet-stranice treba biti određeni stepen kvaliteta i poštenja, tako da privuče najkvalificiranije učenjake. NASA nije dovoljna zato što postoje određeni, striktno islamski interesi o kojima ona nema mišljenje. Naprimjer, Poslanik nije uzimao u obzir način svog vremena (nije bio upoznat s naukom svog vremena pa je nije mogao uzimati u obzir, *prim. prev.*). Na ova pitanja mora se odgovarati sa stajališta viših ciljeva šerijata (*mekasid*), a ne s naučnih osnova.

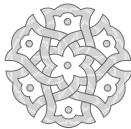
OPĆA DISKUSIJA

- *Mut'a* nije problem za fetve; to je za fikhsku debatu. Svima je poznato da se u početku ova vrsta braka prakticirala, ali se učenjaci razilaze u tome da li je taj propis derogiran. Ja bih predložio institucionalizaciju fetve, a ne kolektivizaciju. Neki su predložili osnivanje istraživačkih institucija koje bi se bavile ovim pitanjima, na što *mudžtehidi* pristaju. Veliki dio ovog rada mogao bi se iskoristiti za to. Postoji sloboda tumačenja, moramo biti oprezni u tome šta nazivamo fetvom. Neko može, s podsmijehom, reći da je fetva koja se donosi putem *sure* – kontradikcija. Bilo da prihvatamo pravno mišljenje ili ne, mi ne možemo bilo koji zaključak nazivati fetvom.
- Težnja ka institucionalizaciji uvijek je postojala, međutim, uvijek su tu bili i izazovi autoritarnosti. Zašto primjer dr. Tahe nije ušao u tradiciju? To su spriječile politička kultura i psihologija.
- Postoji strah od haosa ukoliko bi svako mogao govoriti kao da je *fekih*. Nama je potrebno područje istraživanje. Struka i autoritet ne smiju se sudarati.
- Ovo nije samo pitanje kompetencija; to je i pitanje hrabrosti. Neki veoma poštovani učenjak, koji ima sjajne stavove o dva-ma vrlo kontroverznim pitanjima, odbit će da ih obznani javnosti iz straha da će, ako to učini, izgubiti sljedbenike i položaj.
- Kolektivna fetva može voditi ka konsenzusu (*idžma'*). To se dešava u nauci. Teorija relativiteta bila je šokantna kada je prvi put objavljena, a danas je to gledište oko kojeg postoji konsenzus. Proces recenzije ne treba biti razvučen; međutim, u kontroverznim pitanjima hoće biti. Onaj koji traži trenutni odgovor na kontroverzna pitanja morat će se zadovoljiti individualnom fetvom dok se ne završi proces stručne ocjene.

- Fragmentaciju znanja nije izazvao kolonijalizam sam, nego eksplozija znanja. Interdisciplinarne studije sredstvo su prevladavanja fragmentacije. Interdisciplinarni naučnici imat će ulogu. Prijatelji nemuslimani mogu imati znanja o islamu, ali oni koji ih nemaju ne mogu se na pravi način ni uključiti u diskusiju.
- Govorimo li mi o pristupu procesu *ifta'a* u Sjedinjenim Državama ili u globalnim razmjerama? Ko je ciljna grupa? Postoji li inkluzija nemuslimanskih stručnjaka u islamskim studijama, problematičnim u sferi autoriteta?
- Ciljna grupa su, prvo, muslimani koji žive u Sjedinjenim Državama, ali proces se tu ne završava. Nije problem dopustiti da nemuslimanski stručnjaci daju svoj udio u islamskim studijama, mada jednostavno nije adekvatno dati im uredničku kontrolu nad fetvama.
- Ljudi moraju učiti šerijatske propise cijelog života. Oni se ne mogu savladati za šest mjeseci.
- Ne moraju savršeno ovladati materijom, ali ljudi moraju položiti testove koji se daju diplomantima na fakultetima šerijata. Ne moraju vladati cjelokupnim znanjem, ali moraju ga imati dovoljno da propituju diplomante ovih fakulteta. Ukindanje *vakufa* bila je prepreka za školovanje najboljih umova. Genijalni naučnici, doktori i stručnjaci za informatičku tehnologiju s dobrim islamskim obrazovanjem mogu se upisati na 12-mjesečni program intenzivnih studija na kojima bi dobili pristup tom znanju, naučili kako ga steći i kako se njime služiti. A Allah zna najbolje.
- Udruženje imama Michigena jedan je zanimljiv model kolektivizacije fetvi u sjevernoameričkom kontekstu. Iran je ugušio neke slične ideje, zato što je svaka imala svoje *humsove* i svoje sljedbenike. Ali opet, i oni ponekad zajedno izdaju neku fetvu. Svi autoriteti oponašanja (*mardža et-taklid*) zastupljeni su u vijeću u Komu.

- Šije su, možda, vjernije akademskom modelu.
- Upečatljivo je kako konzervativci koriste internet za fetve. Zar izbor učesnika ne politizira proces? Prezentacija ukazuje na pouzdanje u kapitalistički model, do te mjere da se dozvoljava oglašavanje na internet-stranici. Zar ne postoji neka ograničenja? Također, koje su dugoročne posljedice akademizacije? Hoće li se izgubiti fleksibilnost?
- Odabir učesnika politizirat će proces, ali to ne mora biti kobno. Imamo isti problem u izboru urednika nekog naučnog časopisa. Ako autor preda rad za neki naučni časopis, a recenzent sa suprotnim gledištima odbaci ga, autor ima mogućnost da odbije kritiku i, u konačnici, drugi će urednik ili recenzent riješiti problem. Osnivačka struktura internet-stranice mora se uspostaviti tako da minimizira rizik od politizacije i komercijalizacije. Da bismo sagledali dugoročne posljedice, moramo se vratiti jednom ranijem modelu. U prvim danim islama, ljudi koji su obavljali ovaj posao nisu bili politički imenovani, nego su to bili učenjaci čiju su sposobnost za taj posao cijenile i kolege i oni koji su im dolazili s pitanjima. Nijanse se ne smiju izgubiti. U ovom radu skicira se struktura u kojoj veliki doprinos dolazi iz mnoštva izvora. Ako neko kaže da je nešto *haram*, a neko drugi da je *mekruh*, to povlači debatu, a te će se nijanse odraziti u konačnoj fetvi.
- Mora postojati taj dobri spoj čistote (*fitra*) iz stvaranja i propisa objave (*vahj*). Napokon, neki učenjaci, kada počinju svoja istraživanja, kažu da su neka njihova mišljenja suprotna uobičajenim shvatanjima i boje se objaviti ih. To je vrlo tužno. Možemo li ih barem uvjeriti da ih zapišu dok su još živi da se objave nakon njihove smrti?
- Trebali bismo slabiti, a ne jačati ovu instituciju neobavezujućih fetvi. Nauka nije kolektivna, nego individualna. Trebali bismo se bojati gubitka individualne kreativnosti.

- Prvo vijeće za kolektivni *ifta'* osnovano je u Egiptu. Evropsko vijeće oformljeno je po tom uzoru. Neovisnost ne dovođi nužno do otvorenosti. Pogledajmo fetve Muhammeda Husseina Fadlallaha. Hoće li institucionalizacija fetve funkcioniрати u kontekstu Amerike, sa svom njenom zadivljujućom etničkom, vjerskom i doktrinarnom raznolikošću?
- Neobavezujući proces *ifta'a* može se uporediti sa savjetima za zdravu prehranu. Nutrpcionisti ne mogu spriječiti nikoga da jede nezdravo, međutim njihovi su savjeti vrijedni. Umjesto da se oslabi institucija *ifta'a*, ovdje bi misija trebala biti jačanje osjećaja individualne odgovornosti ljudi. Američka raznolikost nije problem. Uzmimo kuhnovsku promjenu paradigme. Kada posmatrate imigrantsku zajednicu ovdje, čini se da je beznadna, ali njihova djeca znaju da svoj položaj ne mogu pravdati sa „tako su radili naši očevi“, jer i njihovi protivnici mogu reći istu stvar.
- Prezir ljudi na terenu prema onima koji nisu tu od početka je problem. Dva člana Fikhskog vijeća Sjeverne Amerike, koji nisu *alimi*, dala su vrlo vrijedan doprinos. Postoje barem tri vrste *mut'a* braka: privremeni brak, raskid braka jednostranim razvodom (*mut'a et-talak*), što je sunnet, ali se ne primjenjuje, te ženidba/udaja bez izrečene namjere razvoda (fetva Bin Baza).
- Nijedan kršćanski svećenik neće tražiti od muslimana mišljenje o kanonskom pravu i nijedan rabin neće tražiti od muslimana mišljenje o rabinskem pravu; islam je, međutim, otvoreno polje.



*Fikh manjina kao deliberativni *idžtihad*: pravna teorija i praksa*

Abdessamad Belhaj

Sažetak

Deliberacija¹ je suštinska karakteristika prenošenja, tumačenja i poučavanja religijskog znanja u islamu. Tokom formativnog perioda muslimanske zajednice, proces proučavanja i promišljanja Kur'ana odvijao se kolektivno (*tedarus ve tedebur el-Kur'an*). U lokalnom kontekstu muslimanske zajednice koja živi na Zapadu, praksa deliberativnog *idžtihada* onih koji se angažiraju na formuliranju *fikha* manjina simbolična je forma kolektivnog djelovanja. U ovom članku istražujemo nekoliko stajališta o deliberativnom *idžtihadu*, tj. el-Alvanijevom (koji naglašava ulogu epistemologije i pravne hermeneutike), el-Karadavijevom (koji nastoji istaći umetsko kolektivno djelovanje, koje se suočava sa izazovima i nosi reforme) i Bin Bajjahovom (koji ističe u prvi plan javni interes i zajedničko odlučivanje).

Oslanjajući či se na javni interes (*masleha*), kao na središnji cilj islamskog prava, *fikh* manjina razvija veći interes za održavanje društvenih veza između muslimana i nemuslimana na Zapadu. Pravnici

1 *Deliberacija*, od latinskog vijećanje, promišljanje, ima značenje i savjetovanja, raspravljanja, rasuđivanja i vaganja argumenata raznih učesnika u procesu odlučivanja o nekom pitanju (prim. prev.).

koji se bave *fikhom* manjina svojim zadatkom smatraju osiguranje jedne lokalne zapadne forme univerzalnog deliberativnog *idžtihada* i ustrajavaju na tome da vijeća pravnih učenjaka budu otvorena i za naučnike koji se bave prirodnim i društvenim naukama, kako bi se očuvale ideje zajednice, savjetovanja i pluralizma.

UVOD

Deliberacija je suštinska karakteristika prenošenja, tumačenja i po- učavanja religijskog znanja u islamu. Tokom formativnog perioda muslimanske zajednice, proces izučavanja i promišljanja Kur'ana odvijao se u kolektivu (*tedarus ve tedebbur el-Kur'an*). Ideja naučnih kružoka (*hilak el-'ilm*) u džamijama potječe od prvih muslimana koji su se okupljali oko određenog učenjaka da uče i šire znanje. U klasičnom dobu islama (od 9. do 11. stoljeća) učenjaci su izradili deliberativne metode za prenošenje znanja o Kur'anu i sunnetu, kao što su učenje (*kira'et*), diktat (*imla'*), davanje zadataka (*muha-seba*), kolektivna memorizacija (*zikr*) i mnoge druge.

Posebno se područje davanja pravnog mišljenja (*ifta'*) razvijalo kao kolektivna naučna aktivnost iznošenja različitih stavova, konsultacija i diskusija. Dakle, deliberacija je bila posebno korisna u stvaranju i razvoju pravnih škola (*mezheba*). Nisu od interesa samo operativni aspekti prava (npr. institucije, postupci, komunikacija i sporenja), jer se deliberacija tiče samih temeljnih pravnih koncepata (npr. norme, rasuđivanje i običaji). Iznad svega, ona posreduje kao proces izgradnje prava putem argumentacije (*hi-laf*), uspostavljenih pravila (*kava'id*) i značenja postignutih kon-senzusom (*idžma'*). U islamskoj jurispurdenciji, ova aktivnost može se opisati kao proces stvaranja konsenzusa među razlika-ma, proces kroz koji pravnici nastoje riješiti problem mnogostru-kih pravnih mišljenja i složenih činjenica. U različitim vremenima i na različitim mjestima, te su ih razlike prisiljavale da koriste ko-

lektivne metode rješavanja pravnih pitanja.

Tvrdim da je, u lokalnom kontekstu muslimanskih zajednica koje žive na Zapadu, deliberativni *idžtihad* koji se prakticira u *fikhu* manjina simbolička forma kolektivnog djelovanja. U ovom obliku, djelovanje je primjena hermeneutičkih tumačenja zasnovanih na etičkim interesima i praktičnom rasuđivanju. Na taj način, pravnici se uključuju u učinkovit dijalog, kako unutar, tako i izvan svojih zajednica, a kako bi odgovorili na izazove zapadne realnosti. S jedne strane, s obzirom na to da je islamsko pravo neodvojivo od muslimanskog identiteta i etike, pravnici smatraju da je poštovanje njegovih pravnih odredbi (*fikha*) stvar svakodnevice. S druge strane, muslimani se na Zapadu moraju nositi s različitim zakonodavstvima, etičkim principima i društvenom praksom nemuslimanskih društava u kojima žive.

Na sljedećim stranicama, prvo ću diskutirati o teorijskom porijeklu deliberativnog *idžtihada* kako ga vide muslimanski pravni teoretičari i pravnici *fikha* manjina, a potom definirati ideju *fikha* manjina i diskutirati o njegovim začetnicima. Zatim ću obraditi njegovu funkciju unutar muslimanskog javnog prostora na Zapadu i, pobliže, analizom hidžaba kao deliberativne forme *ifta'a*.

Deliberativni idžtihad u islamskom pravu: teorijski okvir

Moderna nauka mora razumijevati deliberativni *idžtihad* (*idžtihad džema'i*) na nekoliko sasvim različitih načina. Neki učenjaci poistovjećuju konsenzus (*idžma'*) i deliberativni *idžtihad*, pri čemu se konsenzus poima kao „oblik kolektivnog *idžtihada*“.² Po ovom gledištu, smatra se da je *idžma'*, treći izvor sunijskog islamskog prava, izvor deliberativnog *idžtihada*. Dalje, budući da je i sami konsenzus (*idžma'*) zasnovan na sunijskom principu savjetovanja (*šura*), porijeklo deliberativnog *idžtihada* može se naći i u savjetovanju. Cilj

² Irshad Abdal-Haqq, „*Islamic Law: A Overview of its Origin and Elements*“, u *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, Ramadan, Hisham M. (ur.) (Lanham, MD: AltaMira Press, 2006), str. 18.

obaju procesa jeste postići kompromis, jer je, da bi se riješili pravni slučajevi, potrebno postići jednoglasni sporazum. Budući da se takav sporazum ne uspijeva postići, te ova pitanja nije adekvatno tako rješavati, onda se sljedećom najboljom opcijom smatra većinska saglasnost. Međutim, ako se ni to ne uspije postići, onda se njihova nastojanja ne mogu smatrati deliberativnim *idžtihadom*.³ Ipak, ovde se mora postaviti glavna razlika između ovih dviju aktivnosti: Ako je konsenzus (*idžma'*) uvjetovan jednoglasnim konsenzusom pravnika, što je – ako uzmemu u obzir savremenu raznolikost svijeta – gotovo nemoguće postići, onda je deliberativni *idžtihad* zasnovan na većinskom principu, pa time i ostvariv.⁴

Po drugom gledištu, „vijeća za izdavanje fetvi nova su forma kolektivnog *idžtihada*“.⁵ Ovdje se naglasak stavlja na kompletnost znanja stručnjaka u smislu mogućnosti spajanja njihovih aktivnosti i uspostavljanja ravnoteže mišljenja. Kao takav, deliberativni *idžtihad* teži tome da *idžtihad* bude ishod jednog obuhvatnog istraživanja nekog konkretnog pitanja. Posebno, kada se poredi s djelovanjem pravnika pojedinca, koje teži da u nekom pravnom slučaju parcijalno razmatra ravnotežu koristi i štete, ova forma *idžtihada* ima prednost da ih može izvagati. U svakom slučaju, on proizvodi mišljenje jače od individualnog. Pod sadašnjim okolnostima, pojedincu je skoro neizvedivo da postigne nivo stručnosti koji bi parirao onom koji posjeduju vijeća za fetve. Međutim, takvo mišljenje nije obavezno. Čak i kada neko pravno vijeće proglaši neku odluku, ljudi mogu razmotriti i drugačije mišljenje i slijediti ga.⁶

Naposljetku, nekoliko reformističkih učenjaka smatra da je

3 Abd Allah Salih Hammu Babhun, *el-Idžtihad el-džema'i ve eserehu fi el-fikh el-islami* (Amman: Jordan University, 2006), str. 82-84.

4 Abd er-Rahim Ali Muhammed Ibrahim, „el-Idžtihad el-džema'i ve medžami' el-fikh el-islami“, *Risala et-Takrib*, 34:35 (2002), str. 357.

5 Muhammad Khalid Masud i dr., „Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation“, u *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Muhammad Khalid Masudi dr. (ur.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996), str. 30.

6 Ibrahim, „el-Idžtihad el-džema'i“, str. 367.

deliberativni *idžtihad* ugrađen u zakonodavne skupštine.⁷ S obzirom na to da ovaj proces podrazumijeva savjetovanje, smatra se nadređenim svima, kao zastupničko tijelo zajednice. Uprkos ovoj očiglednoj sličnosti, članovi demokratski izabranog parlementa donose zakone unutar pozitivnog prava, a ovi pravnici donose propise unutar islamskog prava. Nadalje, zakon koji donese parlamentarna većina postaje obavezujući, dok ono što donese deliberativni *idžtihad* to nije. Ove tri tačke gledišta (tj. konzensus, vijeća za fetve i zakonodavstvo) jesu, zapravo, značenja ugrađena u strukturu i funkciju deliberativnog *idžtihada*. Iako on ne rezultira apsolutnim konsenzusom, zaista se postiže određeni kompromis, s kojim se većina pravnika slaže. Drugo, u savremenom kontekstu on poprima formu vijeća za fetve. Kad govorimo o zakonodavstvu, deliberativni *idžtihad* igra ulogu paralelnu skupštinskoj, koja je, u većini muslimanskih društava, regulirana pozitivnim pravom.

S obzirom na to da u pogledu djelokruga i značenja deliberativnog *idžtihada* saglasnost još nije postignuta, diskusija se ovdje ograničava na pravnike *fikha* manjina. Ovi su pravnici razradili pravnu logiku koja deliberativni *idžtihad* motri kao opću kategoriju ili preduvjet koji uokviruje *fikh* manjina. Među njima je Taha Džabir el-Alvani (Taha Jabir al-Alwani) (r. 1935), koji je veliki dio svog intelektualnog projekta posvetio analiziranju ove forme *idžtihada* kao kolektivnog pravnog poduhvata, a to nastojanje dio je umetskog jedinstva. On polazi od složenosti kriza, problema i činjenica koje muslimani moraju riješiti pomoću

7 Muhammad Qasim Zaman, „The Ulama and Contestations on Religious Authority”, u *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore i Martin van Bruinessen (ur.) (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2009), str. 227. Abdallah Ahmad An-Na'īm, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Pres, 1999), str. 51. Za pregled stavova drugih muslimanskih učenjaka o *idžtihadu*, pogledati Aznan, Hasan „An Introduction to Collective *Ijtihad* (*Ijtihad Jama'i*): Concept and Applications“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 20 (2003), str. 26-36; Nadirsyah Hosen „Nahdatul Ulama and Collective *Ijtihad*“, *New Zealand Journal of Asian Studies*, 6 (2004), str. 5-9.

„složene svjetlosti“ (*nur murakkab*). Ovo potonje može se unijeti samo putem kolektivnog nastojanja. On pouzdano tvrdi da „nijedan organizam, elita ili sekta nisu u stanju sami se nositi s ovom složenom tminom“⁸ Nisu složene samo činjenice, nego i društvene nauke, koje nam pomažu da ih shvatimo, također prolaze kroz velike promjene i fragmentiraju se. I složena stvarnost i složeno znanje trebali bi podstaći pravnike da utvrde nužnost deliberativnog *idžtihada*.⁹ Drugim riječima, budući da individualna hermeneutika ne može sama protumačiti složenu stvarnost i tekstove, potrebna je neka vrsta kolektivne hermeneutike.

Deliberativni *idžtihad* trebao bi se oslanjati na „epistemo-lošku komplementarnost istraživačkih područja koja se, u pokušaju da se bave i ljudskim i prirodnim fenomenima, razvijaju u jedan univerzalni okvir“.¹⁰ Tako filolog, koji zaranja duboko u značenja pravnog teksta, analizirajući njegova tumačenja u različitim historijskim periodima, obogaćuje deliberativni karakter *idžtihada*. Slično će, poput ovog filologa, i etnolog, historičar i arheolog biti učinkoviti u određenim aspektima pravnih tekstova. Po mišljenju el-Alvanija, važnost sličnog interdisciplinarnog doprinosa pokazali su učenjaci kao što su bili Ibn Battuta (u. 770/1388) i Ibn Haldun (u. 808/1406).¹¹ U završnoj analizi, komplementarnost bi trebala premostiti jaz između fragmentiranih sektora znanja. Kao takva, sa svojom univerzalnom logikom, ona podrazumijeva pluralnost istraživanja.¹² Budući da je cilj baviti se složenim činjenicama, ael-Alvani poziva zajednicu da primjeni ovu komplementarnost, tj. pluralnost, kroz posebna tijela koja će ideje učinkovito sprovoditi u djelo.

8 Taha Džabir el-Alvani, *Ab'ad ga'iba 'an fikr ve mumarasat el-harakat el-islamija el-mu'asira* (Kairo: Dar es-salam, 2004), str. 100.

9 El-Alvani, *Ab'ad ga'iba*, str. 98.

10 El-Alvani, *Ab'ad ga'iba*, str. 96.

11 El-Alvani, *Ab'ad ga'iba*, str. 97.

12 El-Alvani, *Ab'ad ga'iba*, str. 97.

U predgovoru, napisanom za el-Alvanijevo djelo *Ka fikhu manjina: Neka temeljna razmišljanja*, M. A. Zaki Badawi kaže da se el-Alvani bavi deliberativnim *idžtihadom*. U tom predgovoru tvrdi da „al-Alvanijevi pozivi na kolektivni *idžtihad* znače poziv stručnjacima iz različitih područja društvenih nauka da uzmu jednu važnu ulogu u formuliranju novih ideja i izgradnji novih shvatanja“.¹³ El-Alvani je ovu tvrdnju potkrijepio naglaskom na kolektivno djelovanje u djelu *Problemi savremene islamske misli* (2005), gdje ponavlja da je neophodno da svi pripadnici ummeta teže reformi kroz „kolektivno i skladno djelovanje“¹⁴ Nužnost kolektivnog *idžtihada* opravdava tvrdnjom da će on riješiti mnoge teškoće individualnog *idžtihada* te kaže da „moramo usvojiti principe kolektivnog ili institucionalnog *idžtihada*, na temelju mišljenja različitih sljedbenika i stručnjaka izvan okvira aktuelnih vijeća za fetve ili fikhskih vijeća“.¹⁵

Dok deliberativni *idžtihad* el-Alvani posmatra sa stajališta epistemologije i pravne hermeneutike, Jusuf el-Karadavi (r. 1926) smatra ga formom kolektivnog djelovanja (*el-'amal el-džema'i*). On je mišljenja da je kolektivno djelovanje sada potrebno u obliku složene jurisprudencijske strukture koju karakterizira visok nivo savremenog naučnog znanja i koja svoje pravne odluke donosi nakon proučavanja i istraživanja. Osim toga, ta bi struktura mogla iskoristiti hrabrost i slobodu bilo kakvog vladinog ili narodnog pritiska. Po njegovom mišljenju, krajni cilj svakog kolektivnog djelovanja jeste služiti islamu i podržavati islam. Stoga on traži uspostavljanje kolektivnih tijela,¹⁶ pod uvjetom da javno djeluju, zato što svoje ciljeve mogu ostvariti samo ako im je rad izložen pogledu javnosti.¹⁷

13 Taha Jabir Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London: International Institute of Islamic Thought, 2003), ix.

14 Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, str. 254.

15 Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorities*, str. 133.

16 Hasan Ali Daba, *el-Karadavi ve zakira el-ejjam* (Kairo: Mektebat vehba, 2004), str. 86.

17 Ali Daba, *el-Karadavi ve zakira el-ejjam*, str. 87.

Budući da su ovi ciljevi od suštinske važnosti za zajednicu i mogu se ostvariti samo kolektivnim djelovanjem, deliberativni *idžtihad* je dužnost i nužnost (*farida ve darura*): *Pomažite se međusobno u onom što je dobro i ispravno i nemojte sudjelovati u grijehu i neprijateljstvu* (Kur'an, 5:2).¹⁸ Karadavi ovaj ajet i slične tekstove sunneta razumijeva kao uputu muslimanima da se okupljuju kako bi bili utjecajni, poredеći takvo djelovanje s masovnom proizvodnjom, budući da proizvodnja malih razmjera nije konkurentna.¹⁹ I ovo je nužnost, zato što stvarnost prisiljava muslimane da postižu velike ciljeve, među kojima su oslobođenje od okupacije, otpor stranoj opasnosti, ujedinjenje podijeljene zajednice, društvena pravda, sloboda, uspostavljanje konsultativnog političkog sistema i ljudska prava. Takvi zadaci, smatra on, ne mogu se ostvarivati individualnim radom.²⁰

Naposljeku, Abdullah ibn eš-Šejh el-Mahfuz bin Bajjah (r. 1935) ima istu ideju deliberativnog *idžtihada* kao ova dvojica učenjaka, ali se njegova zamisao razlikuje u nekoliko aspekata. Naprimjer, on govori o deliberativnoj fetvi (*el-fetva el-džema'ija*; također i *ifta' džema'i*), jednoj formi kolektivnog dogovaranja koju su inicirale halife, kako bi se savjetovale s vođama zajednice s ciljem postizanja konsenzusa u mišljenju. Odbija ova vijećanja zvati *idžtihad džema'i*, zato što *idžtihad* definira kao lično uvjerenje *mudžtehida* koji izvodi pravni sud. Bin Bajjah nalazi kontinuitet između ovih ranih dogovora i oživljavanja islamskog prava u 14. i 15. stoljeću.²¹ U tom smislu, on tvrdi da je „islamski svijet oživio ustanovu deliberativnog pravnog mišljenja kroz osnivanje međunarodnih akademija za *fikh*, bile one državne ili neovisne i popularne“.²²

Bin Bajjah piše da bi se ova vijeća trebala baviti onim javnim pitanjima koja su od ključne važnosti za zajednicu. S jedne strane,

18 The Qur'an, M. A. S. Abdelhaleem (prev. na engleski) (Oxford: Oxford University Press, 2005), str. 67.

19 Daba, *el-Karadavi*, str. 86.

20 Daba, *el-Karadavi*, str. 86.

21 Abdullah ibn eš-Šejh el-Mahfuz Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva ve fikh el-ekallijat* (Džedda: Dar el-minhadž, 2007), str. 148-149.

22 Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva ve fikh el-ekallijat*, str. 148-149.

„ona bi se trebala baviti političkim pitanjima koja se rješavaju unutar političkog sistema: šurom, demokratijom i učešćem žena. S druge strane, mogla bi rješavati ekonomska pitanja kao što su ulaganje u multinacionalne kompanije, uzimajući u obzir korupciju koja baca ljagu na ove kompanije, ili kao što je učešće u multilateralnim sporazumima kao što je Opći sporazum o carinama i trgovini [GATT]“.²³ Nadalje, on priznaje da su se vijeća do sada fokusirala na „neka društvena pitanja kao što su odnosi između muškaraca i žena u smislu recipročnih prava i dužnosti“.²⁴ Upečatljivo je to što on ističe političke aspekte deliberativne fetve kao „oživljavanje običaja Poslanikovih ashaba da, u vođenju javnih poslova, konsultiraju zajednicu (*džema'a*)“.²⁵ To je bio slučaj, smatra on, kada je Omer ibn el-Hattab (u. 23/644) odbio ideju da samo neko licina pripadnika zajednice može rješavati njena pitanja, bez obzira na nivo njihovog poznavanja nauke,²⁶ nego da kolektiv treba rješavati te probleme, uvezvi u obzir javni interes.²⁷

Po mišljenju Bin Bajjaha, kada se rješavaju ova pitanja, moraju se u obzir uzeti dva specifična konstituenta:

- (1) opće znanje o svim aspektima stvarnosti i holistički pogled koji obuhvata sve različite tačke gledišta; na taj način vijeća mogu dati važan status stručnjacima u političkim, društvenim i ekonomskim naukama, ali im ne smiju dati previše ovlasti, da daju pravna mišljenja i
- (2) članovi pravnih vijeća trebali bi usavršiti svoje sposobnosti rješavanja takvih pitanja kako bi stekli viziju, uravnoteženu između mikro i makronivoa.

S obzirom na to da na umu moraju imati svrhu prava, bez odbacivanja pojedinih tekstova, moraju stvoriti određeni kontinuitet

23 Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva ve fikh el-ekallijat*, str. 148-149.

24 Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva ve fikh el-ekallijat*, str. 149.

25 Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva ve fikh el-ekallijat*, str. 149.

26 Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva ve fikh el-ekallijat*, str. 149.

27 Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva*.

i, u međuvremenu, uspostaviti obuhvatnost ciljeva. Drugim riječima, moraju tražiti srednji put (*vesatija*).²⁸

Do sada smo u ovom radu ispitivali nekoliko gledišta o deliberativnom *idžtihadu*, a to su gledišta el-Alvanija (koji naglašava epistemologiju i pravnu hermeneutiku), el-Karadavija (koji ističe zajedničko djelovanje ummeta koji se suočava s izazovima i provodi reforme), te Bin Bajjaha (koji u prvi plan stavlja javni interes i zajedničko odlučivanje). Po mom mišljenju, sva trojica posmatraju specifične aspekte deliberativnog *idžtihada* i, stoga, ne protivrječe jedan drugome. Deliberativna pravna hermeneutika može voditi ka kolektivnom djelovanju koje je u interesu javnosti, ili, obratno, zajedničko odlučivanje može pokrenuti kolektivno djelovanje, a ono može izvršiti utjecaj na pravnu hermeneutiku. Prije nego što analiziramo kako ove ideje utječu na shvatanje *fikha* manjina, definirat ću njegov djelokrug i smisao.

Ideja i utemeljitelji fikha manjina

Na osnovu onog što smo iznijeli, možemo reći da svaki deliberativni *idžtihad* treba provoditi u okviru preporoda ummeta. Budući da je tako, mora se uzeti u obzir ravnoteža između univerzalnog šerijata, muslimanske stvarnosti i kolektivnog djelovanja. U ovom dijelu rada ispitujemo kako je *fikh* manjina nastao kao deliberativni *idžtihad*, prilagođen zapadnom kontekstu.

IDEJA FIKHA MANJINA. *Fikh* manjina (*fikh el-ekallijat*) pravni je diskurs kojim se teži odgovoriti na izazovna privatna i javna pitanja muslimana koji žive na Zapadu. Smatra se da se ova ideja javila 1994., kada je el-Alvani, irački sunijski pravnik, nastojao ponuditi američkim muslimanima jedan pravni okvir za učešće

28 Bin Bajjah, *Sina'a el-fetva*, str. 150.

na izborima u SAD-u.²⁹ U današnjoj literaturi može se napraviti razlika između pravnog rasuđivanja i pravne prakse. Kao forma pravnog rasuđivanja, *fikh* manjina odabire i naglašava posebne izvore, procedure i principe islamskog prava kojima se neće strogo držati slova šerijata, nego će se unapređivati njegova svrha. Kao forma pravne prakse, to je skup pravnih mišljenja (fetvi) o konkretnim problemima, mišljenja koja omogućuju muslimanima na Zapadu da riješe svoje svakodnevne dileme.

Ključni element u oba izraza jeste pokušaj pomirenja muslimanskog prava i etike s društveno-političkim uvjetima u kojima ovi muslimani žive. Stoga je *fikh* manjina izrađen po mjeri određenih pojedinaca i grupa, pri čemu su fetve namijenjene konkretno onima kojih se tiču. Zbog toga se njegova pravna funkcija ne smatra konkurentnom onoj koju ima tradicionalni *fikh*. Zapravo, svoje reference on izvodi iz šerijata, koji pravnici *fikha* manjina smatraju generalnim i univerzalnim, te se fokusiraju na principi i slučajeve koji daju zadovoljavajuće odgovore na probleme s kojima se suočavaju manjinske muslimanske zajednice.

Resursi *fikha* manjina jesu glavni izvori sunijskog prava, tj. Kur'an i sunnet, konsenzus i analogija, kao i sekundarni izvori, kao što su javni interes, pravna preferenca, običaj i mišljenja ashaba.³⁰ Međutim, vrlo je selektivan u pogledu muslimanskih pravnih izvora. Na ovu vrstu *fikha* može se gledati i sa stajališta zatvorenih izvora i sa stajališta otvorenih izvora. U prvom slučaju, *fikh* manjina izvodi se iz skupa tradicionalnih izvora i principa koji se koriste u islamskom pravu za izuzetne pravne slučajevе, posebno u urgentnim slučajevima ili u slučaju kada nema konkretnog religijskog teksta. U ovom pogledu, može se porebiti s jurisprudencijom prijeke potrebe (*fikh ed-darura*), budući da se bavi izuzetnim slučajevima (*halat istisna'ija*), jer bi u muslimanskim zemljama

29 Muhammad Khalid Masud, „Islamic Law and Muslim Minorities“, *ISIM Newsletter*, 11 (2002), str. 17.

30 Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh of Muslim Minorities* (Kairo: al-Falah Foundation for Translation, 2003), str. 8-12.

muslimani trebali živjeti normalno. U ovom smislu, prijeka je potreba zatvorena dimenzija *fikha manjina* (*fikh el-ekallijjat*) jer, s ovog stajališta, on je pravni proces kojim se pasivno reagira na teškoće s kojima se susreću muslimani na Zapadu.

Ovdje je jedno od središnjih pitanja i jedan od glavnih pristupa – javni interes (*masleha*). Teoretičari *maslehe* tvrde da *fikh* manjina omogućuje da se formulira jedan pragmatični i prilagodljivi stav prema zapadnim normama i institucijama. Zato oni često ponavljaju da ako se interesi promijene, onda se moraju promijeniti i pravna mišljenja, u skladu s vremenom, mjestom i okolnostima. Kao ishod, javni interes otvara pravnu teoriju i pravnu praksu za interakciju s kontekstom, u potrazi za onim što je jednostavno i proaktivno. Obratno, kako tvrdi el-Alvani, takav *fikh* „primjenjuje se na specifičnu grupu ljudi koja živi u posebnim uvjetima, ima posebne potrebe koje možda nisu adekvatne za druge zajednice“³¹

Iako zagovornici *fikha* manjina podvlače značaj uloge pojedinca u razvoju pravne svijesti i prakse, to je pretežno kolektivna jurisprudencija. Broj pravnika pojedinaca koji donose pravne odluke referirajući se na *fikh* manjina još uvijek je ograničen. Glavne uloge igraju dva tijela: Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (ECFR – European Council for Fatwa and Research) u Zapadnoj Evropi i Skupština muslimanskih pravnika u Americi (AMJA – Assembly of Muslim Jurists in America) u Sjevernoj Americi. Ovaj deliberativni karakter *fikha* manjina (*fikh el-ekallijjat*) omogućuje razvoj jednog pravnog pristupa u kojem se uvažavaju tri uvjeta: naslijede *fikha* većine, društveno stanje muslimanskih manjina na Zapadu i muslimanske pravne obaveze prema zakonima zapadnih društava.

UTEMELJITELJI FIKHA MANJINA. Zasluge za postavljanje temelja *fikha* manjina trebalo bi, možda, pripisati el-Alvaniju. U svom djelu iz 1999. *Uvod u fikh manjina: Temeljni pogledi* (*Medhal ila*

31 Al-Alwani, *Towards a Fiqh for Minorites*, str. 3.

*fikh el-ekallijat: Nazarat te'sisije) daje prve zaključke svojih razmišljanja o novom pododjeljku fikha. Godinu kasnije objavio je (na arapskom) knjigu *Ka fikhu manjina za muslimane (Fi fikh el-ekallijat el-muslime)* u kojoj se zalaže za idžtihad za muslimane na Zapadu. Njegovo glavno interesovanje neka je vrsta konstruktivnih odnosa koje bi muslimani koji žive ondje trebali uspostaviti sa svojim nemuslimanskim sugrađanima. Treba napomenuti da je on, prije svega, specijalist za *usul el-fikh*, pa je jasan njegov interes za teorijske aspekte *fikha* manjina. U ovom svom intelektualnom projektu, on nastoji izgraditi novi *idžtihad* koji će se oslanjati na kur'ansku metodologiju u interakciji s društvenim i prirodnim naukama. Po njegovom mišljenju, svrha *fikha* manjina jeste izgraditi niz metodologija uz koje će islamsko pravo i etika biti dovoljno fleksibilni da se primijene u zapadnom kontekstu. O njegovim stavaovima moglo se čitati i na engleskom nakon što je objavljen prijevod *Uvoda u fikh manjina* pod naslovom *Ka fikhu za manjine: Neka temeljna razmatranja* (2004).*

Manje teorijski usmijeren i manje kritičan, ali mnogo više usredotočen na pravnu praksu, egipatski pravnik i misionar el-Karadavi (r. 1926) napisao je jedan od temeljnih tekstova *fikha* manjina: *Jurisprudencija muslimanskih manjina: Život muslimana u drugim društvima (Fikh el-ekallijat el-muslima: Hajat el-muslimin vesat el-mudžteme'at el-uhra)* (2001.). Po njegovom pravnom tumačenju, knjiga o *fikhu* manjina jedna je u nizu knjiga o olakšanju *fikha* za savremene muslimane (*tejsir el-fikh li el-muslim el-mu'asir*). On se slaže s el-Alvanijem u mišljenju o središnjem mjestu *idžtihada* u rasvjetljavanju modernih društveno-političkih pitanja. Međutim, kada gradi svoj „moderni *fikh*“, el-Karadavi se više oslanja na svoje pravno iskustvo muftije. Njegova formula je spoj tradicionalnog *fikha* s naglaskom na javni interes i umjerenost. Često pravi ustupke modernosti u nekim pitanjima kao što su pitanje žena i države. Osim toga, svoju verziju *fikha* manjina on zamišlja kao komplementarnu svojim

shvatanjima iz djela *Religijske manjine i islamsko rješenje [el-Ekallijat ed-dinije ve el-hall el-islami]*, koje se bavi nemuslimanima koji žive u muslimanskim društвima. El-Karadavi je, kad je riječ o njegovom prisustvu u Zapadnoj Evropi, prije svega motiviran brigom za religioznost muslimana, a posebno zbog njihove sekularizacije.³²

Drugi noviji radovi uglavnom ilustriraju ista pitanja o kojima diskutiraju el-Alvani i el-Karadavi. Mauritanски pravnik Abdullah ibn eš-Šejh el-Mahfuz bin Bajjah (r. 1935), koji je 2007. objavio djelo *Izrada fetve i fikh manjina (Sina'a el-fetva ve fikh el-ekallijat)*, blizak je el-Karadavijevom stilu. Drugi pravnici, misionari i mislioci, uglavnom iz Libana, Egipta, Tunisa i Maroka (npr. Halid Abd el-Kadir, Salah ed-Din Abd el-Halim, Abd el-Madžid en-Nedždžar i Ismail el-Hasani) populariziraju ovu temu uglavnom držeći se argumentacije spomenutih autora. Međutim, najveći dio literature na arapskom jeziku o ovoj temi nije direktno povezan s muslimanskim manjina na Zapadu. Stoga, *fikh* i društvo pripadaju dvjema različitim oblastima. Neki pravnici pokušavaju društvene aspekte, neophodne za ovu vrstu *fikha*, zamjeniti filološkom obradom termina i izvora *fikha* manjina (*fikh el-ekallijat*). U ovom trenutku, njihova se metodologija doima kao konfekcija pojmove i procesa koji su primjenljivi za bilo koji *fikh*. Zato potpuno izostaje deliberativna veza, zasnovana na ugrađivanju *fikha* u svakodnevni život.

Odluka Evropskog vijeća za fetve i istraživanja 5/12, izdata 2004, navodi da posebnu važnost pridaje *fikhu* manjina, budуći da vodi ka razumijevanju muslimanskog prisustva u nemuslimanskim zemljama i primjeni islamskih pravnih odredbi u praksi. Osim toga, u njoj se potvrđuje el-Alvanijev, el-Karadavijev i Bin Bajjahov autoritet i valjanost ove ideje, utoliko što učvršćuje ovaj predmet unutar pravnih odredbi koje se odnose na

32 Za obuhvatnu studiju o el-Karadavijevom *fikhu* manjina, vidjeti Sarah Albrecht, *Islamisches Minderheitenrecht Yusuf al-Qaradawi Konzept des fiqh al-aqaliyyat* (Würzburg: Ergon-Verl, 2010).

manjinske muslimanske populacije.³³ Evropsko vijeće za fetve koristi dvije procedure za donošenje pravnih odluka: (1) daje pravna mišljenja (*ifta'*) onim pojedincima ili grupama koje postavljaju pitanje (*mustefti*) putem bilo kakvog komunikacijskog medija, pri čemu treba naglasiti da odluke nisu nužno obavezujuće za one koji su pitanje postavili, zato što oni mogu potražiti drugo mišljenje i odabrati najprikladnije za sebe i (2) vodi duge kolektivne rasprave o spornijim pitanjima. Odluke Vijeća teže pozitivnom učešću muslimana na Zapadu, a da se oni, pritom, ne asimiliraju. Zato, kao strategija poboljšanja imidža, ono slijedi pomirljiviji pravac.

Riječima en-Nedždžara, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (ECFR) nastoji utjeloviti jedno odomaćeno, građansko i kolektivno prisustvo muslimana u Evropi, nasuprot slučajnom, pojedinačnom i povremenom.³⁴ Međutim, ovo tijelo često gradi jedan *fikh* koji je, u određenoj mjeri, prilagođen ovom potonjem. Ovaj drugi *fikh* zasniva se na pravu i praksi davanja dozvole (*fikh et-tarhis*), koji je, za individualne slučajeve, najpodesnija vrsta *fikha*. Po njemu se evropski muslimani smatraju primarno grupama i pojedincima koji imaju specifične veze sa svojim okruženjem. U budućnosti će se ova kolektivna dimenzija povećavati i jačati.³⁵ Zbog toga *fikh* manjina tek treba proizvesti jednu jurisprudenciju temelja (*fikh et-te'sis*) koja će normalizirati njihov pravni status,³⁶ takvu koja će njihove pravne slučajeve tretirati kao da su većina u muslimanskoj zemlji.

Umjesto pitanja šta je u svakodnevnom životu dozvoljeno, a šta nije, moraju se rješavati važna pitanja, među kojima je političko učešće i porodične stvari. Međutim, en-Nedždžar ne predviđa

33 „El-Bejan el-hitami li ed-devre el-‘adije es-saniye ‘ašre li el-medžlis el-urubbi li el-ifta’ ve el-buhus“, Dublin (31. decembar 2003. – 4. januar 2004), dostupno na: <http://www.e-crf.org/ar/index.php?ArticleID=280>.

34 Abd el-Madžid en-Nedždžar, „Fikh el-ekallijat bejne fikh et-terhis ve fikh et-te'sis: el-medžlis el-urubbi li el-ifta' unmuzadžan“, *en-Nedve el-'alemije havla fikh el-ekallijat* (Kuala Lumpur: 2009), str. 13-14.

35 En-Nedždžar, „Fikh el-ekallijat bejne fikh et-terhis ve fikh et-te'sis, str. 20-22.

36 En-Nedždžar, „Fikh el-ekallijat bejne fikh et-terhis ve fikh et-te'sis, str. 23.

da će, kada jednom postane jurisprudencija temelja, *fikh* manjina nestati. En-Nedždžar bi samo rado prilagodio nekadašnju ovinsost o olakšicama (*ruhsa*), a trebalo bi unaprijediti primjenu preciznih normi ('azima). Ako evropski muslimani ne uspiju u tranziciji ka jurisprudencijskom temelju, naći će se u dvostrukoj opasnosti: vjerska će praksa oslabiti, a oni neće biti u poziciji da prenose islamsku poruku niti da budu kulturni partneri Evropljaniма nemuslimanima.³⁷

Kao i odluke drugih pravnih deliberativnih fikhskih tijela u muslimanskom svijetu koja se oslanjaju na kolektivni *idžtihad*, i odluke Evropskog vijeća za fetve i istraživanja karakterizira pravna raznolikost. Jedan direktni rezultat jeste eklekticizam, tipičan za pravna vijeća koja čine pripadnici različitog pravničkog obrazovanja u muslimanskom svijetu.³⁸ Nijedan istaknuti osnivač ili autoritet ovog vijeća (ECFR) nije rođen niti odrastao u Evropi. Budući da mnogi članovi žive u muslimanskom svijetu, u radu ECFR-a se odražavaju razlike u modernoj islamskoj jurisprudenciji, što se vidi u projektima obnove *fikha*.

FIKH MANJINA UNUTAR MUSLIMANSKOG JAVNOG PROSTORA NA ZAPADU. Do sada smo *fikh* manjina, od njegovog nastanka do zrelosti, analizirali kao primjenu novog deliberativnog *idžtihađa*. Osim toga, teoretičari i institucije pomažu da se učvrste njegovi temelji. Naravno, svaki novi pravnički angažman podstiče društvo u kojem se jurisprudencija razvija. Kao i svaka druga hermeneutička tradicija, i muslimanska pravna hermeneutika nužno reagira na dato stanje čovjeka. Stoga, od *fikha* manjina očekuje se da postigne svoje ciljeve u mjeri u kojoj ostvaruje

37 En-Nedždžar, „Fikh el-ekallijat bejne fikh et-terhis ve fikh et-te'sis, str. 23.

38 Funkcioniranje Evropskog vijeća za fetve i istraživanja (ECFR) temeljito je istraživao Alexandre Caeiro u radovima: „The Social Construction of *Shari'ah*: Bank Interest, Home Purchase and Islamic Norms in the West”, *Die Welt des Islams*, 44 (2004), str. 351-375; Alexandre Caeiro, „The Power of European Fatwas: The Minority *Fiqh* Project and the Making of an Islamic Counterpublic”, *International Journal of Middle East Studies*, 42 (2010), str. 435-449.

interakciju sa zapadnim deliberativnim okruženjem. Osim toga, zbog fragmentacije autoriteta u ovim društvima, a posebno religijskog autoriteta, *fikh* manjina postaje muslimanski glas u javnim debatama o muslimanskim pitanjima.

Sve više, mnogi muslimanski učenjaci i institucije počinju uviđati da je jedan od uzroka fragmentacije njihovog autoriteta – modernost.³⁹ S obzirom na to da u svakom pravnom prostoru religijski autoriteti uvažavaju pravni pluralizam, može se govoriti o *deliberativnoj religioznosti*, pod čim ja podrazumijevam kontroverznu praksu koja postaje dio javne debate i koja se podvrgava prihvaćenim razlikama među „autoriziranim“ tumačenjima.⁴⁰ Slažem se s formulacijom ovog pojma koju daje Robert Justin Lipkin, da je to „religijski spor koji igra punopravnu ulogu u javnom prostoru“.⁴¹

Proces *ifta'a* na Zapadu, osim zbog društvenih uvjeta koji pojačavaju fragmentaciju, jednostran je i zbog nekih drugih hermeneutičkih faktora. Posebno se postavlja pitanje u vezi s dihotomijom zakon – činjenica u islamskoj jurisprudenciji. Ovdje američki muslimanski učenjak Sherman A. Jackson kao suprotnosti postavlja: kompetentnost za tumačenje značenja svetih tekstova (Kur'ana i hadisa), koja pripada pravnim autoritetima, i kompetentnost da se potvrди istinitost onih elemenata koji se odnose na autoritet činjenica.⁴² Drugim riječima, samo zato što

39 Muhammad Qasim Zaman, „Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the ‘ulama“, u *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, ur. Gudrun Krämer i Sabine Schmidtke (Leiden and Boston: Brill, 2006), str. 176.

40 Jean-Paul Charnay je opisao ovaj pluralistički muslimanski pravni proces kao „une recherche entre diverses solutions pour découvrir la plus adéquate au cas concret envisagé [istraživanje različitih rješenja kako bi se, za konkretno razmatrani slučaj, pronašlo najadekvatnije]. Elle permet aussi la lutte dialectique desprétentions opposés qui s'affrontent au cours du litige [Također, omogućava dijalektičku borbu oprečnih tvrdnji koje se sukobljavaju].“ Vidi, Jean-Paul Charnay, „Pluralisme normatif et ambiguïté dans le *Fiqh*“, *Studia Islamica*, 19 (1963), str. 78.

41 Robert Justin Lipkin, „Reconstructing the Public Square“, *Cardozo Law Review*, 24 (2003), 2082-2086.

42 A. Sherman Jackson, „Muslims, Islamic Law, and the Sociopolitical Reality in the United States“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17 (2000), str. 10.

je neki princip univerzalno islamski ne znači da je njegova konkretizacija ispravno provedena. On kao bitno ističe da ako „pravnik tvrdi da je to i to dopušteno ili da nije dopušteno zato što postoji ta i ta činjenica, musliman pojedinac ima pravo – zapravo dužnost – da sam utvrdi (ili da provjeri preko kvalificiranih ocjenjivača specifičnih činjenica) da li te činjenice zaista postoje ili ne“.⁴³ Dakle, kada se odlučuje kako će se izvršavati islamski propisi, muslimani pojedinci moraju poduze razmatrati dato pitanje, bilo samostalno, bilo s muslimanskim autoritetima.

Budući da je *fikh* na Zapadu prostor u kojem međusobno djeluju tekstovi i činjenice, on mora održavati ravnotežu između onih koji daju fetve i javnosti. Jedna nova studija o jednoj džamiji u južnoj Francuskoj pokazuje da pitanja i odgovori imaju isti značaj u određivanju muslimanskog etičkog prostora. Fikhske rasprave rezultat su „autorskog višeglasja, odgovornosti autoriteta i kazuističkog rezonovanja“.⁴⁴ Pravnik koristi stil pitanja i odgovora da poučava publiku načelima muslimanke etike. Umjesto da propovijeda, on izvodi praktične zaključke koji se fokusiraju na ponašanja i gradi svoj autoritet kao „suštinski dijaloški i zasnovan na odnosu s džematom“.⁴⁵ U ovom intelektualnom susretu, od javnosti se ne očekuje samo da sluša, nego i da osporava imamove pretpostavke, pa čak i da odbaci neke njegove zaključke. Ova razmjena vodi ka „kolektivnom etičkom promišljanju, mada ne i nužno pokušajima demokratije“.⁴⁶ Ova dva mehanizma *fikha*, univerzalizacija zakona i specifikacija činjenica, uspostavljaju autoritet muslimanskog etosa, ali i jačaju važnost

43 Sherman Jackson, „Muslims, Islamic Law, and the Sociopolitical Reality in the United States“, str. 11.

44 Kirsten M. Yoder Wesselhoeft, „Making Muslim Minds: Question and Answer as a genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque“, *Journal of the American Academy of Religion*, 78 (2010), str. 795.

45 Wesselhoeft, „Making Muslim Minds: Question and Answer as a genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque“, str. 795.

46 Wesselhoeft, „Making Muslim Minds: Question and Answer as a genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque“, str. 799.

javnosti. Pravnik mora pažljivo osluškivati lokalne glasove kako bi održao tok diskusije sve dok se ne postigne konsenzus.

Slično, javne intervencije britanskih muslimana u vezi s događajima od 11. septembra 2001. pokazuju kako muslimani ulaze u britansku „dijalošku mrežu“: oni iskazuju svoje reakcije u istom ili sličnom izričaju „izvedbenog diskursa koji ih priključuje inkluzivnoj kategoriji onih koji su osudili terorističke napade“.⁴⁷ Dakle, svojstvo zapadnjevropskih društava da uključuje muslimanske manjine zasniva se na mogućnosti muslimanskih manjina da ulaze u ova društva putem „zapadnog kulturnog koda“. U tom smislu, Swaine primjećuje:

Muslimani su potpuno spremni da uzmu učešća u demokratskom odlučivanju i kada to čine, ne krše niti jednu zapovijed svoje vjere (...).⁴⁸ Muslimanske manjine zalažu se za slobodu savjesti i religijske slobode za sve (...) ostvarenu putem uljudne rasprave i izlaganjem mišljenja na javnim forumima, te, također, primjerom koji, u interakciji s drugima, postavljaju i u javnom i u privatnom životu.⁴⁹

Prema tome, zapadni muslimani mogli bi oblikovati svaku političku strukturu na Zapadu, u onoj mjeri u kojoj su voljni unaprijediti suštinske interese društava u kojima žive. Posebno, ne bi se smjelo očekivati od muslimana na Zapadu da strogo slijede šerijatske propise a da pri tom teže da igraju proaktivnu ulogu u zapadnom političkom prostoru. Benhanda nas podsjeća da su ostvarivi samo oni zahtjevi „koji se iznose unutar granica javne rasprave, tj. zahtjevi su valjani samo ako se oslanjaju na logiku dosljednu stavu i pojedinca

47 J.-N. Ferrié, B. Dupret i V. Legrand, „Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action“, *Revue française de science politique*, 58 (2008), str. 810.

48 Ferrié, Dupret i Legrand, „Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action“, str. 98.

49 Ferrié, Dupret i Legrand, „Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action“, str. 105.

i društva“.⁵⁰ Drugim riječima, politički liberalizam omogućuje muslimanima da vode vlastiti vjerski život, međutim traži od njih da se apsolutno pridržavaju njegovog sistema vrijednosti na univerzalnoj osnovi.⁵¹ Sukob liberalizma i islamskog prava postaje očigledan kada se o određenim pitanjima, oko kojih postoji konsenzus u islamskim pravnim školama, diskutira na Zapadu.⁵² Zbog toga *fikh* manjina ne izbjegava ići „putem“ fetvi i teži uvažavanju i zapadnih društvenih vrijednosti i interesa.

U tom pogledu, March poredi mnoge mislioce koji se bave *fikhom* manjina sa zapadnim teoretičarima diskursa i odlučivanja koji „odbacuju antagonistički, konfliktni, beskorisni oblik *da've* i raspravu vode u korist onog što je saradničko i što je slobodoumno“.⁵³ Poput njega i Caeiro zagovara „složeni deliberativni proces koji je u temeljima Evropskog vijeća za fetve i istraživanja“⁵⁴ opisujući projekt ovog vijeća kao jedan pokušaj da se „zamisli islamska kontrajavnost“.⁵⁵ Da budemo precizni, ovaj projekt teži oblikovanju te zamišljene islamske kontrajavnosti. Međutim, on mora prihvatići ekstremnu fragmentaciju zapadne muslimanske religijske sfere.

Naprimjer, konzervativni muslimani osporavaju legitimnost *fikha* manjina i kritiziraju nekoliko mjesta u njegovoj logici. Oni se oslanjaju na tradicionalni *fikh* koji ima organičen pristup izradi zakona i ograničava se na slučajeve u kojima nema tekstualnih pravila. Kada su tekstualne regule zasnovane na običaju, pravne se odredbe mogu promijeniti kada se promijeni običaj.

50 Mostapha Benhenda, „For Muslim Minorities, It Is Possible to Endorse Political Liberalism, But This Is Not Enough“, *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009), str. 79.

51 Benhenda, „For Muslim Minorities, It Is Possible to Endorse Political Liberalism, But This Is Not Enough“, str. 86.

52 Benhenda, „For Muslim Minorities, It Is Possible to Endorse Political Liberalism, But This Is Not Enough“, str. 84.

53 Andrew F. March, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford, NY: Oxford University Press, 2009), str. 225.

54 Caeiro, „The Power of European Fatwas“, str. 435.

55 Caeiro, „The Power of European Fatwas“, str. 437.

Zato konzervativci kritiziraju el-Karadavijevu fetvu po kojoj muslimanka koja živi na Zapadu može ostati udata za nemuslimana (što je zabranjeno kur'anskim propisima). Iako se on pozivao na odmjeravanje interesa i našao da je u većem interesu islama da se na Zapadu održe društvene veze između muslimana i nemuslimana, konzervativci odbacuju ovo pragmatično rasuđivanje na temelju shvatanja da zapadna stvarnost ne može biti izvor zakonodavstva. Naprotiv, zapadna društva podložna su autoritetu islamskog zakona kao i muslimanska.⁵⁶ Drugim riječima, konzervativci odbacuju ideju integracije u zapadna društva, pa, u skladu s tim, i svaki princip koji bi im omogućio da, pod islamskim uvjetima, ostvaruju interakciju s ovim društvima.

U mjeri u kojoj je *fikh* manjina pravni diskurs koji cilja na pozitivno djelovanje, njegovi zagovornici ne brinu za takve kritike, nego se više fokusiraju na složenu stvarnost muslimana u zapadnim evropskim društvima, gdje je glavna briga slabljenje religioznosti među mladim muslimanima. Dakle, oni pravni proces fokusiraju na očuvanje muslimanskog identiteta, opredjeljenja, odnosa s nemuslimanima i pružanja pravnog znanja. Kao takav, on je, takoreći, misionarski *fikh* (*fikh da'va*). U mnogim aspektima, *fikh* manjina je neki način uspostavljanja komunikacijskih veza među muslimanima oko svakodnevnih pitanja i način sprečavanja sve veće sekularizacije muslimana na Zapadu. Mnogi kritički evropski muslimanski glasovi ne prihvataju angažman islamskih univerziteta (npr. el-Azhar) ili muslimanskih fikhske vijeća u vijećima za fetve i u izgradnji *fikha* manjina. Ipak, pluralizam i rasprava te vijećanje koji karakteriziraju skupove i Evropskog vijeća za fetve i istraživanja i Skupštine muslimanskih pravnika Amerike, ako su otvoreni za mlade evropske muslimane, igraju značajnu ulogu u životu ovih muslimana. Dalje, svaki razvojni korak *fikha* manjina mora uvažavati javni prostor na Zapadu i mora funkcioniрати u skladu s njim.

56 Asif K. Khan, *The Fiqh of Minorities: The New Fiqh to Subvert Islam* (London: Khilafah Publications, 2004), str. 17.

Tvrdi se da, zbog fragmentacije religijskog autoriteta u zapadnom muslimanskom javnom prostoru, *fikh* manjina dijeli taj prostor s drugim predstavnicima muslimana. Osim toga, deliberativne karakteristike zapadnih društava omogućuju ovom *fikhu* da kritički ocjenjuje tvrdnje i argumente svojih zapadnih opone-nata. Naposljeku, zagovornike ovog *fikha* ne zanima mnogo što ga konzervativci odbacuju kao novotariju koja je promijenila karakter islamskog prava. Zbog toga, taj *fikh* predstavlja doprinos razvoju muslimanske pravne kulture i korak je naprijed u integraciji zajednice. Ukratko, *fikh* na Zapadu funkcionira uglavnom kao kontrakultura koja se nadmeće s određenim zapadnim vrijednostima. Nasuprot tome, evropska društva kažu da se njihove norme ne smiju „vrijeđati“ pa zahtijevaju uniformnost. Muslimanska pravna kultura bi, u konačnici, mogla naći svoje mjesto kao legitimni dio zapadne kulture, pod uvjetom da joj se dozvoli da uđe u javnu debatu.

ANALIZA SLUČAJA: RASPRAVA O HIDŽABU. Dinamika fragmentiranja i pluralizma, o kojima smo govorili, pomaže formuiranju djelokruga religijskog autoriteta. Rezultat je da u muslimanskom religijskom području u Zapadnoj Evropi postoje različita religijska gledišta i mnogi stavovi o religijskim pitanjima. U daljem tekstu objasnit ću deliberativni karakter učešća ovih zajednica u javnom prostoru na primjeru debate o hidžabu. Ova debata, također, ilustrira volju, da tako kažemo, muslimanskih autoriteta i pojedinaca da pregovaraju o svojoj integraciji u zapadnoevropska društva.

Počet ću slučajem muslimanke zaposlene u njemačkoj saveznoj državi Hessen, koja se žalila Žalbenom sudu rada u Hessenu da joj je prekinut ugovor o radu zbog nošenja hidžaba. Savezni sud rada na kraju je prihvatio njen zahtjev.⁵⁷ Međutim, kako

57 Mathias Rohe, „Application of Shari'a Rules in Europe: Scope and Limits“, *Die Welt des Islams*, 44 (2004), str. 330-331.

Rohe tvrdi, rješenje se „vjerovatno ne može naći samo u sferi prava“.⁵⁸ Zapadna društva na hidžab gledaju uglavnom kao na stvar kulture, vrijednosti i predrasuda. Demokratske i humanističke vrijednosti pravnog poretka, uz s njim povezana uvjerenja o hidžabu (npr. ugnjetavanje žena i religijski fundamentalizam), od fundamentalnog su značaja za zapadno mišljenje.⁵⁹ Drugim riječima, o uvjerenjima se ne treba raspravljati individualno na sudovima, slučaj po slučaj, jer bi hidžab mogao podstaknuti bezbrojne takve slučajeve. Umjesto toga, potrebna je interakcija s evropskom javnosti, uz uvažavanje potrebe za izgradnjom javnog poretka u kojem će se muslimanima dozvoliti da učestvuju u izgradnji društva i kulture.

Iako sunnet daje model islamskog prava i etike, njegovi brojni principi i mnoga pravila mogu se primjenjivati na različite načine. Naprimjer, na smjernost, koja se u islamu snažno preporučuje, jedno plemensko arapsko društvo gleda sasvim drugačije od neke visoko urbanizirane sredine u Egiptu. Društvena percepcija oblikuje, kroz uvjerenja i praksu, način na koji se suzdržanost iskazuje. Islamska smjernost, koju simbolizira hidžab, također podstiče pitanje univerzalnosti/posebnosti. Zapravo, samo nositi ga, znači uspostaviti dvostruku posebnost: (1) time se žensko tijelo, kao posebno, razlikuje od muškog, jer se u muslimanskom načinu oblačenja postavljaju granice kojima se sprečava nepristojno izlaganje tijela pogledima i (2) žene koje nose hidžab prakticiraju jednu kur'ansku obavezu u zapadnom društvu, koje ima drugačije standarde smjernosti. Jedna novija sociološka studija otkriva da hidžab dozvoljava ženama da idu preko svojih konkretnih osjećanja i čednosti, jer je hidžab povezan sa „širim sistemom normativnih rodnih odnosa koji funkcionira unutar zajednice kao cjeline i, iznad svega, s jednom vrstom prakse kroz koju se razvijaju moralne dispozicije neophodne za funkcioniranje takvog sistema“.⁶⁰

58 Rohe, „Application of Shari'a Rules in Europe: Scope and Limits“, str. 332.

59 Rohe, „Application of Shari'a Rules in Europe: Scope and Limits“, str. 332.

60 Daniel Winchester, „Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus“, *Social Forces*, 86 (2008), str. 1770-1771.

Nakon što je, u martu 2004, Francuski parlament izglasao stavljanje van zakona „napadnih“ religijskih obilježja, među kojima i hidžab, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja izdalo je važno saopćenje. Svojom pravnom odlukom osuđuje ovu odluku Francuskog parlamenta i savjetuje muslimane u Francuskoj da ustanu i založe se za svoja zakonska prava. Ona glasi:

1. Koegzistencija je islamski princip kojim bi se trebala regulirati društva.
2. Koegzistencija ne može postojati bez poštovanja individualnih i kolektivnih sloboda i zaštite ljudskih prava.
3. Ne postoji stvarna nekompatibilnost između zahtjeva pluralizma i raznolikosti, s jedne strane, i nacionalnog jedinstva, s druge.
4. Hidžab je čin bogoštovlja i božanski propis; to nije samo religijski čin, a zasigurno nije politički simbol.
5. Prisiljavanje muslimanki da skinu hidžab čin je njihovog progona, koji nije u skladu s francuskim vrijednostima.
6. Zabrana hidžaba predstavlja religijsku diskriminaciju muslimana i protivna je svim zapadnim ustavima.
7. Vijeće preporučuje muslimanima u Francuskoj da traže svoja zakonska prava i suprotstave se ovom nepravdom zakonu mirnim i zakonitim sredstvima, riječima i djelima, u skladu sa zakonom.
8. Odbor poziva vladine funkcionere svih nivoa u Francuskoj da preispitaju ovaj zakonski akt, u skladu s principima nacionalnog jedinstva, društvenog mira i solidarnosti.
9. Da bi nadziralo ovaj slučaj, Vijeće osniva odbor koji će njegove stavove predstavljati pred relevantnim departmanima u Francuskoj, uključujući i muslimane, kako bi otvorili vrata za dijalog.⁶¹

61 „Bejan el-medžlis el-urubi li el-ifta' ve el-buhus havla mes'ala el-hidžab fi Fransa“, dostupno na: <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=280>.

Ovdje je Evropsko vijeće za fetve jasno iskazalo svijest da hidžab nije samo pitanje za pravnike, već i predmet od interesa za razne stavove unutar mnogostranog javnog prostora. Odbor pravnika također je pokazao puno razumijevanje kulturnog kodeksa u francuskom javnom prostoru tako što je održao hidžab od op-tužbi da krši francuske vrijednosti. Osim toga članovi Vijeća svjesni su činjenice da muslimanske manjine imaju različito ra-zumijevanje tekstova i običaja. Stoga, Vijeće uočava da „nije pra-vično ni uzimati u obzir sramno ponašanje nekih muslimana koje služi da bi se njime opravdalo to što se uskraćuju prava za pet miliona muslimana u Francuskoj“.⁶² S jedne strane, mora se imati razumijevanja za činjenicu da, čak i da se mnoge porodice mogu identificirati kao muslimanske, to ne znači nužno i da tre-ća generacija muslimanskih imigranata poštuje islamsku etiku i pravo. Na terenu, većina ovih pojedinaca u Francuskoj – kako to pokazuju sociološke studije – ne prakticira islam. Jedno novije istraživanje pokazuje da je samo 33 procenta muslimana u Fran-cuskoj izjavilo da su muslimani da prakticiraju islam.⁶³

Zanimljivo je da je Vijeće za fetve (ECFR), da bi utvrdilo poziciju neutralnosti u pogledu odjeće, koristilo argument slobode protiv sekularizma, pri čemu oboje izražavaju zapadne vrijednosti: „Seku-larizam ne treba biti ni opravdanje da se pokreću „zakoni isključiva-nja“ koji bi imali za posljedicu rušenje najtemeljnijih prava čovjeka i njegovih sloboda: individualne i religijske.“⁶⁴ Bez obzira na ishod, muslimanske manjine počele su raspravljati o jednoj pravnoj stvari (u islamskom pravu), s neislamskim oponentima, u jednom ne-islamskom javnom prostoru, argumentima uzetim iz tog istog pro-stora. Kako god bilo, aktuelna debata omogućila je muslimanima, a posebno muslimankama, da se uključe u javnu raspravu.

62 „Bejan el-medžlis el-urubi li el-ifta‘ ve el-buhus havla mes’alat el-hidžab fi Fa-ransa“.

63 Jérôme Fourquet, *Enquête sur l’implantation et l’évolution de l’Islam de France 1989-2009* (Paris: IFOP, august 2009), str. 7.

64 „Bejan el-medžlis el-urubi“.

Nadalje, Vijeće za fetve skrenulo je pažnju na činjenicu da je ovaj konkretni francuski zakon stigmatizirao one koje nose hidžab: „Nacionalno jedinstvo ne može, ni u kom slučaju, predstavljati izgovor da se gaze individualne i religijske slobode, da se ugrožavaju mogućnosti muslimana i drugih za obrazovanje, niti da se marginalizira njihova uloga kao građana. Zbog takvog ponašanja muslimani će se izolirati, umjesto da kontaktiraju s drugim građanima Francuske.“⁶⁵ Dakle, ovdje Vijeće odbacuje taj zakon, korištenjem argumenta nacionalnog jedinstva, inkluzije i društvene jednakosti. Drugim riječima, neodređenost francuskog zakona, motivirana društveno-političkim interesima, dekonstruirana je istim argumentima na koje se zakon poziva.

Tri posljednje tačke izjave najvećim dijelom naglašavaju njen deliberativni karakter. Prvo, ona preporučuje muslimanima u Francuskoj da „traže svoja zakonska prava i suprotstave se ovom nepravednom zakonu, koristeći mirna i zakonita sredstva, riječima i djenama, u skladu sa zakonom“.⁶⁶ Dalje, ona ih podstiče da traže podršku drugih muslimana bez obzira na neslaganja oko nošenja hidžaba. Ako javnu raspravu razumijevamo u smislu glasanja, vođenja kampanje, pisanja peticija i pamfleta,⁶⁷ onda su muslimanke uglavnom odgovorile na uvjete političke rasprave. Kad je riječ o ishodu, mora se priznati da se u raspravi nije postigao konsenzus.

Potom, pozivaju se francuske vlasti „da preispitaju ovaj zakonski akt, u skladu s principima nacionalnog jedinstva, društvenog mira i solidarnosti“.⁶⁸ U ovom pogledu, izjava poziva muslimane da sarađuju s nemuslimanima koji su spremni braniti ovo pravo na „principima individualnih sloboda, religijskih i ljudskih prava, čak kada nisu istih uvjerenja i iste religijske prakse“.⁶⁹ I sam el-Karadavi

65 „Bejan el-medžlis el-urubi“.

66 „Bejan el-medžlis el-urubi“.

67 Lucas Swaine, „Demanding Deliberation: Political Liberalism and the Inclusion of Islam“, *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009), str. 94.

68 „Bejan el-medžlis el-urubi“.

69 „Bejan el-medžlis el-urubi“.

vodio je dijalog s francuskim premijerom i izrazio „zabrinutost zbog zakona kojim se zabranjuje hidžab“.⁷⁰ Dakle, može se reći da Anver Emon nije u krivu kada muslimanske imigrantkinje opisuje kao „izazov uklapanju manjina u jednu univerzalnu, mada dvosmislenu, tvrdnju o francuskim suštinskim vrijednostima“⁷¹

Napokon, ova je izjava podstakla muslimanske pravnike da nastave vijećati i promišljati te da objave osnivanje „odbora od svojih članova koji će predstaviti njihove poglеде relevantnim francuskim departmanima, uključujući i muslimane, kako bi otvorili vrata za dijalog“.⁷² Ove tri tačke jednostavno ilustriraju spremnost vijeća za kolektivno djelovanje u francuskoj muslimanskoj zajednici i zapadnim društvima.

ZAKLJUČAK

U cjelini, Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (ECFR) pokazuje stalni interes za raspravu u fikhskim vijećima, među predstavnicima drugih stavova u francuskoj muslimanskoj zajednici, s francuskim civilnim društvom i s njenim političkim akterima. U muslimanskom miljeu, deliberativni *idžtihad*, izvođen preko *fikha* manjina, doveo je do pozitivnog djelovanja. Vijeće za fetve vodilo je slučaj s hidžabom omogućivši da se odvija stalna rasprava i dogovor između pravnika i javnosti. Dakle, pravnici *fikha* manjina pokazali su svoju opredijeljenost za očuvanje muslimanskog identiteta, s obzirom na to da su oni, napokon, i religijski autoriteti,

70 „El-Bejan el-hitami li ed-devra el-‘adija es-salisa ‘ašra li el-medžlis el-urubi li el-ifta’ ve el-buhus“, Dublin (7. juli 2004. – 7. oktobar 2004), dostupno na: <http://www.e-cfr.org/ar/index.php?ArticleID=281>.

71 Anver M. Emon, „Pluralizing Religion: Islamic Law and the Anxiety of Reasoned Deliberation“, u *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*, Bender, Courtney i Pamela E. Klassen (ur.) (New York: Columbia University Press, 2010), str. 75.

72 „Bejan el-medžlis el-urubi“.

iskazujući, istovremeno, svijest o složenoj stvarnosti s kojom se suočavaju muslimani na Zapadu.

Oslanjajući se na javni interes (*masleha*) kao središnji cilj islamskog prava, *fikh* manjina je razvio veliki interes za održavanje društvenih veza između muslimana i nemuslimana na Zapadu. U ovom trenutku, on jasno zagovara integraciju i, u skladu s tim, svaki princip koji može osposobiti ove muslimane da, dok čuvaju islamski način života, stupaju u interakciju sa svojim nemuslimanskim sugrađanima.

Osim toga, pravnici *fikha* manjina smatraju da im je zadatak izgraditi lokalne zapadne forme univerzalnog deliberativnog *idžtihada*. Stoga, smatraju da je deliberativni *idžtihad* neophodan za svaku obnovu islamskog prava. Budući da je tako, reforma se ne smije provoditi samo unutar vijeća pravnika ili preko jurisprudencije. Naprotiv, pravnici *fikha* manjina insistiraju da ova vijeća budu otvorena za naučnike iz prirodnih i društvenih nauka i pozivaju ih da uspostave učinkovitu vezu s muslimanskim društvima. Drugim riječima, oni se pridržavaju, u deliberativnom smislu, ideja zajednice, savjetovanja i pluralizma.

BIBLIOGRAFIJA

- Abdal-Haqq, Irshad, „Islamic Law: A Overview of its Origin and Elements“, u *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary*, Hisham M. Ramadan (ur.) (Lanham, MD: AltaMira Press, 2006).
- Albrecht, Sarah, *Islamisches Minderheitenrecht Yusuf al-Qaradawi Konzept des fiqh al-aqalliyat* (Würzburg: Ergon-Verl, 2010).
- Al-Alwani, Taha Jabir, *Towards a Fiqh for Minorities: Some Basic Reflections* (London: International Institute of Islamic Thought, 2003).
- Alvani, Taha Džabir, el-, *Fi fikh el-ekallijat el-muslima [Towards a Fiqh for Minorities]* (Kairo: Dar nehdat Misr, 2003).
- _____, *Ab'ad ga'iba 'an fikr ve mumarasat el-harakat el-islamija el-mu'asira* (Kairo: Dar es-selam, 2004).

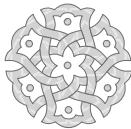
- An-Na'im, Abdallah Ahmad, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse: Syracuse University Pres, 1999).
- Asad, Talal, „Muslims as a ‚Religious Minority‘ in Europe, u *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Talal Asad (ur.) (Stanford: Stanford University Press, 2003).
- Bab hun, Abd Allah Salih Hammu, *el-Idžtihad el-džema‘i va eserehu fi el-fikh el-islami* (Amman: Jordan University, 2006).
- Benhenda, Mostapha, „For Muslim Minorities, It Is Possible to Endorse Political Liberalism, But This Is Not Enough“, *Journal of Islamic Law and Culture* 11 (2009).
- Bin Bajjah, Abdullah ibn eš-Šejh al-Mahfuz, *Sina‘et el-fetva ve fikh el-ekallijat* [Umijeće fetve i fikh manjina] (Džedda: Dar el-minhadž, 2007).
- Bowen, John Richard, *Why the French Don't Like Headscarves: Islam, the State, and Public Space* (Princeton: Princeton University Press, 2007).
- Bruinessen, Martin van, Masud, Muhammad Khalid i Armando Salvatore (ur.), *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2009).
- Bruinessen, Martin van i Armando Salvatore (ur.), *Producing Islamic Knowledge: Transmission and Dissemination in Western Europe* (London: Routledge, 2011).
- Caeiro, Alexandre, „The Social Construction of *Shari‘ah*: Bank Interest, Home Purchase and Islamic Norms in the West“, *Die Welt des Islams*, 44 (2004).
- _____, „The Power of European Fatwas: The Minority *Fiqh* Project and the Making of an Islamic Counterpublic“, *International Journal of Middle East Studies*, 42 (2010).
- Cesari, Jocelyne, *When Islam and Democracy Meet: Muslims in Europe and in the United States* (New York: Palgrave Macmillan, 2006).
- Charnay, Jean-Paul, „Pluralisme normatif et ambiguïté dans le *Fiqh*“, *Studia Islamica*, 19 (1963).
- Daba, Hasan Ali, *el-Karadavi ve zekirat el-ajjam* (Kairo: Mektebat vebha, 2004).
- Emon, Anver M., „Pluralizing Religion: Islamic Law and the Anxiety of Reasoned Deliberation“, u *After Pluralism: Reimagining Religious Engagement*, Courtney Bender i Pamela E. Klassen (ur.) (New York: Columbia University Press, 2010).
- Ferrié, J.-N., B. Dupret i V. Legrand, „Comprendre la délibération parlementaire: une approche praxéologique de la politique en action“, *Revue française de science politique*, 58 (2008).
- Fourquet, Jérôme, *Enquête sur l'implantation et l'évolution de l'Islam de France 1989-2009* (Paris: IFOP, august 2009).
- Gräf, Bettina i Jakob Skovgaard-Petersen (ur.), *Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi* (New York: Columbia University Press, 2009).
- Hasan, Aznan, „An Introduction to Collective *Ijtihad* (*Ijtihad Jama‘i*): Concept and Applications“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 20 (2003).
- Hosen, Nadirsyah, „Nahdatul Ulama and Collective *Ijtihad*“, *New Zealand Journal of Asian Studies*, 6 (2004).

- Ibrahim, Abd al-Rahim Ali Muhammad, „el-Idžtihad el-džema'i ve medžami' el-fikh el-islami“, *Risala et-Takrib*, 34:35 (2002).
- Jackson, Sherman A., „Muslims, Islamic Law, and the Sociopolitical Reality in the United States“, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17 (2000).
- Khan, Asif K., *The Fiqh of Minorities: The New Fiqh to Subvert Islam* (London: Khilafah Publications, 2004).
- Lipkin, Robert Justin, „Reconstructing the Public Square“, *Cardozo Law Review*, 24 (2003).
- March, Andrew, „Sources of Moral Obligation to non-Muslims in the „Jurisprudence of Muslim Minorities“ discourse“, *Islamic Law and Society*, 16 (2009).
- _____, *Islam and Liberal Citizenship: The Search for an Overlapping Consensus* (Oxford, NY: Oxford University Press, 2009).
- Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick i David S. Powers, „Muftis, Fatwas, and Islamic Legal Interpretation“, u *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, Masud, Muhammad Khalid, Brinkley Messick i David S. Powers (ur.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).
- _____, „Islamic Law and Muslim Minorities“, *ISIM Newsletter*, 11 (2002).
- Najjar, Abd al-Majid, al-, „Fikh el-ekallijat bejna fikh et-terhis ve fikh et-te'sis: el-medžlis el-urubi li el-ifta' unmuzadžan“, *en-Nadva el-'alemija el-havla fikh el-ekallijat* (Kuala Lumpur: 2009).
- Qaradawi, Yusuf al-, *Fiqh of Muslim Minorities* (Kairo: al-Falah Foundation for Translation, 2003).
- _____, *Fikh el-ekallijat el-muslima: Hajat el-muslimin vesat el-mudžtema'at el-uhra [Jurisprudencija muslimanskih manjina: Život muslimana u drugim društvima]* (Kairo: Dar eš-šuruk, 2001).
- Qur'an*, Abdel Haleem, M. A. S. (prev. na engl.) (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- Rohe, Mathias, „Application of Shari'a Rules in Europe: Scope and Limits“, *Die Welt des Islams*, 44 (2004).
- Salvatore, Armando, „Authority in Question: Secularity, Republicanism and 'communitarianism' in the Emerging Euro-Islamic Public Sphere“, *Theory, Culture & Society*, 24 (2007).
- Swaine, Lucas, „Demanding Deliberation: Political Liberalism and the Inclusion of Islam“, *Journal of Islamic Law and Culture*, 11 (2009).
- Wesselhoeft, Kirsten M. Yoder, „Making Muslim Minds: Question and Answer as a genre of Moral Reasoning in an Urban French Mosque“, *Journal of the American Academy of Religion*, 78 (2010).
- Winchester, Daniel, „Embodying the Faith: Religious Practice and the Making of a Muslim Moral Habitus“, *Social Forces*, 86 (2008).
- Zaman, Muhammad Qasim, „Consensus and Religious Authority in Modern Islam: The Discourses of the 'ulama“, u *Speaking for Islam: Religious Authorities in Muslim Societies*, Gudrun Krämer i Sabine Schmidtke (ur.) (Leiden and Boston: Brill, 2006).

—, „The Ulama and Contestations on Religious Authority“, u *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, Muhammad Khalid Masud, Armando Salvatore i Martin van Bruinessen (ur.) (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2009).

Deliberativni *idžtihad* koji se prakticira kroz *fikh* manjina simbolički je oblik kolektivnog djelovanja. Autor prvo kaže da deliberačija ima historijsku ulogu u *fikhu*. Potom poredi tri moderna gledišta, Taha Džabira el-Alvanija (kolektivna hermenautika [epistemološka komplementarnost]), Jusufa el-Karadavija (kolektivno djelovanje) i Abdullahe Mahfuzu Bin Bajjaha (koji koristi termin *deliberativna fetva*, zato što je *idžtihad* po prirodi nešto individualno, a ne sporazumno). Ova su gledišta više komplementarna nego konkurentska. Deliberativni *idžtihad* ne nadmeće se s tradicionalnim fikhom, nego iz njega izvodi reference i fokusira se na donošenje odluka za muslimane u manjinskom statusu. Cilj je jednostavnost i proaktivnost.

Da bi zapadna društva mogla naći mjesto za muslimansku praksu, potrebno je da muslimani pristupe zapadnom kulturnom kodu kako bi pregovarali o svom položaju. Svaka razvojna promjena u *fikhu* manjina mora se prihvati i razraditi unutar zapadnog javnog prostora. On ilustrira ovo pristupom koji je prema raspravi o hidžabu u Francuskoj zauzelo Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (ECFR). Njihova fetva poziva muslimane da traže svoja zakonska prava i suprotstave se nepravednom zakonu mirnim, zakonskim i zakonitim sredstvima; da se obraćaju vlastima i da se zauzmu za vlastite ciljeve nacionalnog jedinstva, društvenog mira i solidarnosti; i, podstiče muslimane da se uključe u dijalog s odgovarajućim organima vlasti. Belhaj kaže da ove tačke fetve pokazuju kako diskusija o hidžabu nije rezervirana samo za islamske pravnike, već mora obuhvatiti mnoge stavove u javnom prostoru. Javna rasprava podrazumijeva glasanje, kampanju, pisanje peticija i pisama i lični angažman s raznim građanskim i političkim akterima.



Uređenje religije, organiziranje politike: reguliranje fetve u savremenom islamu

Alexandre Caeiro

Sažetak

U novije vrijeme povećao se broj onih koji pozivaju na hitno uređivanje područja izdavanja fetvi (*devabit el-fetva, tenzim el-ifta*) u muslimanskom svijetu. Izgleda da za ovu situaciju mnogi imaju istu posebnu dijagnozu koja prelazi uobičajene granice religijskog i političkog usmjerenja. Za državne i nedržavne aktere, bili oni tradicionalna ulema, islamisti ili sekularisti: neregulirano izdavanje fetvi sada je izmaklo kontroli. Suprotna mišljenja obilježe su islamske tradicije od samog njenog početka i nisu se uvijek smatrala smetnjom. Fenomen konkurenčkih fetvi zato predstavlja širu „krizu“ unutar religijskih institucija. Sve veći broj oprečnih religijskih mišljenja postao je središnje pitanje debate, kako u većinskim muslimanskim društvima, tako i u manjinskim muslimanskim zajednicama.

UVOD

U novije vrijeme povećao se broj glasova koji pozivaju na hitno reguliranje izdavanja fetvi (*devabit el-fetva, tanzim el-ifta'*) u muslimanskom svijetu. Možda je najglasniji poziv upućen u Aman-skoj poruci u julu 2005, kada je oko dvjesto muslimanskih učenjaka, na molbu jordanskog kralja Abdullahe II, napravilo nacrt uvjeta potrebnih za izdavanje legitimne fetve.¹ Poslije te čuvene deklaracije, za kratko vrijeme održano je nekoliko vrlo popraćenih konferencija posvećenih ovoj temi. Religijski učenjaci i javni intelektualci objavljiju i knjige o prekomjernom širenju fetvi (*fetava šazza*) i pokušavaju riješiti ovaj aktuelni fenomen (Eškar 2009; Bin Bajjah 2007; Džumu'a 2008; Matar 2009; el-Karadavi 2008, 2010).

Mnoge medijske muftije refleksno su se uključile u razmatranje dilema oko izdavanja fetvi putem satelitskih televizija i interneta. Novine i časopisi širom muslimanskog svijeta često donose članke i uredničke osvrte o potrebi da se *ifta'* organizira. Čini se da mnogi daju istu specifičnu dijagnozu situacije, dijagnozu koja nadilazi uobičajene granice religijskih i političkih orientacija: po mišljenju državnih i nedržavnih aktera, bili oni tradicionalna ulema, islamisti ili sekularisti, deregulirano izdavanje fetvi sada je izmaklo kontroli. Posljedično naglo povećanje broja fetvi vodi u „haos“ (*fevda*), koji uzrokuje „konfuziju“ (*hirat*) među muslimanima i smatra se glavnom dilemom savremene muslimanske zajednice.

U ovom članku tvrdim da je dijagnoza haosa manje uočljiva nego što se često prepostavlja. Tačno je da postojeća situacija postavlja različite izazove pred religijske autoritete, ali ja tvrdim da je hitnost, svojstvena zahtjevima za reguliranje funkcije fetve, podstaknuta specifičnim shvatanjem te funkcije. Počet će od jednostavnog zapažanja: suprotna religijska mišljenja obilježje su

1 Glavne tačke Amanske poruke potvrdile su i Organizacija za islamsku saradnju (OIC), u decembru 2005, i Međunarodna akademija islamskog prava, u julu 2006. (uz male izmjene), kao i veliki skup evropskih muslimanskih učenjaka u tzv. deklaraciji iz Topkapija.

islamske tradicije od samih njenih početaka i nisu se uvijek smatrale nekakvom smetnjom. Iako ovdje ne možemo obraditi ovo pitanje u svoj njegovojo složenosti, moje je stajalište da je pluralnost religijskih mišljenja predstavljala teološki i pravni problem uglavnom prijemodernih muslimanskih pravnika. Teološki, ova pluralnost postavlja pitanje o prirodi Božije volje. Pravno, ona povećava izglede za nesigurnost u donošenju presude.

Za oba pitanja našli su se, po mišljenju mnogih pravnika, prično zadovoljavajući odgovori. S jedne strane, naglašava se potreba razlikovanja božanskog izvora i ljudske pogrešivosti (Weiss 1998; Zysov 1984), a, s druge, pod autoritetima više pravnih škola, institucionaliziran je pravni pluralistički sistem (Hallaq, 2001; Rapaport, 2003).² Prijemoderni pravnici su, očigledno, riješili ovo pitanje glatko; mnogo puta su bili spremni čak i vrednovati ovaj unutrašnji pluralizam kao snagu, kao Božiju milost. Nesumnjivo, danas postoji mnogo razloga za preimenovanje ove mnogostrukturnosti u „haos“. U ovom članku, postavljam hipotezu da je riječ i o preobrazbi *vrste* problema, izazvane pluralnošću religijskih mišljenja. Tvrdim da današnje oprečne fetve više ne predstavljaju primarno teološki ili pravni problem, nego političko-ideološku dilemu. Ovdje prvi put pokušavam identificirati tu dilemu i pokazati kako se ona može konstruktivno rješavati.

Nakon kratke rekonstrukcije karakteristika onog što nazivam „narativnim haosom“, fokusirao sam se na dvije njegove najistaknutije karakteristike. Potom potanko opisujem pristup Jusufa el-Karadavija, istaknutog savremenog islamskog učenjaka, čije su intervencije na mnogo načina problematizirale temeljne pretpostavke ovog narativa. U zaključku dajem određene opaske koje povezuju dvije strane diskusije sa skiciranim pitanjima.

2 Ne želim reći da nije bilo konflikata u prijemodernom islamu. Iako je tradicionalni pravni pluralizam dozvoljavao muslimanskim društvima da ovladaju različitim tumačenjima islamskog prava, to nije išlo bez određenih napetosti. Kako Sejf ed-Din Abd el-Fattah ukazuje u emisiji „eš-Šeria ve el-hajat“ (*Sina'at el-fetva*, 15. novembar 2009), *Lisan el-'Arab* prepoznaje i definira *et-tefati* kao „voditi bitku ili borbu putem fetve“.

NARATIV HAOSA

Haos ili nered prilično su neprecizne metafore. Izvedena iz prirodnih nauka, u kojima ovi termini sugeriraju nepredvidivost, slika haosa često se koristi u aktuelnim debatama o fetvama da označi spektar različitih društvenih fenomena. U daljoj diskusiji fokusirat će se na dva ključna aspekta: promijenjeni utjecaj novih medija i politizaciju fetvi.³

Ideja haosa najčešće se može vidjeti u odnosu na utjecaj novih medija. Procjenjuje se da je 2009. bilo oko 200 arapskih televizijskih kanala i negdje oko 260 islamskih internet-stranica.⁴ Prema konvencionalnom narativu, satelitske televizije i internet osigurali su za ulemu platformu s koje mogu javno iznositi svoje razlike (Matar, 2009). Iako je suprotstavljenih fetvi bilo i u prošlosti, činjenica da nisu bile dostupne svim muslimanima osigurala je da sljedbenici lokalnih imama njima budu zadovoljni. Danas, kada je širenje masovnih medija omogućilo da se te suprotnosti odmah uoče i da budu dostupne javnosti u do sada neviđenom opsegu, optužuju se da vode konfuziji i nesigurnosti.⁵

Nadalje, ovi novi mediji ne smatraju se samo jednostavnim instrumentima iz kojih se može jednako izvoditi i dobro i loše (instrumentalističko shvatanje medija), nego se razumijevaju kao nešto što je promijenilo vrstu pitanja koja se postavljaju, kao i kompetencije potrebne da se govorи u ime islama (performativno shvatanje medija). Nekima su, tako, više nego znanje i pobožnost,

3 Ova dva faktora, naravno, nisu cijela priča. Drugi, često spominjani elementi su: usložnjavanje sistema znanja, ubrzano promjena, prodor logike tržišta, pojava islamičkog terorizma, međugeneracijske promjene i drugi. Ovdje ih ne mogu sve detaljno analizirati.

4 Vidjeti epizodu „Sina'et el-fetva“ Al-Jazeerine emisije *eš-šeri'a ve el-hajat*, sa šejhom Abdullahom Bin Bajjahom, od 15. novembra 2009, dostupno na: <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/c4A769dB-3B5F-49BF-A0F0-9c5E9EA76F60>.

5 Kao vizuelnu ilustraciju ove konfuzije, vidjeti sliku Yare Qassema u članku: Omnia El-Desouki, „Chaos of Fatwas?“, *Al-Ahram Weekly*, dostupno na: <http://weekly.ahram.org.eg/2011/1033/feature.htm>.

glavni kriteriji za izdavanje fetvi u novom medijskom svijetu postali harizma i slava.⁶ Da bi problem bio još složeniji, ne postoji regulatorno tijelo za kontrolu kvaliteta fetvi koje se objavljuju putem interneta i satelitskih televizija.⁷

„Haos“ se, također, koristi kada se govori o posljedicama pretpostavljenog prodora politike u religiju. Komentatori govorile o fenomenu političkih fetvi (*fetava musejjesa*) i politizaciji fetve (*tesijis el-fetva*). Analitičari često navode Drugi zalivski rat i „rat protiv terora“ nakon 11. septembra kao dva ključna momenta.⁸ Iracka okupacija Kuvajta za vrijeme Saddama Husseina podstakla je „rat fetvi“ za i protiv američkih vojnih operacija u Zalivu (Haddad, 1996). Uspon nasilnih pokreta 1990-ih, koji su djelovali u ime religije i legitimirali svoja djelovanja fetvama, dale su novi podsticaj diskusiji. Noviji događaji iz arapskog proljeća potvrdili su hitnost rješavanja ovih pitanja.⁹

Jedna zanimljiva formulacija ovog problema odnosa religije i politike može se naći u djelu *Hiljadu i jedna fetva (Elf fetva ve fetva)* Fu'ada Matara, u uvodu koji je napisao Khalil Ahmad Khalil (Matar 2009: 27–31). Khalil opisuje kako je politika utjecala na izdavanje fetvi u kontekstu moderne nacionalne države.¹⁰ Jedno od obilježja suvereniteta moderne nacionalne države jest njena kontrola nad pravnim procesima. Procesi kodifikacije su transformirali islamski zakon iz pravničkog zakona u državni

-
- 6 Vidi: Usama Omer el-Eškar, *Fevda el-ifta'* (Bejrut: Dar en-nefais, 2008), str. 113 i „Tešri'i bi tedžrim el-fetva min gařr el-muteħħassisin“, eš-Šark el-ħeġġat (22. jun 2006).
- 7 Vidi: Salman al-Awda, „Mufti el-feda ījjat hel min dabit?“, *IslamOnLine.net*; Ali al-Qurah Dagħi, „el-Fetava el-mubašira fi vesa'il el-i'lām“, *IslamOnLine.net*.
- 8 Jednu analizu kako se fetva dovela u vezu s diskursom „sukoba civilizacija“ i uspostavljanjem novog svjetskog poretku, vidjeti u Sejf ed-Din Abd el-Fattah Ismail, „Fetava el-umma ve usul el-fikh el-hadari‘, el-Ifṭa‘ fi ‘alam maftuh: el-Vaki‘ el-mesil... ve el-amel al-murteħħa“, vol. 1 (Kuvajt: el-Merkez el-‘alemi li el-vesatijje, 2007).
- 9 U Al Jazeera nom nedjeljniku *eš-Šeri'a ve el-hajat* se, u nekoliko emisija 2011, diskutiralo o odnosu između pravnih učenjaka revolucije (*fukaha' es-sevra*) i pravnih učenjaka vlasti (*fukaha' es-sulta*).
- 10 Vidjeti također Mutaz el-Hatib, „el-Fikh ve el-fakih ve ed-devlat el-hadisa: Iškalijat et-tenafus bejna sultataj el-Fetva ve el-kunan“ (2007), dostupno na: <http://www.almultaka.net>ShowMaqal.php?module=30a1924ae9f288e2154f-90c83936ac14&cat=3&id=51&m=a801508f366c9a149882ebf6c58c91f3>.

zakon. Khalil tvrdi da, zahtjevom za legitimnošću, moderna država vrši pritisak na muslimanske učenjake da svoju politiku objasne, što vodi ka tenzijama i pat-poziciji uleme i države. Uspon političkih islamskih pokreta nakon iranske revolucije dao je dodatni zamah ovoj borbi za moć. Tako su u ovaj obračun upleli i fetve, i one osciliraju između podrške i protivljenja političkim režimima, pri čemu ne mogu izdržati ni vlastitu preobrazbu. Matar nudi odgovarajuće primjere rasta broja sektaških fetvi (poznate i pod nazivom *teklin el-fetva*): azharske, vehabijiske, homeinijske i sistanijske.

Ovaj fenomen konkurenčkih fetvi, stoga, predstavlja veću „krizu“ unutar religijskih institucija (el-'Avva 1998). Mediji konkurenčke religijske savjete opisuju kao simptom „potresa, opreka i unutrašnjeg razdora“ koji su posljedica djelovanja širih „političkih, religijskih, društvenih i ideooloških faktora“ u muslimanskom svijetu („Be'd el-hakika debt el-fetava“, *Okaz*, 27. januar 2009). Neki analitičari kritizirali su pokušaje da se fetve odvoje od muslimanskog šireg društveno-političkog konteksta. Po mišljenju saudijskog intelektualca Issana al-Haliyanu, pokušaji da se reguliraju fetve koje ne spadaju u širi kontekst islamskog diskursa osuđene su na propast. Sekularisti u arapskom svijetu vide ovo povećanje broja fetvi kao simptom vala fundamentalizma koji se počeo širiti muslimanskim zemljama od 1967. Iako religijski učenjaci ne učestvuju u sekularističkoj kritici fundamentalizma, zbog ove pojave, oni među njima koji su privrženi islamskoj pravnoj tradiciji imaju ambivalentan odnos prema islamskom preporodu.

Narativ haosa na mnogo načina predstavlja uvjerljivu priču. Čak i s jednostavnog historijskog stajališta, čini se da se široko počlapa s rastom broja satelitskih televizijskih kanala i internetskih stranica. Pojavio se u politiziranom kontekstu afere Rušdi, Drugog zalivskog rata i terorističkog napada od 11. septembra. Međutim, dijagnoza nije jednoglasna. U jednoj nedavnoj diskusiji na Al Jazeeri, mauritanski učenjak 'Abd Allah Bin Bajjah (potpredsjednik Međunarodne unije muslimanskih učenjaka), čini se, relativizirao je ovaj problem, tvrdeći da izazovi koji pogađaju fetve u medijskom

svijetu nisu ništa drugačji od onih koji pogađaju politiku, ekonomiju i druga područja.¹¹ U intervjuu za jedne lokalne novine, egipatski muftija Ali Džumu'a izjavio je da je, zapravo, vrlo malo savremenih fetvi pogrešno.¹² On jasno razlikuje fetve i religijski diskurs općenito. Osim toga, on umanjuje značaj razlika između muftija, opisujući ih kao puke razlike u tome kako su pitanja uobličena i shvaćena, a ne kao razlike koje su posljedice sukobljenih načina tumačenja islamskog prava. Ove izjave ukazuju na to da dijagnoza haosa u izdavanju fetvi nije tako očigledna kako se ponekad čini.

ALTERNATIVNA TUMAČENJA JUSUFA EL-KARADAVIJA

U ovom odjeljku analiziram Karadavijevo „alternativno“ objašnjenje fetvi. Poznato je njegovo zanimanje za ovaj žanr, s obzirom na četiri objavljena toma njegovih ličnih religijskih mišljenja, *Savremene fetve (Fetava mu'asira)*, kao i na njegovu težnju da osigura adekvatne metodološke smjernice za izdavanje fetvi. Sada ima tri knjige: *el-Fetva bejne el-indibat ve et-teṣejjub*, prvobitno objavljenu u časopisu *el-Muslim el-Mu'asir* (a u formi knjige 1988), *Mudžibat teğajjur el-fetva fi asrina* (2008) i *el-Fetava eš-şazza* (2010). Osim toga, u nastupima u sedmičnoj emisiji *eš-Šeri'a ve el-hajat* često je diskutirao o različitim dimenzijama i aspektima fetve. Oslanjao sam se na transkripte nekih emisija, kao i na spomenute knjige.

Možda je potrebno objasniti zašto njegovo tumačenje opisujem kao „alternativno“. Karadavi je jedan od važnijih aktera mreža koje traže reguliranje fetvi.¹³ Bio je jedan od organizatora i

11 Vidjeti Al Jazeerinu emisiju *eš-Šeri'a ve el-hajat*, epizodu „Sina'at el-fetva“.

12 Ethar Shalaby, „Issuing Incorrect Fatwa Is Uncommon, says Grand Mufti Ali Gomaa“, *The Daily News Egypt* (9. septembar 2007).

13 Karadavi je među odabranim 24 učenjaka koji su omogućili Amansku poruku odgovarajući na Kraljeva pitanja o definiciji muslimana, praksi *tekfira*, kvalifikacijama potrebnim za izdavanje fetvi (*Amanska poruka*, vi). Njihovi odgovori u „Fatwas of the 'ulama“ dostupni su na: <http://www.ammanmessage.com/>.

učesnika na konferencijama na kojima se iznosio zahtjev da se sprijeći pretjerano davanje oprečnih religijskih mišljenja. Održao je uvodni govor na Simpoziju „Davanje fetvi u otvorenom svijetu“ („el-Ifta' fi 'alam meftuh“) u Kuvajtu 2007, na kojem je izložio i svoj rad (Karadavi, 2007). Kada na uočeni haos u davanju fetvi ulema reagira institucionaliziranjem kolektivnih fikhskih vijeća, onda je el-Karadavi često među predvodnicima takvih inicijativa. Osim što je osnivač i predsjedavajući Međunarodne unije muslimanskih učenjaka (IUMS) i Evropskog vijeća za fetve i istraživanja (ECFR), on redovno učestvuje na sjednicama međunarodnih fikhskih vijeća sa sjedištem u Saudijskoj Arabiji. Stoga ima zajedničke interese s onima koji zagovaraju reguliranje ovog područja.

Međutim, kako će pokušati i pokazati, njegovo tumačenje razlikuje se od narativa haosa u nekoliko važnih aspekata. Naprimjer, koliko znam, Karadavi sadašnju situaciju nikada nije opisao kao „haotičnu“, čak i kada ga je voditelj emisije *eš-Šeri'a ve el-hajat* podsticao da tako nešto izjavи u epizodi koju su producenti nazvali „Fevda el-fetava“. Za razliku od mnogih svojih savremenika, Karadavi ne misli da je ovaj problem nesavladiv; naprotiv, nedavno je napisao da je rješenje, zapravo, vrlo jednostavno.

Od samog početka uočava se da je Karadavijev angažman na problemima fetvi određen njegovim statusom globalnog medijskog muftije. Korištenje medija sastavni je dio njegovih aktivnosti religijskog učenjaka i moralnog vodiča. To nagovještavaju već njegove knjige (zbirke fetvi i teorijska razmatranja o fetvi). Od 1996. redovni je gost emisije *eš-Šeri'a ve el-hajat*. Osnivanje lične internet-stranice (www.Qaradawi.net) 1997. bio je pionirski korak. To što se, da bi se kretao kroz prostor i vrijeme, el-Karadavi oslanjao na masovne medije, stvorilo je određene tenzije koje još rješava. Naprimjer, kako pomiriti naglasak na lokalnom kontekstu (*fikh el-vaki'*) za izdavanje fetvi sa statusom globalnog muftije; kako oponašati imama Malika ibn Enesa u odbijanju odgovora na pitanje (što Karadavi i drugi često navode) kada se ovaj konkretni televizijski program

emitira uživo; ili da li mjera u kojoj ponavljanje naglaska na *idžtiha-du i tedžidu* može potkopati same one strukture što održavaju religijski autoritet koji on nastoji osigurati.

Tradicionalni muslimanski učenjaci koji imaju otvoren pristup internetu i satelitskoj televiziji često su među najoštrijim kritičarima ovih novih medijskih utjecaja na strukture religijskog autoriteta. Karadavi, međutim, nije među njima, zato što djeluje s neutralnog gledišta na medijske tehnologije. Njegovo shvatanje širenja oprečnih fetvi se, stoga, može naći i drugdje. U svom djelu *el-Fetava eš-šazza*, koje ima 150 strana i koje je izvorno predstavljeno u januaru 2009. na Konferenciji o fetvi i njenim pravilima, održanoj u Mekki, daje neka alternativna objašnjenja ovog fenomena (el-Karadavi, 2010: 127–143). U ovoj knjizi, el-Karadavi počinje smještajući problem u njegov historijski kontekst. Prvo je ustvrdio da su neuobičajene fetve uvijek postojale, a potom identificira šest glavnih razloga tog fenomena: (1) to što muftija nema odgovarajuće kvalifikacije, (2) to što se ne uvažava specijalizacija *iz fikha*, (3) žurba (*et-tesaru*) da se izda fetva,¹⁴ (4) pretjerana vezanost uz jedno mišljenje (*el-i'džab bi er-re'j*) i, s njom povezana, nespremnost za debatu, (5) politički motivi (*el-ehva' es-sijasija*) i (6) pretjerano pozivanje na javni interes (*masleha*).

Iako su ova objašnjenja uglavnom konvencionalna, karakteristična su jer skreću našu pažnju s utjecaja novih medija na pitanja hermeneutike. Iako općenito prihvata ideju da fetve jesu (ili bi trebale biti) nesektaške, Karadavi ne nastoji umanjiti razlike u pravnim pristupima ili okriviti samo pravnike za nedostatak adekvatnih kvalifikacija. Diskusije o fetvama koje izdaju nekvalificirani učenjaci (tj. oni s obrazovanjem iz književnosti, historije, filozofije, sufizma, materijalnog prava ili neke druge islamske nauke, a ne *fikha*),¹⁵

14 Za razliku od mnogih učenjaka, Karadavi ne povezuje brzinu s direktnošću satelitske televizije, nego prebrzo izdavanje fetvi vidi kao psihološki i moralni problem nekih muftija, problem koji proistječe iz zamjene ljubavi slavom. Vidijeti Jusuf Karadavi, *el-Fetava eš-šazza* (Kairo: Dar eš-šuruk, 2010), str. 132.

15 Ovo je, donekle ironična tvrdnja, s obzirom na to da je sam Karadavi obrazovan iz *usul ed-dina*, i u nekim muslimanskim krugovima smatraju da je on više *daija* nego *fekih*.

zauzimaju manje od tri stranice, uglavnom su uopćene i bez ijednog konkretnog primjera (el-Karadavi, 2010: 26–28).¹⁶ Čini se da on prihvata „uplitanje“ nekvalificiranih učenjaka kao neminovno obilježje društvenog života, pošto uljeza ima u „svim umjetnostima, disciplinama i vještinama“ (str. 27).

Većina savremenih fetvi koje Karadavi u svojoj knjizi identificira kao abnormalne izdali su, ipak, kvalificirani, a ne nekvalificirani učenjaci. On ove razlike smatra posljedicom iskazivanja učenjakove individualne naravi, senzibilnosti i hermeneutike i razlikuje one koji se zalažu za ovu potonju i one koji su nadahnuti pravom, one koji naglašavaju *tejsir* i one koji naglašavaju usklađenosť itd. Iako Karadavi jedan pristup nedvojbeno smatra adekvatnijim od drugih (a na temeljima principa i konteksta: pristup *tejsira*, gdje se tekstovi čitaju s pogledom na više ciljeve [*mekasid*], smatra bližim Poslanikovoј praksi i podesnijim u savremenom dobu, gdje je tako teško prakticirati pobožnost), on ne delegitimira druge pristupe kao neislamske ili kao neautentične.

Karadavi razmatra reguliranje i u svojoj nedjeljnoj televizijskoj emisiji.¹⁷ Imajući na umu da se u narativu sadašnjeg „haosa“ uplitanje politike u formuliranje fetvi smatra ključnim obilježjem, pogledajmo njegov odgovor na ideju da se fetva i politika moraju odvajati. U epizodi emitiranoj 10. januara 2010., „Fetva i politika“, Karadavija su zamolili da razmotri mogućnost odvajanja fetve od

-
- 16 Na str. 30 knjige *el-Fetava eš-šazza* Karadavi diskutira *idžtihad* tunižanskog predsjednika Habiba Burgibe o podjeli naslijeda među braćom i sestrama na jednakе dijelove. On to ne navodi kao primjer fetve koju je izdao nekvalificirani muftija, nego kao provedbu *idžtihada* izvan njegovog legitimnog područja.
- 17 O analizama Karadavijeve emisije eš-Šeri'a ve *el-hajat*, vidjeti Noah Feldman, „Shari'a and Islamic Democracy in the Age of Al-Jazeera“, u *Shar'i'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Abbas Amanat i Frank Griffel (ur.) (Stanford: Stanford University Press, 2007); Ehab Galal, „Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV“, u *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Bettina Gräf i Jakob Skovgaard-Petersen (ur.) (London: Hurst, 2009); Anne Sofie Roald, „The Wise Men: Democratization and Gender Equalization in the Islamic Message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the Air“, *Encounters*, 7:1 (2001); Jakob Skovgaard-Petersen, „The Global Mufti“, u *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, Birgit Schaebler i Leif Stenberg (ur.) (Syracuse: Syracuse University Press, 2004).

politike.¹⁸ Pitanje je podstakla fetva koju je izdao šejh el-Azhara Muhammed Sejjid Tantavi (u. 2010) (u ime *Medžmua el-buhus el-islamijja*), kojom se dozvoljava izgradnja zida koji bi odvojio Egipat od Gaze (čime bi se zatvorili tuneli koji Gazu povezuju s vanjskim svijetom). Ova je emisija neobična zato što je jedina, meni poznata, u kojoj je voditelj (ili producent) više puta osporavao el-Karadavijeve stavove.

Pitanja su postavljali u nizu, u pokušaju da ga isprovociraju da prizna neku formu odvajanja religije i politike, što je podjela koju Karadavi odbacuje.¹⁹ „Je li moguće da religija uđe u područje politike?“ „Ako se jezik i logika politike razlikuju od jezika i politike *fikha*, kako jedno može biti iznad drugog?“ „Zar nije neophodno razlikovati područja religije i politike?“ „Zar muftija ne treba poznavati nauku politike prije nego što progovori o njoj?“ „Zar se muftija ne treba suzdržati od izdavanja fetvi o učešću u izborima ili izgradnji zida?“ „Šta bi bila religijsko-pravna osnova za proglašenje izgradnje zida nedopustivom?“ „Zar nije rat fetvi tokom iračke okupacije Kuvajta dokaz političke manipulacije religijom?“ U odgovorima, el-Karadavi je ustrajavao na sveobuhvatnom karakteru serijata, budući da on vlada svim djelima moralnog subjekta (*eš-šeri'a hakima 'ala džemi' ef'al el-mukellefin*).

Logika *fikha* nadvladava politiku (*el-fikh huve el-hakim*). On tvrdi da se termin *fetava sijasija* neprecizno koristi za opis fetvi koje su u skladu s vladarskim željama, bez obzira na to jesu li utemeljene ili neutemeljene. Muftije se moraju oduprijeti pokušaju da se politička diskusija ograniči na specijaliste za politologiju, baš kao što se odupiru pokušajima da se debata o vođenju ekonomije ograniči na ekonomiste. Oni moraju pomno izučavati taj problem (*fikh el-vaki'*) i mogu angažirati različite stručnjake

18 Cijeli transkript ovog razgovora dostupan je na: <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/EEA730dd-B44F-4888-B19F-1668FA6E1444>.

19 Ovo principijelno odbijanje da se prihvati razdvajanje religije i politike ne znači da je el-Karadavi nekakav zagovornik teokratske države. Zapravo, njegovi stavovi o demokratiji suptilno se, ali očigledno, pomjeraju. O njegovim stavovima o islamskoj demokratiji, vidjeti Feldman, „Shari'a and Islamic Democracy“, 2007.

da shvate o čemu se radi, međutim na kraju su oni ti koji izdaju fetvu i odlučuju o slučaju. El-Karadavi je mišljenja da je ideja o politizaciji fetve preuveličana. Čak i tokom iračke invazije na Kuvajt u fetvama koje su muftije u muslimanskim zemljama izdavale primarno se osjećao lokalni utjecaj tog regionalnog konflikta, a ne politika posebnih država.

El-Karadavijevo ustrajno odbijanje u ovoj emisiji da oprečne fetve označi kao problem povezano je, čini se, s njegovim uvjerenjem, a koje periodično iskazuje, da su muslimani u stanju razlikovati mišljenja pravih učenjaka od mišljenja njihovih ne-autentičnih rivala. Stoga je on često osporavao pretpostavljenu povezanost između konfliktnih fetvi i konfuzije masa. Osim zbuđenosti, standardne muslimanske reakcije na preveliki broj fetvi širom islamskog svijeta bile su ironija, sarkazam i direktna kritika. Ovdje je, čini se, u igri jedno posebno shvatanje posljedica fetve. El-Karadavi ne vidi direktnu vezu između muftijinog govornog čina i muslimanske prakse, jer su fetve djelotvorne onoliko koliko muslimani odluče da djeluju u skladu s njima. On smatra da muslimani imaju dovoljno religijske svijesti da naprave razliku između oprečnih mišljenja i da odgovorno djeluju. To, možda, potcrtava njegovo shvatanje da je reguliranje fetvi nešto jednostavno, a ne nešto nesavladivo, nešto što zahtijeva minimalnu koordinaciju među religijskim učenjacima.

ZAKLJUČAK

Izdavanje prevelikog broja kontradiktornih religijskih mišljenja postalo je središnje pitanje debate kako u većinskim muslimanskim društвima, tako i u manjinskim muslimanskim zajednicama. Pretpostavke kojima se vodi ova debata, međutim, rijetko su ozbiljno istražene. U ovom radu prvenstveno sam se bavio dvama

ključnim tropima iz narativa „haosa“: utjecajem novih medija i politizacijom fetve. Čini se da su muslimani, kada naglašavaju fragmentaciju autoriteta – koju su izazvale nove medijske tehnologije –, kao i kada se pozivaju na normativnu diferencijaciju sfera religije i politike, preuzeли ove termine iz kategorija glavnih tokova zapadnih društvenih nauka. Podrobno iščitavanje djela islamskih učenjaka otkriva neke tenzije i probleme, svojstvene ovim kategorijama. Ideja da se fetva ne treba politizirati prepostavlja shvatanje odgovarajućeg odnosa između religije i politike za koje mnogi muslimani možda nisu pripremljeni i ne prihvataju ga. Snaga kritike političke fetve slabi kada se jednostavno, kao što el-Karadavi čini, odbije prihvati principijelno razdvajanje ovih dviju oblasti.

Utjecaj novih medija je, također, ambivalentniji nego što to neki predstavljaju. Iako je jasno da, pod određenim uvjetima, nove tehnologije mogu umanjiti religijski autoritet, također je uočljivo da su novi mediji omogućili tradicionalnim akterima i institucijama da prošire svoj utjecaj i dospiju do šire publike.²⁰ S jedne strane, izgleda da ideja „haosa“ ne doprinosi karakterističnoj suzdržnosti muslimana pri korištenju medijske tehnologije, uključujući njihovo popuštanje priznatim religijskim učenjacima. S druge strane, muslimanski učenjaci uveliko su uspjeli sačuvati religijski autoritet izvan dometa nacionalne države, uprkos strašnom pritisku da se asimiliraju unutar njenih okvira. Neki stepen neuređenosti čini se cijenom koju moraju platiti da bi se i dalje oslanjali na islamsku diskurzivnu tradiciju samoregulirajućih snaga.

Okrenuo sam se el-Karadavijevim djelima da elaboriram narativ haosa. Umjesto da izbjegavaju teška pitanja, muslimanski učenjaci poput el-Karadavija spremni su priznati ulogu karaktera i senzibiliteta muftije u formuliranju različitih religijskih mišljenja. Zatim, ovo priznanje omogućuje ulemi da sačuva i njegeuje zajednički prostor akademске rasprave. Religijski učenjaci,

20 Poučnu diskusiju o utjecaju novih medija pogledati u Charles Hirschkind, *The Ethical Soundscape* (New York: Columbia University Press, 2006).

međutim, nevoljko rješavaju niz pitanja vezanih za fetve. Po njihovom mišljenju, ispravnost fetve kao instrumenta za prenošenje Božije volje zasniva se, razumljivo, na tome što se ona formuliра tako da nadilazi sve sektaške i ideološke interese. Ideja da je fetva, na neki način, iznad politike, čini se, barem po mišljenju tih učenjaka, ključnom za očuvanje islamske pravne tradicije.

Međutim, ovo gledište vodi u jedan čorsokak, što se moglo vidjeti tokom diskusije u emisiji *eš-Šeri'a ve el-hajat*. Odbijanje uleme da dalje otkriva i promišlja ideološka usmjerenja i politička opredjeljenja koja su u osnovi muftijine potrage za Božijim propisom – onako kako to je to, naprimjer, učinio Halid Ebu El Fadl u svom djelu *Govoriti u Božije ime* – sada se ozbiljno preispituje, a zbog složene isprepleteneosti religije i politike.²¹ Često se naglašava potreba da se nađe način adekvatnog razumijevanja stvarnosti (*fikh el-vaki'*), ali to ovdje nije dovoljno, budući da se percepcija stvarnosti odvija uz pomoć ovih usmjerenja i opredjeljenja. Kako sociolozi ističu, stvarnost je društveni konstrukt. Ono što akteri smatraju fenomenom koji se nalazi izvan njihove kontrole, drugim riječima „stvarnost“, razlikuje se od pojedinca do pojedinca. *Fikh el-vaki'* niti istražuje ovaj konstrukt niti ikog poučava kako preobraziti postojeće društvene uvjete i poboljašti svijet. Uobičajena optužba muftija upućena učenjacima koji, u svojim fetvama, „ne uzimaju u obzir stvarnost“ često odvraća od temeljnih problema.

Ideja da je fetva iznad politike možda je najvjerovaljnija kada nije više od instrumenta koji se bavi primarno pitanjem spasenja. Međutim, danas je ona sve više ugrađena u procese *civiliziranja*, u kojima se teži ne samo oblikovanju moralnog identiteta pojedinca nego i stvaranju modernog građanstva.²² Kao što religijski učenjak Usama Omer el-Eškar kaže u jednoj novijoj knjizi, fetve bi trebale obrazovati, voditi, civilizirati i doprinositi

21 Međutim, sadašnji preširoki učenjački diskurs o višim ciljevima šerijata (*mekasid eš-Šeri'a*) mogao bi se shvatiti i kao pokušaj da se taj problem rješava.

22 Armando Salvator je ovo istakao u kontekstu pojave javnog islama u Egiptu na prelasku u 20. stoljeće.

političkom, ekonomskom i društvenom razvoju muslimanskih nacija (Eškar, 2009). Ova očekivanja proširena su na ulogu fetve daleko izvan njenog tradicionalnog djelokruga, a opet se transformacija koju ona podrazumijeva rijetko uvažava.

Jedan način razumijevanja ove transformacije jeste kroz *funkcionalizaciju*.²³ Fetve su uklonjene iz svog prvobitnog konteksta i strateški smještene u projekte društvenog upravljanja. Ne samo da je, zbog ovog procesa, sama ideja fetve kao nečeg što je iznad politike sve krhkija nego je i problem različitih mišljenja preinačen. U sadašnjoj konfiguraciji, jedna od funkcija fetve jeste omogućiti forme kolektivne mobilizacije za raznovrsne civilizacijske projekte. Možda zbog svoje nespremnosti, tradicionalisti, islamisti i sekularisti, svi jednakod odustaju od fetve u svrhu kolektivne mobilizacije koja je u osnovi njihove intrigantne saglasnosti u dijagnozi „haosa“ savremenog procesa *ifta'a*. Važnije, međutim, jeste to što je, možda, pogrešno prepoznat problem kog predstavljaju oprečne fetve, zbog čega se ovaj fenomen često čini tako nesavladivim.

BIBLIOGRAFIJA

Abd el-Fattah Isma'il, Sejf ed-Din, „Fetava el-umma ve usul el-fikh el-hadari“, u *el-Ifta' fi 'alam maftuh: el-Vaki' el-masil... ve el-amel el-murteďa*, vol. 1 (Kuvajt: el-Merkez el-'alami li el-vesatijja, 2007).

23 Posudio sam pojam funkcionalizacije od antropologa Gregoryja Starreta, po kojem je ona „(...) proces prevođenja u kojem se intelektualni objekt iz jednog diskursa služi strateškim ili utilitarnim ciljevima drugog diskursa. Ne samo da ovo prevođenje smješta intelektualne objekte u nova značenjska područja, već radijalno pomjera značenje njegovog početnog konteksta.“ Vidi: Gregori Starett, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt* (Berkeley, Los Angeles i London: University of California Press, 1998), str. 9. Zanimljivu diskusiju o religijskoj funkciji sa stajališta islamskih učenjaka, pogledati u jednoj od emisija *eš-Seri'a ve el-hajat*, „Veza'if ed-din“, s marokanskim učenjakom Ahmedom er-Rejsunijem, emitiranu 14. marta 2010, dostupno na: <http://www.aljazeera.net/nr/exeres/59d5A2F8-2A42-4d3A-AF23-9647E422A5F>.

- Amman Message, The (2004), dostupno na: <http://www.ammanmessage.com/>.
- 'Avva, Muhammed Salim, el-, *Azmat el-mu'assesat ed-dinija* (Kairo: Dar eš-šuruk, 1998).
- Bin Bajjah, Abdullah, *Sina'et el-fetva ve fikh el-ekallijjat* (Džedda i Bejrut: Dar el-min-hadž, 2007).
- Džumu'a, Ali, *Sina'et el-ifta'* (Kairo: Nehdat Misr, 2008).
- Ebu El Fadl, Halid, *Speaking in God's name: Islamic Law, Authority and Women* (Oxford: Oneworld, 2002).
- Eškar, Usama Omer, el-, *Fevda el-ifta'* (Bejrut: Dar en-nefa'is, 2009).
- Feldman, Noah, „Shari'a and Islamic Democracy in the Age of Al-Jazeera“, u *Shari'a: Islamic Law in the Contemporary Context*, Abbas Amanat i Frank Griffel (ur.) (Stanford: Stanford University Press, 2007).
- Galal, Ehab, „Yusuf al-Qaradawi and the New Islamic TV“, u *The Global Mufti: The Phenomenon of Yusuf al-Qaradawi*, Bettina Gräf i Jakob Skovgaard-Petersen (ur.) (London: Hurst, 2009).
- Haddad, Yvonne Y., „Operation Desert Storm and the War of Fatwas“, u *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, M. K. Masud, Brinkley Messick i David Powers (ur.) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1996).
- Hallaq, Wael, *Authority, Continuity and Change in Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001).
- Hatib, Mu'taz, el-, „el-Fikh ve el-fekih ve ed-devlat el-hadisa: Iškalijat et-tenafus bej-na sultataj el-fetva ve el-kanun“, dostupno na: <http://www.almultaka.net>ShowMaqal.php?module=30a1924ae9f288e2154f90c83936ac14&cat=3&id=51&m=a801508f366c9a149882ebf6c58c91f3>.
- Hirschkind, Charles, *The Ethical Soundscape* (New York: Columbia University Press, 2006).
- Karadavi, Jusuf, el-, *el-Fetva bejne el-indibat ve et-tezejjub* (Bejrut, Damask i Amman: el-Mekteb el-islami, 1988).
- _____, „Mudžibat tegajjur el-fetva“, u *el-Ifta' fi 'alam maftuh: el-Vaki' el-masil... ve el-amel el-murtedža*, vol. 1 (Kuvajt: el-Merkez el-'alami lil-vesatijja, 2007).
- _____, *Mudžibat tegajjur el-Fetva fi 'Asrina* (Kairo: Dar eš-šuruk, 2008).
- _____, *el-Fetava eš-šazza* (Kairo: Dar eš-šuruk, 2010).
- Matar, Fu'ad, *Elf fetva ve fetva: Muslimun fi mehabbi fevda el-fetava* (Bejrut: ed-Dar el-arebjia li el-'ulum nešrihun, 2009).
- Rapoport, Yossef, „Legal Diversity in the Age of Taqlid: The Four Chief Qadis under the Mamluks“, *Islamic Law and Society*, 10:2 (2003).
- Roald, Anne Sofie, „The Wise Men: Democratization and Gender Equalization in the Islamic Message: Yusuf al-Qaradawi and Ahmad al-Kubaisi on the Air“, *Encounters*, 7:1 (2001).
- Skovgaard-Petersen, Jakob, „The Global Mufti“, *Globalization and the Muslim World: Culture, Religion, and Modernity*, Birgit Schaebler i Leif Stenberg (ur.) (Syracuse: Syracuse University Press, 2004).

Starett, Gregori, *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt* (Berkeley, Los Angeles i London: University of California Press, 1998).

Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law* (Athens, GA and London: The University of Georgia Press, 1998).

Zysow, Aron, „The Economy of Certainty: An Introduction to the Typology of Islamic Legal Theory“, doktorska disertacija (Harvard University, 1984).

DISKUSIJA

Diskutant: Jamal Barzinji

Čestitam Andreu na ovom kvalitetnom radu. Haos u fetvama je samo odraz haosa u samom ummetu. Kada se ummet dovede u red, mislim da će se ovo samo riješiti. Vlasti i vladari nemaju povjerenje naroda i nemaju pravo kriminalizirati proces *ifta'a*. Ono što nam nedostaje jeste platforma na kojoj će se debata voditi. Sve dok novi režim nije stekao vlast u Turskoj, nije bilo muslimanske zemlje u kojoj se mogla odvijati slobodna debata, u kojoj bi bilo pristupa da se marginaliziraju ekstremni stavovi i napravi prostor za smislenu debatu.

Muslim da se šejh Jusuf suzdržao od toga da upire prstom na fetve koje su izdate da zadovolje nekog vladara. U Saudijskoj Arabiji se širio pravi strah da će Saddam Hussein napasti i vlasta je prava konfuzija; međutim, šejh Tantavi suočio se s nemilosrdnim režimom i nije imao izbora, iako samo Allah zna šta je bilo u njegovom srcu. Uvažavam njegov stav da se ummet uvijek suočavao s apsurdnim fetvama, međutim to zajednicu nije zabrinjavalo sve do sada, s obzirom na to da je ona sada pod pritiskom sa Zapada zbog terorizma ili, možda, svoje vlastite osjetljivosti. Muslim da je Tantavi bio iskren čovjek, koji je pokušavao poštено riješiti to pitanje, a da se ne otuđi od režima.

Ne mislim da neka nevidljiva ruka regulira proces *ifta'a*; to je vrlo vidljiva ruka. Imajte povjerenja u ummet; budite strpljivi s učenjacima koji jedni druge nadziru u svojim debatama.

Diskutant: Imad-ad-Dean Ahmad

I ponuda i potražnja, a i cijena posredovanja razlikuju „tržište ideja“ od običnog tržišta. Novi mediji nisu prouzročili probleme i izazvali haos, nego su više pogoršali postojeće stanje, tako što su smanjili troškove potražnje i izdavanja fetvi. Karadavi je u pravu kada kaže da je muftija učinkovit sve dok su njegovi sljedbenici spremni postupati po njegovom mišljenju. Međutim, u kom je stepenu njegova vlastita neopredijeljnost politička?

Caeiro: Ne želim dati ovaj rad u opticaj zbog tog haosa. Pitam se u kojoj mjeri vlada shvatanje da je nova kriza nastala zbog našeg idealiziranja prošlosti i u kojoj mjeri ljudi koji opisuju krizu imaju neki program. Pitam se u kom je stepenu vojna superiornost Zapada to što čini krizu. Možda previše pažnje posvećujemo tome. Ponekad ljudi misle da će osnivanje vrhovnog vijeća za fetve riješiti problem; sumnjam u to. Možda je dobra stvar da izdavanje jedne fetve podstiče oprečnu fetvu. Suprotni stav čini se autoritarnim. Sviđa mi se ideja da će „vidljiva ruka“ s vremenom dovesti do konačnog konsenzusa.

Iako je „tržište“ uobičajena metafora u sociologiji, „lijena“ je. Ako nema posredovanja u cijeni, šta je onda tržište? Možda se više moramo fokusirati na javnost nego na tržište. Karadavijevi motivi mogu biti politički, međutim, on je svjestan potrebe razvoja islamskog mišljenja izvučenog iz lokalnog konteksta. Svi mi djelujemo u jednom politiziranom svijetu, međutim možda je on spremniji da se uključi u diskusiju nego drugi.

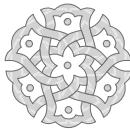
OPĆA DISKUSIJA

- Neka mjera haosa neophodna je i zdrava. Može biti od koristi da postoji neki autoritet kakvo je vrhovno vijeće za fetve, gdje je to nužno, međutim od suštinske važnosti jeste muf-tijin karakter. Ljudi nisu skloni davanju fetve, iz straha da će napraviti grijeh, prema ljudima ili prema Bogu. Alternativa haosu je nešto mnogo gore. Uvijek ima onih što su spremni haos zamijeniti diktaturom. Možda bismo na haos trebali gledati kao na kreativnu snagu.
- Razlika između Tantavijevog i Karadavijevog mišljenja o zidu prema Gazi može biti primjer razlika u formulaciji.
- Ne odbacujući tvrdnju da je, kada se govori o javnom natjecanju ideja, potrebna alternativna metafora sa tržištem, može se primijeniti i metafora s davanjem krvi, gdje, također, postoji tržište (ponuda i potražnja), ali bez posredovanja cijenom. Kada, nakon katastrofa raste potreba za krvljumu, raste i opskrba. Kada se kriza okonča, i potražnja i ponuda se smanjuju. Tržište može biti adekvatna metafora zato što postoje potreba za fetvama i ponuda fetvi.
- Govorimo li o haosu ili o raznolikosti? Ima li u radu mjesa za jedinstvo u raznolikosti? Tradicionalno islamsko društvo izgrađeno je na raznolikosti. Modernost na raznolikost gleda kao na razjedinjenost, kao na prijetnju. To što se na haos u izdavanju fetvi gleda kao na prijetnju pomalo podsjeća na vrijeme kada su komunisti više od jedne marke sapuna na policama u prodavnica smatrali prijetnjom.
- U velikim demonstracijama protiv iračkog rata nema ni tračka podrške Saddamu Husseinu. Možda ova raznolikost i nije haos, nego više milost prema ummetu. Slon u sobi problem je terorizma zasnovanog na fetvama. Potčinjavanje muftija jednom autoritetu možda nije u duhu islama.

- Možda neke fetve jesu šokantne zato što se bave temama o kojima se nije raspravljalo već dugo vremena.
- Haos je u karakteru procesa *ifta'a*. Kriza proistjeće iz svojstava fetve.
- Čini se da postoji snaga javnosti ummeta koja će uvijek krenuti srednjim putem i odbaciti ekstremističke tendencije. Naprimjer, šijske grupe koje opstaju i mudro djeluju jesu one najumjerenije. Druge su ili nestale ili odgurnute ukraj. Tako je i u sufizmu, Ibn el-Arebi je najveći šejh za prilično malu grupu sufijskih učenjaka. Postoji taj nivo na kojem *ifta'* funkcioniра i potvrđuje hadis: „Moja se zajednica nikada neće složiti oko zablude.“
- Raznolikost nije haos; *fevda* nije *tabi'a*. Haos je ono što se ne može predvidjeti ili regulirati, kao što se ne može dati tačna dugoročna prognoza vremena. Kreativni haos raznolikosti – pozitivan je.
- Suprotnost haosu jeste kosmos, ne kontrola, nego red. Zašto bi se neko vijeće trebalo smatrati alternativom haosu? Zašto ne možemo imati oboje: da dozvolimo i dalje otvorenost u izdavanju fetvi, ali da imamo i mnoga vijeća za fetve.
- Cijenilo bi se ako bi ova institucionalizacija muslimanima u SAD-u dala određenu ulogu.
- Je li haos pravi prijevod za *fevda*, koja se izvodi iz korijena koji sve stavlja u istu ravan, anarchistički nasuprot hijerarhijskom?
- Lijenost u metaforama ukazuje na termin „tržišna logika“, koja, zaista, ne govori ništa drugo doli da postoje mnoga tržišta s mnogostrukim logikama. Potrebno je pomnije razmotriti pitanje društvene entropije. Haos znači nepredvidivost; on je u karakteru društvenog svijeta. To što neko ima svoju internet-stranicu ne čini ga jednakim sa svima drugima koji imaju svoje internet-stranice. Skupština muslimanskih pravnika Amerike

(AMJA) ima sjedišta širom svijeta. Kako njeni članovi usvajaju stav da fetva mora reagirati na probleme lokalnog mjesta i vremena? Postoji jedna međugeneracijska dimenzija ovakvog shvatanja haosa. Zahvaljujem što ste ukazali na razliku između krize i haosa; o tome ću porazmisliti. Postoje različiti pojmovi reda koji se moraju historijski kontekstualizirati, a muslimane treba pitati kako oni zamišljaju red, uređenost.

- Biblijka kaže da su nebesa i Zemlja bili u haosu dok Bog nije naredio kosmos.
- U ideji haosa nedostaje veza pluralnosti s idejom nedostatka kvalifikacija kod učenjaka. Postoji doslovno naspram svrhovitog tumačenja. Kada Karadavi kaže ljudima da glasaju, oni pitaju za koga da glasaju. On sugerira da se glasa za one koji su protiv homoseksualnosti, ali u Francuskoj nema takve stranke.
- Učenjaka mogu, zbog njegove fetve, protjerati iz domovine ili ubiti kao otpadnika od vjere.



Fetva u doba globalizacije

Moustafa Kassem

Sažetak

Izdavanje religijskih ukaza jedna je od najmanje „opipljivih“ formi utjecaja koje su tradicionalni islamski učenjaci održali i u postmodernom dobu sve veće sekularizacije. Sve veće muslimanske zajednice koje kao manjine žive u zapadnim društvima suočavaju se s krizom identiteta, jer se nastoje asimilirati, a više nisu prijemčive na konvencionalne forme religijskog autoriteta kao ranije generacije. Isto tako, građani u većinskim muslimanskim zemljama dovode u pitanje izvore svjetovnog i duhovnog vođstva. Kako religijski autoritet u različitim grupama postaje manje ovisan o etničkom porijeklu, islamski se učenjaci, ako žele da njihove odluke i dalje budu relevantne, moraju adaptirati na promijenjene potrebe društva. U ovom radu, u tri dijela, istražujemo razvojnu ulogu tradicionalne fetve, onako kako se ona odnosi prema novoj paradigmi globalne međusobne povezanosti. Prvo, ispituju se značenja i porijeklo fetve, zasnovani na primarnim islamskim izvorima i tumačenjima tradicionalnih učenjaka. Potom se diskutira o kvalifikacijama i karakteristikama tradicionalnih i savremenih muftija. Naposljeku, diskutira se i preporučuje adaptacija primjera novih metodologija i područja od interesa za islamske religijske ukaze.

UVOD

Opće značenje termina *fetva* vezuje se uz glagolsku imenicu *el-if-ta'*, koja znači 'odgovor koji nešto objašnjava'.¹ Glagolski oblik javlja se u Kur'anu s ovim značenjem: „*O, velikaši, protumačite mi moj san, ako ste oni koji snove tumačiti znaju*“ (12:43).

Faraon je sanjao san za koji je mislio da ima neko značenje, međutim nije razumio koje. Zato je pitao svoje savjetnike da razjasne smisao i objasne značaj sna, ako mogu tumačiti snove. Budući da oni to nisu mogli, odgovolčili su s odgovorom. Napokon je problem privukao pažnju poslanika Jusufa, koji je tada bio u zatvoru i Kur'an kaže: „*Jusufe, o prijatelju, protumači nam šta znači: sedam mršavih krava pojede sedam debelih; i sedam klasova zelenih i sedam drugih sasušenih – pa da se vratim ljudima, da bi oni saznali.*“ (12:46).

Alternativno značenje fetve podrazumijeva davanje uputa i preporuka, kao u slučaju kraljice od Sabe, koja je tražila od svog vijeća savjet o ultimatumu kralja Sulejmana: „*O, poglavari, savjet mi dajte u (ovom) mom slučaju*“ (27:32). Po njihovom savjetu, poslala je izaslanstvo Sulejmanu i, napisljeku, primila islam.

Kada se koristi u religijskom smislu, fetva znači odgovor na pitanje koje se odnosi na određeni religijski propis o nekom konkretnom djelu.² Ovakva upotreba javlja se u zapisanim izrekama poslanika Muhammeda: „Grijeh je ono što podstiče sumnju i unosi nemir u srce, čak i ako ljudi daju fetvu da je to dozvoljeno činiti ili ako tražiš za sebe fetvu o tom pitanju.“³

Po uobičajenoj upotrebni termina fetva, dobro upućeni islamski učenjaci izdaju fetvu da obavijeste pojedinca ili opću javnost o statusu nekog konkretnog djela u pogledu njegove dopuštenosti, zabrane, nagrade ili kazne. Kao i u svakom drugom stručnom području, oni koji trebaju savjet ili informaciju trebali

1 M. Ibn Menzur, *Lisan el-arab* (Bulak: el-Metba'a el-kubra el-emirija, 1890), 5, str. 3348.

2 U. el-Eškar, *Fevda el-ifta'* (Jerusalem: Dar en-nefa'is, 2008), str. 9.

3 Ibn Hanbel, *Musned el-Imam Ahmed* (Kairo: Mu'essese kurtuba, 2001), 4, str. 243.

bi tražiti najkvalificiranijeg učenjaka. Zapravo, Allah Najuzvišiji naređuje nam: *Pitajte sljedbenike Knjige, ako ne znate* (16:43), mada se dāti ajet odnosi na znanje prethodnih poslanika koje posjeduju jevrejski učenjaci.

TRADICIONALNA PRIMJENA

Naučnici islamske jurisprudencije podijelili su sva moguća religijska i nereligijska djela u pet glavnih kategorija, na temelju dokaza iz primarnih i sekundarnih izvora islamskog znanja – Kur'ana, sunneta (poslanički hadisi), učenjačkog konsenzusa i analogije:

1. *vadžib* (obavezna): djela za koja slijedi nagrada ako se čine, a ako se ne čine – slijedi kazna;
2. *mustehab* (preporučena): djela koja će biti nagrađena ako se čine, ali nema kazne ako se ne čine;
3. *mubah* (dopuštena): djela koja ne zaslužuju ni nagradu ni kaznu;
4. *mekruh* (pokuđena): djela koja se ne kažnjavaju ako se čine, ali slijedi nagrada ako se ne čine i
5. *haram* (zabranjena): djela za koja slijedi kazna ako se čine, a nagrada ako se ne čine.

Javnosti su uvjek potrebniiislamski učenjaci da im objasne islamsko gledište o različitim pitanjima tako što će ispravno odrediti kategoriju kojoj pripadaju. Ovi učenjaci, sa svoje strane, imaju jedinstvenu odgovornost zbog svog poznavanja izvora islamske jurisprudencije, kao i svoje mudrosti i iskustva u povezivanju ovog znanja s realnošću.⁴ Stoga, oni i pravnici imaju poseban položaj i status, zbog toga što ljudima objašnjavaju kako

⁴ A. K. Zayadaan, *An Introduction to Shari'ah Studies* (Bagdad: Mu'essese er-risala, 1969), str. 29.

Allah, Stvoritelj, vidi njihovo konkretno pitanje.⁵ Poslanik Muhammed rekao je: „Zaista su [islamski] učenjaci nasljednici poslanika, a poslanici, zaista, nisu ostavljali u naslijeđe ni srebro ni zlato, oni su, uistinu, iza sebe ostavljali znanje.“⁶

Osnova za religijske uredbe

Islamski učenjaci mogli su izdati fetvu samo ako su sigurni u osnovu na kojoj se ona gradi. Da bi našli odgovor, morali su slijediti određenu metodologiju koja obuhvata, po općem redoslijedu važnosti: Kur'an, sunnet, učenjački konsenzus (*idžma'*), analogiju nepoznatog propisa s poznatim (*kijas*), javnu dobrobit (*el-mesalih el-mursela*), sprečavanje štete (*sadd ez-zarra'*), mišljenja ashaba i značaj kulture ('urf). Oni strogo upozoravaju na proglašavanje bilo kakve presude na temelju nedostatnih informacija ili ličnih sklonosti. Poslanik Muhammed je rekao:

Tri su vrste sudija, dvojica će u vatru, a jedan u Džennet. Prve dvije su oni koji sude svjesno donoseći nepravednu presudu i oni koji presuduju bez znanja kršeći ljudska prava. Oni će u vatru. Sudija koji presuduje prema istini ući će u Džennet.⁷

Razlikovne karakteristike fetve

Glavna razlika u stavovima islamskih učenjaka i onih u drugim religijama jeste što se islamska odluka može donijeti samo na osnovu dokaza izvedenih iz izvora objave, u formi općeg principa ili specifičnog propisa.⁸ Ovaj referentni okvir, Kur'an i sunnet čuvaju se da bi bili uputstvo čovječanstvu: *Uistinu, Mi objavu spuštamo i, sigurno, Mi ćemo je i čuvati* (15:9).

5 El-Eškar, *Fevda*, str. 11.

6 M. I. et-Tirmizi, *el-Džami' es-sahih* (Rijad: Dar es-selam, 2008), 3, str. 123.

7 Et-Tirmizi, *el-Džami' es-sahih*, 3, str. 123.

8 Zayadaan, *An Introduction*, str. 38.

Principi, informacije i zakoni proglašeni u Kur'anu čuvani su u neiskvarenom kur'anskom tekstu, kao i u poslaničkoj tradiciji. Vjerodostojnost ovih primarnih izvora dokaziva je, zahvaljujući Allahovoj Milosti i stoljećima revnosne memorizacije i islamskog obrazovanja. Svaki kur'anski ajet i veći dio Poslanikovog života i izreka sačuvan je putem provjerljivih lanaca prenošenja.

El-Hafiz Ebu Ali el-Gasani, ugledni andaluzijski hadiski učenjak, identificirao je precizne nauke koje čuvaju vjerodostojnost religijskih informacija, identitete njihovih prenosilaca i jezička sredstva pomoću kojih možemo razumjeti njihovo tačno značenje: „Allah je ovoj zajednici dao tri stvari koje nije dao nijednoj ranijoj: *el-isnad* (provjerljivi lanac prenošenja), *el-ensab* (genealoško znanje) i *el-'irab* (precizne jezičke oznake za samoglasnike).⁹

MUFTIJA: KVALIFIKACIJE I KARAKTERISTIKE

Termin za nekog ko je na zvaničnom položaju za izdavanje fetvi ili od koga se traži da izda fetvu jeste *muftija*. Imam en-Nevevi detaljno navodi karakteristike koje jedna takva ličnost mora imati.

Muftija mora biti odgovoran za svoja djela (posjedovati zrelost, zdrav um itd.), biti musliman, pouzdan, siguran i bez mrlje iskvarenosti ili neprikladnog ponašanja, mudra srca, mentalno sposoban, kadar jasno razmišljati, dobro se ponašati i donositi ispravne zaključke te biti savjestan. Ovi uvjeti važe za slobodne ljude, kao i za robeve, žene, slijepce, gluhotnjeme, sve dok su u stanju komunicirati pismenim putem ili razumljivim gestama.¹⁰

9 Es-Sujuti, *Tedrib er-ravi fi šerh takrib en-Nevevi* (Kairo: Al-Kawthar Library, 1994), 1, str. 112.

10 Ebu Zekerija Jakub en-Nevevi, *Edeb el-fetva el-mufti ve el-mustefti* (Kairo: Mu'assese el-ihrām, 1998), str. 47.

Odgovornost ove funkcije, kao i svake druge, mora se temeljiti na kvalifikacijama, a ne društvenom statusu, rasi, ličnim vezama ili rodu. Iako žene u islamskoj civilizaciji tradicionalno nisu zauzimale položaje političkih vođa ili sudske vlasti, igrale su važnu ulogu i bile utjecajne kao učenjaci i učitelji. Prvi i najbolji primjer je Aiša, Poslanikova žena, koja je postala utjecajna učenjakinja. Ashabi su od nje tražili mišljenja o važnim pitanjima, od smrti njenog muža (632) do njene smrti u Medini, skoro 15 godina poslije njegove.¹¹

Najvažnija muftijina kvalifikacija je kompetencija da prakticira *idžtihad* (tumači islamsko pravo tako da se ono može primijeniti na nove situacije i nove probleme). Učenjaci nauke islamske jurisprudencije (*usul el-fikh*) slažu se da oni koji preuzmu ovaj zadatak (tj. *mudžtehidi*) moraju ovladati sa pet područja znanja na arapskom jeziku: svetim tekstovima Kur'ana i hadisa, primjerima konsenzusa (*idžma'*), derogiranim i derogirajućim tekstovima (*en-nasih ve el-mensuh*) te islamskom jurisprudencijom (*usul el-fikh*).

Drugi aspekt kvalifikacija muftije, nakon njegovog znanja o islamu i čestitog karaktera, jeste njegovo razumijevanje i svijest o aktuelnim događajima i problemima za koje treba donijeti propis.¹² Naprimjer, kvalificirani učenjak u islamskim finansijama mora poznavati ne samo klasična djela o trgovinskim transakcijama nego biti obučen u kompleksnim problemima modernog bankarstva i aktuelne ekonomске situacije. Samo spoj klasičnog i savremenog može ih pripremiti da izdaju propise koji će istinski odražavati i čuvati dublje šerijatske ciljeve i vizije (*mekasid eš-šeiri'a*), to jest očuvanje života, vjere, imetka, porodičnih veza i časti, odnosno dostojanstva. Prema Abu Aminahu Bilalu Philipsu: „Jedan učenjak u potrazi za znanjem mora biti otvorenog uma. Inače će njegove odluke vjerovatno biti pristrane i sektaške.“¹³

11 S. R., Al-Mubarakpuri, *The Sealed Nectar* (Rijad: Dar es-selam, 2002), str. 234.

12 Al-Mubarakpuri, *The Sealed Nectar*, str. 234.

13 B. Philips, *The Evolution of Fiqh* (Raleigh, NC: International Islamic Publishing House, 1983), str. 132.

Osim što moraju steći znanje i informacije iz raznovrsnih izvora, učenjaci moraju razmotriti situaciju i očekivane ishode i posljedice svojih religijskih odluka. Primjer mudrosti u razmatranju situacije onog koji je postavio pitanje (*mustefti*) jeste priča o čovjeku koji je pitao Ibn Abbasa, poznatog ashaba i učenjaka, o kazni za ubistvo:

Neki je čovjek upitao Ibn Abbas-a: „Prima li se pokajanje onog ko je namjerno ubio muslimana?“, a ovaj je odgovorio: „Ne, za to postoji samo kazna u vatri.“ Kada je otisao (čovjek koji ga je pitao), mi (Ibn Abbasovi učenici) rekli smo mu: „Nama nisi običavao izricati ovakve presude. Govorio si da je moguće da se primi pokajanje onog ko je ubio muslimana. Šta se danas desilo?“ Ibn Abbas reče: „Vidio sam da je gnjevan i da hoće ubiti nekog muslimana.“ Učenici su, poslije toga, pratili čovjeka i vidjeli da je bilo onako kako je Ibn Abbas rekao.¹⁴

Islamski učenjaci općenito, a muftije posebno, mogu stjecati kvalifikacije na različite načine. Općenito, od njih se očekuje da svoje obrazovanje započnu memoriziranjem Kur'ana i velikog broja hadisa. Ova memorizacija može se certificirati jednom diplomom, *idžazom* (lični certifikat koji daje šejh) ili certifikatom koji izdaje neka institucija za *hifz* (učenje Kur'ana napamet). Svoje više obrazovanje iz islamskog prava muftije mogu završiti u posebnoj obrazovnoj ustanovi kao što su Ma'had el-haram u Mekki ili Dar el-hadis. Međutim, kako sada sve više univerziteta nudi programe islamskih studija, *fikha*, serijata i *usul el-fikha*, sve je jači trend da se prednost daje diplomama s takvih visokoškolskih institucija uz konkretnu religijsku obuku.¹⁵

Kao i za druge naučne discipline, i ovdje važi da je glavna prepreka postizanju konsenzusa uglednih učenjaka u pogledu

14 A. B. Ibn Ebi Šejba, *Musannef Ibn Ebi Šejba* (Rijad: Mektebe er-Rušd, 2004), 4, str. 92.

15 M. M. Scott-Baumann, *The Training and Development of Muslim Faith Leaders: Current Practice and Future Possibilities* (London: Communites and Local Government Publication, Crown, 2010), str. 44.

potencijalnih muftijinih kvalifikacija.¹⁶ Forma i nivo konsenzusa, međutim, mogu se razlikovati od mjesta do mjesta. U novije vrijeme, svjedoci smo parcijalne formalizacije procesa postizanja konsenzusa. U zemljama gdje religijske ustanove nadzire vlast, kao što su Saudijska Arabija i Egipat, kralj ili izvršna vlast mogu zahtijevati određenu vrstu licence ili dozvole prije nego što se učenjaku dopusti izdavanje fetvi. Kralj Abdullah Al Saud izdao je kraljevski dekret kojim se nalaže vrhovnom muftiji Abdul Azizu Al Sheikhu da ga izvještava o pojedincima kvalificiranim da daju fetve. Ovim dekretom zabranjuje se također svakom ko nije član Visokog vijeća uleme da izdaje fetve. Naredba ne obuhvata fetve o jednostavnim pitanjima koja su neophodna u obrazovanju.¹⁷ Međutim, vladino reguliranje procesa izdavanja fetvi i dalje je kontroverzno: pristalice navode potrebu za regulacijom, a protivnici skreću pažnju na moguću cenzuru kvalificiranih pojedincaca koji mogu doprinijeti korpusu islamskog znanja i tumačeњa.¹⁸

U državama gdje nema određenog autoriteta u pitanjima religije i šerijata, situacija je često drugačija. Kako muslimanska populacija mnogih razvijenih država i dalje ubrzano raste, da bi se zadovoljile postojeće potrebe, nije uvijek dovoljno osnivati i razvijati naučne institucije, ekspertne grupe i vijeća. Zato se javljaju mnogi nekvalificirani, neobrazovani i prethodno nepoznati pojedinci koji drže lekcije, savjetuju i daju mišljenja o pitanjima, takva mišljenja koja dovode u zabludu pogrešno informirajući mnogo ljudi. Po riječima kralja Abdullahe: „Uočili smo da nekvalificirani ljudi koji izdaju fetve nanose štetu. Naša je dužnost zaustaviti ih, kako bismo sačuvali našu religiju.“¹⁹

16 En-Nevevi, *Edeb el-fetva*, str. 23.

17 Fatima Sidya, „Fatwas Only by Senior Scholars: King“, *Arab News* (2010).

18 El-Eškar, *Fevda el-ifta'*, str. 32.

19 El-Eškar, *Fevda el-ifta'*, str. 32.

ULOGA TEHNOLOGIJE I DRUŠTVENIH MREŽA

Konkretno, internet je postao forum za pretjerano širenje informacija o islamu i svakovrsnih mišljenja bez ikakvih uspostavljenih standarda pouzdanosti ili odgovornosti. Abdallah El-Tahawi, u članku „Internet je nova džamija“, piše:

Konkretno, internet je postao središnji centar ne samo za razmjenu informacija o kur'anskom tekstu nego i za religijske upute, pa čak i za fetve (religijske ukaze). Novi, globalni *online* islam propagira se preko bezbrojnih internet-stranica koje vode šejhovi, religijski učenjaci, pa čak i laici. Danas svako može potražiti fetvu, o bilo kojoj temi, i provjeriti da li je neko određeno djelo zabranjeno (*haram*) ili dopušteno (*halal*), ponekad za nekoliko minuta, sa samo nekoliko klikova mišem.²⁰

S druge strane, ako su kredibilitet i kvalifikacije učenjaka jasno potvrđeni, internet se može koristiti da poveća dostupnost fetvi onima koji ne žive blizu muftije ili *mudžtehida* i koji ne posjeduju lične kontakte. El-Tahawi, dalje u ovom članku, kaže:

Online fetve su nova, široko dostupna alternativa za muslimanske mase. Bez obzira na nečiji stav prema *online* fetvama, utvrđena je činjenica da su korisnicima interneta postale sredstvo da izlože svoje probleme i dobiju detaljan religijski savjet. Osim toga, ovo depersonalizirano sredstvo komunikacije omogućuje korisniku da postavlja pitanje otvorenije nego što dozvoljavaju norme u njegovoj zemlji.²¹

Internet treba da posmatramo kao alat i sredstvo komunikacije koje se može koristiti i za obrazovanje ili zloupotrebljavati za ličnu dobit, kao što je slučaj sa bilo kojim instrumentom. U njegovoj budućoj upotrebi, kad je riječ o davanju fetvi i religijskih savjeta, ogledat će se koliko je organizirana globalna zajednice

20 Abdallah El-Tahawi, „The Internet is the New Mosque: Fatwa at the Click of a Mouse“, *Arab Insight*, 2:1 (2008), str. 11-20, dostupno na: [arabsight.org.articles188.pdf](http://arabsight.org/articles188.pdf), 11, posjećeno marta 2011.

21 El-Tahawi, „The Internet is the New Mosque: Fatwa at the Click of a Mouse“, str. 13.

učenjaka. Stepen u kojem su oni ujedinjeni i ovlašteni bit će mje-
ra po kojoj podnositelj pitanja može odrediti da li pristupa pouz-
danom izvoru za neki religijski propis.

MOGUĆNOST REGULIRANJA

Kako su učenjaci i primijetili, jedno od posebnih obilježja šerijata jeste njegova primjenljivost na svako područje i svako doba, od objave do kraja vremena. Kako je to Robert Crane objasnio u prezentaciji na obilježavanju 18. godišnjice osnivanja Instituta za islamsku misao: „Islamska jurisprudencija je apsolutna u principima, ali relativna u primjeni u skladu s vremenom i mje-
stom.“²² Moramo se nadati da će se naučna disciplina tumačenja šerijata prilagoditi globalnom okruženju i, na taj način, jednom postati ključni faktor u svjetskim zbivanjima.

Prije svega, mora se izvršiti neka vrsta standardizacije obrazovnih zahtjeva, kako bi se osigurale objektivne mjere pouzdano-
sti onih koji tvrde da su islamski učenjaci i pravnici. Primjena standardiziranih testova za one koji su završili visoke škole, kao i zahtjevi memoriziranja, mogu biti pouzdana mjera što učenjaci znaju i kako to znanje koriste, te poslužiti kao izvedbeni cilj koji će biti konačna stepenica za ulazak u ovo područje, nešto poput testa za medicinske stručnjake MCAT (u medicini), advokatskog ispita (u pravu) ili testa za ovjerenog javnog računovođu CPA (u računo-
vodstvu). Glavni je izazov osmisliti sistem provjere koji počiva na glavnim principima standardiziranog testiranja:

1. pouzdanosti: ispit mora davati dosljedne rezultate;
2. validnosti: ispit mora mjeriti ono što je predviđeno da mjeri i

²² Robert D. Crane, „Maqasid al-Shari‘ah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America. Eighteenth Birthday Celebration“ (1999), str. 7.

3. nepristranosti: ispit ne smije stavljati učenjake u nerav-nopravan položaj zbog njihove rodne ili nacionalne pri-padnosti, pripadnosti školi mišljenja ili zbog nekog in-validiteta.²³

Provjedba ovih principa od učenjaka bi zahtjevala da posjeduju i znanje i iskustvo, kako iz šerijata i iz različitih metodologija jurisprudencije, tako i iz područja industrijske/organizacijske psihologije i standariziranog testiranja.

FETVE U PRIVATNOM SEKTORU

Kako važnost fetvi i šerijatskih savjetodavnih odbora nastavlja rasti u privatnom sektoru, možemo očekivati i odgovarajući rast i razvoj njegovih institucija. Do sada, uloga islamskih učenjaka u području finansija, naprimjer, bila je uglavnom individualna, bez nadzora i neuređena. Osim što nije bilo definiranih standarda za utvrđivanje njihovih kvalifikacija, uobičajeno je da jedan učenjak sjedi u desetak i više šerijatskih savjetničkih odbora. Ova situacija ne samo što nužno proizvodi sukob interesa nego i sprečava učenjaka da svoje potencijale i resurse potpuno posveti jednom konkretnom projektu. Najaktivniji učenjak u svijetu islamskog bankarstva, dr. Nizam Yakubi, trenutno je član 78 šerijatskih savjetodavnih odbora i predsjedava u njih desetak.²⁴

Prvo od dvaju očitih rješenja za ovu dilemu jeste osnivanje vladine ili privatne agencije za akreditaciju koja bi ograničila broj odbora čiji član može biti jedan šerijatski savjetnik. Organizacija za računovodstvo i finansijsku reviziju islamskih finansijskih

23 Sasha Zucker, *Fundamentals of Standardized Testing* (San Antonio: Pearson, 2003), str. 3.

24 M. Parker, „Are Shari‘ah Advisories Becoming an Endangered Species?“, *Arab News* (2010).

institucija (AAOIFI), sa sjedištem u Bahreinu, već je pokrenula neke inicijative za ovu praksu. Međutim, kako one još nisu sprovedene u djelo, malo je vjerovatno da će u bliskoj budućnosti imati neki veći utjecaj. Učinkovitiji i utjecajniji primjer jeste uvjet koji je postavila malezijska vlada, a to je da se svaki šerijatski učenjak mora registrirati i da učenjak može, u nekom sektoru, u određenom vremenu, biti član samo jednog savjetodavnog odbora. Možda ovo može poslužiti kao model za buduća nastojanja da se u međunarodnim poslovnim i bankovnim poduzećima religijski učenjaci angažiraju kao savjetnici, konsultanti ili uposlenici.²⁵ Drugo rješenje kojim bi se spriječili kvalificirani učenjaci da svoj talent rasipaju i da služe uskim interesima jeste da se paradigma fetve sa sadašnjeg fokusa na pojedinca pomjeri na kolektivne težnje, stvaranjem konsultativnih tijela, fondacija i firmi koje bi nadzirali višerangirani učenjaci.²⁶

ZAKLJUČAK

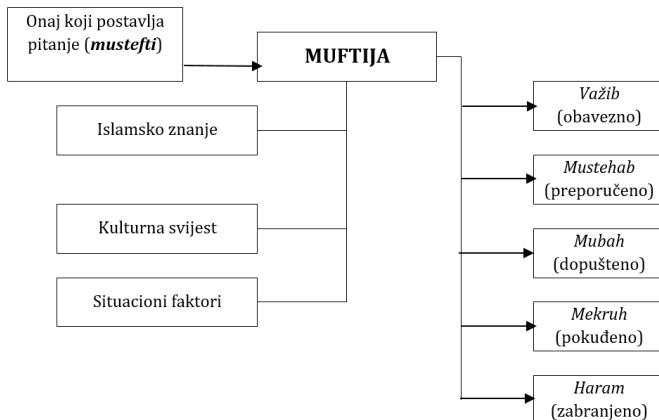
Možda najveća korist od promijenjenih potreba i zahtjeva ljudi za relevantnim tumačenjem islamskog prava jest u tome kako će se učenjaci i njihove metodologije prilagoditi ovim potrebama. Stariji modeli, zasnovani na jednoj od škola mišljenja (*mezheb*) i isključivanju drugih, više ne odgovaraju uvjetima u kojima je potrebna saradnja međunarodnih vijeća, kompanija, obrazovnih institucija i kreatora politike. Umjesto po takvim modelima, odluke bi se donosile nakon interdisciplinarnih istraživanja i novih propitivanja utvrđenih pravnih presedana, a i u jednom i u drugom u obzir bi se uzimali najjači argumenti i dokazi iz svih klasičnih škola mišljenja i akademskih rasprava.²⁷

25 Parker, „Are Shari'ah Advisories Becoming an Endangered Species?“.

26 Parker, „Are Shari'ah Advisories Becoming an Endangered Species?“.

27 Sayyid Tahir, *The Future of Islamic Banking* (Teheran: 2003).

Zapravo, sve veća globalna potreba za kompetentnim, sposobnim i mudrim islamskim učenjacima, istraživačima i muftijama i dalje će podsticati studente da se razvijaju kao prenosioци znanja, povezanog s realnošću svijeta koji se sve brže mijenja. Pedagozi, nastavnici i akademske institucije moraju neprekidno preispitivati i inovirati svoje nastavne programe kako bi obuhvatili ove novonastale potrebe. Trebali bi koristiti studije slučaja i nove primjere da ilustriraju složene situacije, karakteristične za moderno doba i da podstiču uravnotežen pristup islamu, po kojem se uzimaju u obzir različiti aspekti nekog problema, kao i vrijednosti i metodologije različitih mišljenja o njihovim propisima i rješenjima. Najvažnije, sve veća muslimanska populacija dokazat će se kao vrlo važan faktor utjecaja na ulogu fetve i njen budući značaj. Stepen u kojem se ta populacija bude držala islama i tražila rješenja unutar islamskog okvira bit će stepen u kojem će fetva igrati jednu od odlučujućih uloga u ovom dobu globalizacije.



BIBLIOGRAFIJA

- Assulami, A., *Usul el-fikh* [Matters that the Judicial Scholar Must Not Be Ignorant of] (Rijad: Dar et-tedurija, 2005).
- Crane, R. D., „Maqasid al-Shariah: A Strategy to Rehabilitate Religion in America. Eighteenth Birthday Celebration“ (Herndon, VA: IIIIT, 1999).
- El-Eškar, U. U., *Fevda el-ifta'* (Jerusalem: Dar en-nefa'is, 2008).
- El-Tahawi, A., „The Internet is the New Mosque: Fatwa at the Click of a Mouse“, *Arab Insight*, preuzeto marta 2011: arabinsight.org/aiarticles188.pdf.
- Farooq, M. O., „The Riba-Interest Equation and Islam: Reexamination of Traditional Arguments“ (Fayette: Upper Iowa University, 2005).
- Goolam, N., „Ijtihad and its Significance for Islamic Legal Interpretation“, *Michigan State Law Review* (2006).
- Hilal, I., „Studies in Usul al-Fiqh“, *Islamic Truth* (1999), preuzeto sa: www.islamic-truth.fsnet.co.uk.
- Ibn Ebi Šejba, A. B., *Musaneđ Ibn Ebi Šejba* (Rijad: Mektebat er-Rušd, 2004).
- Ibn Hanbel, Ahmed, *Musned imam Ahmed ibn Hanbel* (Bejrut: Mu'assesat er-risala, 2001).
- Ibn Menzur, M., *Lisan el-arab* (Bulak: el-Matba'a el-kubra el-emirija, 1890).
- Mubarakpuri, al-, S. R., *The Sealed Nectar* (Rijad: Dar es-selam, 2002).
- Nevevi, en-, Ebu Zekerijja Jahja, *Edeb el-fetva ve el-mufti ve el-mustefti* (Kairo: Mu'asse sat el-ihram, 1998).
- Parker, M., „Are Shari'ah Advisories Becoming an Endangered Species?“, *Arab News* (2010).
- Philips, Ameenah Bilal, *The Evolution of Fiqh* (Raleigh, NC: International Islamic Publishing House, 1983).
- Ramadan, Hisham M., „The Future of Islamic Law Scholarship“, *Michigan State Law Review* (2006).
- Scott-Bauman, M. M., *The Training and Development of Muslim Faith Leaders: Current Practice and Future Possibilities* (London: Communities and Local Government Publication, 2010).
- Sidya, Fatima, „Fatwas Only by Senior Scholars: King“, *Arab News* (12. august 2010).
- Sujuti, es-, Dželaluddin, *Tedrib er-ravi fi šerh takrib en-Nevevi* (Cario: al-Kawthar Library, 1994).
- Tahir, Sayyid, *The Future of Islamic Banking* (Jeddah: Central Bank of the Islamic Republic of Iran and the Islamic Research & Training Institute of the IDB, 2003).
- Tirmizi, et-, Isa Muhammed, *el-Džami' es-sahih* (Rijad: Dar es-selam, 2008).
- Y-Sing, Liau. „Islamic Finance Taps Women Scholars“, *Reuters* (2010).

Zaydaan, A. K., *An Introduction to Islamic Shariah* (Baghdad: Mu'assesat er-risala, 1969).

Zucker, Sasha, *Fundamentals of Standardized Testing* (San Antonio: Pearson, 2003).

DISKUSIJA

Diskutant: *Mahmoud Ayoub*

Internet stvara konfuziju u mnogim područjima, među kojima je i ovo, međutim mi ne možemo osporiti njegov značaj. Možete pismenim putem postaviti pitanje nekome poput Jusufa El-karada-vija i dobiti odgovor u roku od tri dana. Morate voditi računa i postaviti ljestvicu muftijinih kvalifikacija visoko. Muftija je obično *fekih*, a oni koji izdaju fetve o medicinskim ili naučnim problemima konsultiraju stručnjake iz ovih oblasti. Vodiči u šijskom sistemu (*meradži*), zahvaljujući sistemu zekata, često imaju veliko bogatstvo pod kontrolom. Mislim da treba da institucionaliziramo proces *ifta'a*, a ne da ga ograničavamo na pojedince. Kada bi ga upitali što o konvencionalnoj hipoteki, jedan *alim*, koji nedovoljno poznaje finansije ili američko okruženje, može izdati čudnu fetvu. Naprimjer, neki *alim* može reći da se može uzimati zajam za automobil, a ne za kuću, iako je ovo potonje važnije. Mnoge fetve danas zahtijevaju više istraživanja, što bi jedna institucija mogla omogućiti, a potom te fetve pohraniti u banku fetvi.

Uključivanje žena u izdavanje fetvi (*ifta'*) nije ni jednostavno, ni lahko, s obzirom na ograničenja koja im *fikh* nameće. Poznat vam je čuveni, ili da kažemo – nečuveni hadis koji se pripisuje Ibn Mesudu, da je žena slabog razuma i vjere. Ideja da je njen svjedočenje polovina muškog spriječilo je mnoge da postanu sudije. Moramo se baviti ovim pitanjima prije nego što kažemo da ih treba

uvrstiti u *ifta'*. Imamo puno posla prije nego se pozabavimo ovom konkretnom mogućnošću. Međutim, cijenim vaše ideale i nadam se da ćemo dostići standarde koje ste postavili.

Diskutant: *Alexandre Caeiro*

Muslim da ovaj rad daje jedno, uglavnom normativno, objašnjenje fetve koje se oslanja na tradicionalni žanr. Na prvi pogled, čini se kao obično ponavljanje ranijih objašnjenja, s jasnim osjećajem kontinuiteta, koji je omogućio Moustafi da se legitimno i eklektično oslanja i na šafijskog pravnika iz 13. stoljeća en-Nevvija, i na savremenog jordanskog naučnika Sulejmana el-Eškara. U ovom žanru odražava se izvjesna savremena naivnost koja nudi zanimljiv materijal o muslimanskom razumijevanju religijskog autoriteta. U budućnosti, Moustafa bi mogao istražiti razlike između shvatanja ove dvojice učenjaka. Tu je poznati narativ o nazadovanju fetve, kako u smislu muftijinih kvaliteta, tako i njegove pobožnosti. Tu je i ideja da muftije imaju pravo da negativno oslikavaju društvo, ako hoće podstaći ljude na veću pobožnost.

Postavio bih tri pitanja u tom pravcu: standardizacije, interneta i promjene fetve: (1) Slažete li se da tvrdnja o standardizacijs znači da današnji problem neobičnih fetvi nastaje zbog toga što nema kvalificirane uleme? (2) Dali ste nijansiranu analizu utjecaja interneta. Društvene nake nikada ne smatraju medije neutralnim (tj. medij je poruka). Zar ne mislite da su internet-stranice poznatih učenjaka privilegirane u odnosu na druge? (3) Rad se završava pozivom na promjenu u paradigmi fetve s individualnog, na kolektivni proces, što se već dešava unutar fikhskih vijeća. Kako biste odgovorili na tvrdnju da će nas takva promjena odvesti u jedan sistem koji se značajno razlikuje od tradicionalne islamske pravne tradicije, kojom započinjete svoj rad?

Kassem: Internet može obrazovati i biti od koristi, ili se koristiti za ličnu dobit, kao i bilo koji drugi alat. U njemu se, napokon, odražava slika međunarodne zajednice učenjaka. Mene interesiraju i brinu oni koji ne znaju ko je ko i ko nije učenjak. Hadis o ženama: „Nikad nisam video nekog manjkavije pameti i vjere“ smatram odgovorom na konkretnu situaciju, a ne općenitom tvrdnjom o njihovim odlikama ili nedostacima.

OPĆA DISKUSIJA

- Kada analizirate taj hadis, vidite da nije valjan, nego *mudređ*, zato što su to Ibn Mesudove riječi, a ne Poslanikove. Međutim, nije to problem. Hadis: „Narod koji predvodi žena neće uspeti“, istinski je problem.
- Stvarni tekst ovog drugog hadisa poziva žene da čine više dobrog djela, jer nikao muškarцу ne oduzima zdrav razum više od žene.
- Nijedan od ovih dvaju hadisa nije prihvatljiv, zato što znamo da je Poslanik volio žene. Napokon, rekao je da su tri stvari učinile ovaj svijet dopadljivim: žene, miris (to dvoje je povezano) i namaz.
- Trebalo bi da razmotrimo uključivanje žena u savjetodavna tijela, počevši od istraživanja. *Ifta'* se nikada ne može završiti, zato što će uvijek biti novih pitanja. Važno je uključiti i mlade ljude. Budući da je nauka ekonomije postala bliska ljudima, islamske finansije podstiču oživljavanje izdavanja fetvi. Mi ne možemo bogobojaznost (*takva*) testirati anketnim listom, ali možemo testirati kritičko mišljenje i znanje. Potrebni su nam određeni istraživački alati, a ovo može biti jedan od njih. Što se tiče promjene paradigme u izdavanju fetvi, uputa „pitaj

svoje srce“ vrlo je važna, budući da se ne bavi pitanjem koje je sasvim jasno, kao što su pitanja o namazu ili pijenju vina. Ima slučajeva gdje morate pitati učenjake kakvu metodologiju i dokaze koriste, tako da sami donešete odluku. Potrebno je sjetiti se podsticaja „pitaj svoje srce“ i postupati prema učenjacima kao prema službenicima *dina* koji postoje da služe ljudima i povećavaju njihovo znanje.

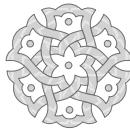
- Potrebno je napraviti jasnou distinkciju između fetvi koje se odnose na *'ibadet* i onih koje se odnose na *mu'amelat*. Promjena paradigme u ovom radu jeste promjena s individualnog na kolektivno; možda bi se trebala desiti i promjena s reaktivnog muftije na proaktivnog. Potom bismo, umjesto savjetodavnih tijela, trebali unapređivati ekspertne timove koji se bave tehnologijom i globalizacijom, nastojeći da utječemo na politiku, umjesto da samo odgovaramo na pitanja. Kao proces postavljanja pitanja i davanja odgovora, *ifta'* je uvijek imao malu publiku; u stvarnosti, nikada se nije koristio kao instrument obrazovanja, kako bi se ummetu prezentirala šira pitanja.
- Fetva je odgovor na pitanje ili na zahtjev. Možda je zahtjev sada više u fokusu. Neki ljudi su, možda, kvalificirani da odgovaraju na pitanja samo u ograničenom području. Ova se obaveza može proširiti na specijalizirane trustove mozgova. Drugi način da se rješava taj problem jeste da u odboru budu islamski učenjaci, zajedno s drugim stručnjacima.
- U ovom radu oslikava se jedna turobna slika, kako o muftijama, tako i o onima koji postavljaju pitanja. Što se više ljudi udaljavaju od srca (*kalb*), to imaju veću potrebu da postavljaju pitanja. Jedan drugačiji obrazovni proces mogao bi umanjiti potrebu ljudi da traže stručnjaka za fetve u Saudijskoj Arabiji. To nije ona vrsta obrazovanja za kakvo je zadužen muftija. Recenzentska tijela vole da se ogledaju. Islam nudi druga rješenja za ove probleme.

- Standardi koji se spominju u radu, a koji se odnose na muftiju, standardi su za *mudžtehida*. Ljudi će slijediti popularnog vjerskog vođu radije nego primjenjivati standarde. Ljudi pokreću odgovori kakve žele.
- Postoji razlika između fetve i religijske upute (*iršad*). Također, potrebno nam je da naučnici iz društvenih nauka uzmu učešće u procesu *ifta'a*.
- Možemo li pitati društvo, a ne muftiju, i dobiti fetvu od države? Uprkos globalizaciji, imamo mnoštvo kultura.
- U prošlosti, kvalifikacije su uvijek bile tradicionalne; sada, međutim, uočavamo pojavu sinteze akademskih i tradicionalnih kvalifikacija. To može za posljedicu imati uspostavljanje ravnoteže i rješavanje drugih pitanja, kao što je kulturna osjetljivost. Kulturna svijest je ono što se zahtijeva od svakog muftije.
- Previše proširujemo definiciju fetve, toliko da to više i nije fetva. *Iršad* može obuhvatiti fetvu, ali ne nužno. Fetva je stvar objašnjavanja, a *iršad* pomaganja ljudima, upućivanja.
- Fetva je dobar savjet, bilo da je pojedinac ili grupa. Čak i kad fetva dolazi iz neke istraživačke institucije, ipak je potpisuje čelnik te institucije. Možda nam je potreban mehanizam kojim će fetve postati internacionalne.
- Odakle ta ideja da se žene ne trebaju čuti, saslušati? Žene su izdavale fetve ili su, u najmanju ruku, poštovane kao ugledne učenjakinje još za Poslanikova života. Mi smo, u tom pitanju, manje liberalni od Poslanika i njegovih ashaba.
- Razlog što se proces izdavanja fetve (*ifta'*) problematizira jesu, možda, krvoprolića koja se dešavaju po muslimanskom svijetu. Potrebna nam je jasna definicija fetve i mufteje. Jedan uvjet za muftiju jeste da mora poznavati onog ko postavlja pitanje, a na internetu se taj uvjet ne može zadovoljiti. Potrebno je da pravimo razliku između imama, koji

je, također, savjetnik, muftije i *fekiha*. Čak i kada se onaj koji postavlja pitanje i muftija sreću licem u lice, to „poznavanje“ nije apsolutno, tako da ne smijemo prebrzo isključiti internet. Šiije na internetu daju samo općenite odgovore, a onda za konkretniji odgovor onog ko je postavio pitanje upućuju na lokalnog muftiju.

- Postavili smo i pitanje žena. Njihova uloga u ovim stvarima jeste pitanje kvalifikacije. Najraniji muslimani savjetovali su se sa ženama, čak i tokom vlasti *halifa*. Politizacija fetvi zaslužuje poseban rad. U šerijatskom sayjetu u Pakistanu odvija se mučna politizacija. Mi više nemamo *meradžije* među sunijama, zato što je ummet dao kredibilitet muftijama, a ne političkom vođstvu. U proteklih desetak-petnaest godina spoznali smo da je uloga šerijata reformulacija *mekasida*, bez obzira na temu. Sada, kada imamo milione muslimana koji žive pod nemuslimskom vlasti, moramo formulirati *fikh el-ekallijat*. O kolektivnoj jurisprudenciji (*fikh el-džam'ija*) pišu se i doktorske disertacije. Uz sve ograde o Egiptu, tamošnji veliki muftija ima trideset plaćenih istraživača. Imamo savršenu priliku da približimo sunije i šiije kroz medrese (*medaris el-fetva*). Niti jedno sunijsko tijelo za izdavanje fetvi nema među članovima jednog jedinog šijskog učenjaka, i obratno. Komercijalizacija je sramota za učenjake (pogledajte novu knjigu o fetvama Bin Bajaha). Kad je riječ o uključivanju obrazovanja, primjećujemo sljedeće: od 35 svršenika al-Azhara, prijavljenih za Fikhsko vijeće Sjeverne Amerike, samo je jedan prošao, pokazavši tokom intervjuja da ima osjećaj za sredinu. Ali, danas i ostalih 34 služe negdje u svijetu. Ako se prva generacija učenjaka savjetovala s trgovcima i sa ženama, zašto ne bismo i mi mogli?
- Prije dvadeset godina, šejh Taha komentirao je ovaj ne-hadis o tome da su žene manjkave pameti i slabe vjere. Zar bi bilo moguće da Poslanik, na bajramski blagdan, tako osramoti grupu žena?

- Preporuka da vlade imenuju vijeća i odbore za fetve jeste pozitiv na ugnjetavanje.
- Pitanja o kojima danas diskutiramo svode se na pitanje autoriteta. U mnogim komentarima, autoritet se svodi na znanje. Da li to važi danas, kada su druge stvari utjecajnije od znanja? Ako hoćemo govoriti o učešću žena u procesu *ifta'a*, treba da uvidimo da institucionalni autoritet, više od ijednog hadisa, određuje to što žena u tom procesu nema.



El-Kušejrijeve fetve i *Risala*: njihova relevantnost za današnji unutarmuslimanski dijalog

Kenneth L. Honerkamp

Ovo je poslanica koju, u potrazi za Bogom Uzvišenim, ovaj siromah, Abd el-Kerim b. el-Kušejri, upućuje svoj sufiskoj zajednici islamskih zemalja, godine 437/1045.

Er-Risala el-kušejrija

Sažetak

U vrijeme kada bombaši samoubice ciljaju sufiske tekije po Indiji i Pakistanu i kada, kako kaže Hamid Algar, „neki zapadni učenjaci i brojni današnji muslimani smatraju da je sufizam nešto strano i da ima malo veze s vjerodostojnim izvorima islama, ili da je sektaški produkt koji se razvio u određenom trenutku islamske historije“,¹ onda se ne može dovoljno naglasiti značaj fetve koju je 436/1044. izdao Ebu el-Kasim Abdul Kerim b. Havazin el-Kušejri (u. 465/1072),² njegove

-
- 1 Vidjeti *Uvod* Hamida Algara za djelo *Principles of Sufism by al-Qushayri*, B. R. von Schlegell (prev. s arapskog) (Mizan Press: Berkeley, 1990), str. i-xvii.
- 2 Sačuvana u Subki, *Tabekat, Hulw i et-Tahahi* (ur.) (Kairo, 1386/1967), iii, 374 i u Ibn el-Asakir (u. 571/1175), *Tebijin kizb el-futari fi ma nusiba ila el-Imam Ebi el-Hasan el-Eš'ari* (Damask: 1347/1928), str. 113.

čuvene „pritužbe“ (*Šikajet ehl es-sunna bima nalehum min el-mihne*),³ napisane 446/1054, te njegove *Poslanice o sufizmu* (*er-Risale el-kušejrije fi 'ilm et-tesavvuf*), napisane 437/1045. Njegova fetva i kasnije zatočeništvo i progon iz rodnog grada Nišapura primjer su društveno-političkih račvanja onog što se uobičajeno pretpostavlja pod izrazom pravnog ili zakonskog karaktera. Sama *Risala* historijski pokazuje postojanje jednog na vrlini zasnovanog etičkog diskursa formativnog sufizma, koji definira strategije stjecanja mudrosti i unutrašnje spoznaje Boga. O ovom će diskursu govoriti kao o aspektu fetve ute-mljene na ispravnom ponašanju (*fetva ahlaki*).

UVOD

El-Kušejri, jedan od najznačajnijih autoriteta islamskog ortodoksnog učenja, bio je poznat po tome što je vladao mnogim disciplinama – prenošenjem hadisa, arapskom gramatikom, šafijskom ju-risprudencijom, spekulativnom teologijom (*'ilm el-kelam*) i naukom islamskog mističkog mišljenja (sufizam). Izdao je fetvu u vrijeme kada su Ebu el-Hasana el-Eš'arija (u. 324/935), osnivača eš'arijske škole, s mimbera proklinjali kao nevjernika.⁴ El-Kušejri u svojoj fetvi potvrđuje da su teološka načela kojima poučava el-Eš'ari u skladu sa sunijskim vjerovanjem učenjaka *ehl el-hadisa* onog vremena. Njegova *Risala* poduži je ogled, koji je napisao za sufije svog vremena kao podsjetnik na unutrašnju etičku strukturu sufizma i kao odbranu autentičnih islamskih korijena sufizma (tj. da su temeljni njegovi principi izvedeni iz Kur'ana i sunneta) za one koji sumnjaju u njegovu legitimnost. I danas, njegove fetve i *Risala* svima, i muslimanima i nemuslimanima koji nastoje razumjeti ljudski duh, nude jedno svjedočenje o bezvremenom ljudskom duhovnom traganju i tekstualnim izvorima i interpretativnim i analitičkim

3 Subki, *Tabekat*, 399-423; Ibn el-Asakir u skraćenoj verziji, 109-110; i u posebnom izdanju Muhammeda Hasana u *er-Rasa'il el-kušejrija* (Karači: 1374/1964), str. 1-49.

4 Algar, *Principles of Sufism*, str. vi.

metodologijama iz kojih se ono izvodi. One, također, nekom islamskom učenjaku daju bogate biografske informacije o prvim sufijama i njihovim učenjima, jednu dubinsku analizu sufiske terminologije, te pouzdan diskurs o njegovoj praksi i etičkom karakteru. Ovi potonji elementi igrali su središnju ulogu u islamskom društvu, budući da su služili kao prijenosnik kojim su suštinski islamski ideali i vrijednosti uneseni u tkanje duhovnog, intelektualnog, društvenog, pa čak i političkog života.

Risala predstavlja stjecište dviju začetničkih islamskih tradicija: (1) intelektualnog tekstualnog diskursa, izведенog iz temeljnih elemenata islamske duhovnosti (tj. Kur'ana i sunneta), u spoju s tekstovima koje je na sljedeće generacije prenosila učenjačka elita posvećena očuvanju i prenošenju Poslanikovog primjera u ummetu i (2) usmene tradicije koja je bila sastavno obilježje tekstualne tradicije. *Risala* uključuje ovu usmenu tradiciju, skupa sa svim relevantnim pojedinim lancima prenošenjima (*sened*). Ova se usmena tradicija izgradila u ranim radovima sufizma, među kojima su *Kut el-kulub* Ebu Taliba el-Mekkija (u. 386/996), djela Ebu Abdurrahmana es-Sulemija (u. 412/1021) i priručnici formativnog perioda sufiskog razvoja, kao što su djela el-Kelebezija (u. 380/990) i Ebu Nasra Abdullaha es-Sarradža (u. 378/988).

U ovom radu bavimo se relevantnošću ovog stjecišta i potrebom da se vrati važnost njegove uloge za potvrdu legitimnosti obaju stajališta u kontekstu unutarmuslimanskog diskursa današnjice. Kako bih ostvario ovaj cilj, predstaviti će i dati svoj kritički osvrt na novi prijevod djela *er-Risala el-kušejrija fi 'ilm et-tesawwuf* Alexandra D. Knysha i Centra za muslimanski doprinos civilizaciji.⁵ To činim u nadi da bi on mogao imati središnju ulogu u pokretanju novog dijaloga za one koji manje poznaju ličnosti i učitelje formativnog perioda sufizma, kao i njegova suštinska učenja i doktrine.

5 Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi 'ilm al-Tasawwuf)*, Alexander D. Knysh (prev.) (London: Garnet Publishers, 2007).

FETVA

El-Kušejri, glasoviti učenjak i autor *Risale o sufizmu* (*er-Risala el-kušejrija fi 'ilm et-tesavvuf = Risala*), izdao je fetvu u kojoj tvrdi da je zajednica *ehl el-hadis* njegovog vremena imala s el-Eš'arijem zajednička teološka gledišta i da su ona, stoga, u potpunoj saglasnosti s dogmatskim sunijskim islamom. Njegova fetva, koju su potpisali najugledniji nišapurski šafijski učenjaci, glasi:

U ime Boga, Svemilosnog, Samilosnog – Sljedbenici hadisa (*ashab el-hadis*) slažu se da je Ebu el-Hasan Ali b. Isma'il el-Eš'ari bio imam među imamima *ashab el-hadisa* i da je njegova škola (*mezheb*) škola *ashab el-hadisa*. On govori o temeljnim načelima religijskog mišljenja (*usul ed-dijānət*), idući putem *ehl es-sunneta*, kritikujući i odgovarajući onima koji se razlikuju od njih a koji su skrenuli i prihvatali novotariju. On je isukao mač protiv mu'tezila i rafidija [naziv za šiije u terminologiji tog vremena] i zagovornika novotarija među Sljedbenicima kible, kao i protiv onih koji su napustili zajednicu (*el-millet*). Ko god ocrnuje njegov karakter ili ga kleveće ili proklinje ili napada lažno – zaista kleveće cijeli *ehl es-sunnet*. Ove redove pišemo saglasni s ovim stavom, zul-kadeta 436. godine. Istina o ovoj stvari, kako je ovdje rečena (ve *el-'emr ala hazīhi el-džumle el-mezkure fi haza ez-zikr*). Pisao Ebu el-Kasim Abdul Kerim b. Havazin el-Kušejri.⁶

Ova fetva plod je jedne rasprave koja se u Horasanu razvila nakon što su 432/1040. Seldžuci svrgnuli Gaznevije. Prvi seldžučki vladar, Tugril (vladao od 429/1038. do 455/1063), u početku je imao dobre odnose s el-Kušejrijem i šafijskim učenjacima u Nišapuru. Međutim, takvi odnosi nisu potrajali jer je, riječima Algara, „Tugrilov vezir Amid el-Mulk el-Kunduri, sljedbenik hanefijske pravne škole i vjerovatno mu'tezila po teološkom uvjerenju, od Tugrila dobio dopuštenje da pokrene pohod protiv šiija (rafidija, rečeno onovremenim polemičkim jezikom) i protiv „novotara“

⁶ Subki, *Tabekat*, iii, str. 374.

(*ehl el-bid'a*). Ovo je drugo neprecizan termin koji, čini se, u ovom slučaju prvenstveno upućuje na sljedbenike eš'arijske škole teologije.⁷ U Nišapuru se eš'arijska škola počela poistovjećivati sa šafijiskom školom jurisprudencije. Zbog toga se antieš'arijska retorika pretvorila u jednako energičnu antišafijsku retoriku, što je za posljedicu imalo da su šafijski učenjaci grada izgubili pravo da poučavaju i propovijedaju u glavnim gradskim džamijama. Ovaj animozitet doveo je do toga da je Ebu el-Hasan el-Eš'ari s mimbera gradskih džamija osuđivan kao nevjernik. Sve to navelo je el-Kušejrija da izda navedenu fetvu. Obratite pažnju na to da je el-Kušejri nakon 436/1044. godine napisao svoju *Risalu*, kojoj ćemo se ubrzo vratiti.

Uprkos svom otvorenom stavu protiv ove antieš'arijske kampanje, el-Kušejri je u Nišapuru nastavio držati i nastavu i javna predavanja. Ovako napeto stanje potrajalo je deset godina, sve do 446/1054, kada je napisao jedno otvoreno pismo zajednici učenjaka islamskog svijeta, u kojem se žali da su u Nišapuru eš'arijski i šafijski učenjaci zlostavljeni: *Pritužba naroda sunneta na progon koji ih je zadesio* (*Šikajet ehl es-sunna bima nalehum min el-mihna*). Ovom se poslanicom pitanje upućuje široj javnosti. U *Šikajetu* on nabraja, a potom kategorički pobija glavne optužbe podignute protiv el-Eš'arija tvrdeći da su temelji eš'arijske teologije zasnovani na Kur'anu i sunnetu.

Ovaj dugi popis lažnih antieš'arijskih argumenata doveo je stanje do usijanja; el-Kuduri je naredio da uhapse el-Kušejrija i zatvore ga u gradsku tvrđavu. Međutim, ubrzo su lokalne šafije napale tvrđavu i oslobodile ga. Nakon toga, nekako je dospio do Bagdada, gdje su ga dobro primili abasijski halifa el-Kaim bi Amirillah i bagdadski učenjaci. Tugril je umro 455/1063. i na seldžučki prijesto je došao Alp Arslan. El-Kunduri je ubijen, a na njegovo mjesto došao je Nizam el-Mulk, znameniti osnivač nizamija, ustanova visokog obrazovanja, možda prvih univerziteta srednjovjekovnog svijeta. Nizam

7 Algar, *Principles of Sufism*, vi; vidjeti i H. Halm, „Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur“, *Die Welt des Orients* (1971), 2, str. 205-233.

el-Mulk bio je šafija i, po Algarovim riječima, „simpatizer eš'arijske teologije“. Pod novim sultanom i njegovim vezirom, šafije su ponovo stekle privilegije nišapurske naučne elite, pa se el-Kušejri vratio u Nišapur i ondje proveo ostatak svog života. Umro je 31. decembra 1072. (16. rebiul-evvela 465) i ukopan do svog učitelja Ebu Alija ed-Dakkaka (u. 412/1021). Prema jednom navodu imama Abdul Gafira, el-Kušejri je bio

(...) absolutni imam (*el-imam mutlak*) (...) tumač svog doba i autoritet svog vremena; Božja tajna u stvorenom svijetu (*sirru Allah fi halk*) (...) neko ko je spajao znanje, ono o pravu (*šerijat*) i o božanskoj istini (*hakikat*). Poznavao je temeljne principe religije (*usul*) u skladu sa školom el-Eš'arija, budući da je to bio ogranač (*furu*) religijskih nauka prema školi eš-Šafi'ijske.⁸

EL-KUŠEJRI: BIOGRAFIJA I DRUŠTVENI KONTEKST

Spomenuti događaji i tekstualni zapisi koje o njima imamo kontekstualiziraju društveno-političko i intelektualno okruženje koje je iznjedrilo i odredilo i el-Kušejrija i grad u kojem je živio, učio, predavao i propovijedao. Sam el-Kušejri i njegova *Risala* odražavaju to okruženje, već dobrano izgrađeno i prije njegovog vremena, a koje Laury Silvers naziva kulturom *ehl el-hadisa*, kulturnom poznatom po

8 Šejh Abd al-Halim Mahmud u svom kritičkom izdanju djela *er-Risala el-kušerijija* kaže: „Ovakvo stanje okončalo se s el-Kušerijem, zato što je on bio taj, riječima imama Abdul Gafira, absolutni imam (*el-imam el-mutlak*), pravni naučnik (*el-fekih*), teolog (*el-mutekkellim*), pravnik (*el-usuli*), tumač Kur'ana (*el-mufessir*), čovjek od pera (*el-edib*), gramatičar (*en-nahvi*), pisac/pjesnik (*el-katib eš-ša'ir*), tumač svog doba i autoritet svog vremena (*lisan 'asrih ve sejjid vaktih*), Božja tajna u Njegovom stvorenom svijetu (*sirr Allah bejn halkih*), osovina istine (*mu-dar el-hakika*), izvor sreće (*ajn es-sa'ada*), stub gospodstva (*kutub es-sijada*), onaj koji se pridružio šerijatu i Istini (*men džema'a bejn eš-šari'a ve el-hakika*). Bio je znalač temelja eš'arijskog uvjerenja i ogranka šafiske škole mišljenja.“

zauzimanju stava da se etička, pravna ili teološka pitanja moraju rješavati oslanjanjem na već uspostavljene principe koji se od Poslanika prenose preko njegovih ashaba i njihovih sljedbenika (...) i tako nastaje jedna opća kultura autoriteta utemeljena u pretpostavljenom kontinuitetu između Poslanikove i njihove zajednice.⁹

Ovaj kontinuitet bio je mjera autentičnosti u svim poljima intelektualnog diskursa onog vremena. Stoga, smatramo da je el-Kušejri, koji je svoju *Risalu* posvetio „svoj sufijskoj zajednici u zemljama islama“, i sam bio stub islamske dogme, poznat po tome što je vrsno poznavao mnoga područja hadiske nauke, šafijske jurisprudencije (*fikh*) i spekulativne teologije (*'ilm el-kelam*), te jedan od začetnika nauke o islamskom mističkom mišljenju, ili sufizma. U el-Kušejrijevom vremenu, kako smo vidjeli, teološki diskursi vršili su direktni utjecaj na društveno-političku atmosferu, pravne škole nadmetale su se za sljedbenike i, kao što Ahmet Karamustafa kaže, „iskušenju sufijske misli, s tim novim alatima *kelama* i *fikha* u svrhu razvoja jedne teološki i pravno razumljive forme sufizma, nije se moglo odoljeti“.¹⁰ Ovi alati uočljivi su u *Risali* i otkrivamo da ih je el-Kušejri, baš kao i generacija nakon es-Sulamija (jednog od njegovih učitelja), elokventno i maestralno koristio da sačini djelo koje će steći, kako to Karamustafa kaže, „kanonski status kako kod mnogih kasnijih sufija, tako i kod analitičara sufizma“.¹¹

Danas postoji težnja da se islamski diskurs kategorizira na oblasti jurisprudencije, teologije i mističke etike (sufizma). Oni koji izučavaju jurisprudenciju i teologiju često zapostavljaju glavna sufijska djela, zbog uvjerenja da su njegovi korijeni izvedeni iz ličnog iskustva autora tih djela ili da je kontekstualiziran u starom historijskom ambijentu. Ipak, obrazovanje i stručnost koje el-Kušejri iskazuje u svojim radovima i naslijede koje je

9 Laury Silvers, *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghda*di Sufism (Albany: State University of New York Press, 2010), str. 2.

10 Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh, UK: Edinburgh University Press, 2007), str. 97.

11 Karamustafa, *Sufism: The Formative Period*.

ostavio svjedoče o njegovim korijenima u hadiskoj nauci, šafij-skoj jurisprudenciji i eš'arijskom *kelamu*. Mentoru su mu bili tri graditelja eš'arijskog *kelama*:¹² Ebu Bekr Muhammed ibn el-Hasan ibn Furak (u. 406/1015), Ebu Ishak el-Isfaraini (u. 418/1027) i malikija Ebu Bekr el-Bakillani (u. 403/1013). Pod njihovim vodstvom, el-Kušejri je ponikao u jednog od najpoznatijih pripadnika šafijsko-eš'arijskog ogranka u Nišapuru, čime se objašnjava zašto je, zajedno sa Ebu el-Me'ali el-Džuvejnijem (u. 478/1085-86), proganjan tokom 445/1053. i 456/1064.

Drugi ključni aspekt za razumijevanje el-Kušejrijeve ličnosti i njegovog doprinosa ukupnom intelektualnom diskursu onog vremena jeste njegova ostavština, a to su njegova djela. Algar ta djela smješta u okvire njegovog vremena: „Čini se da je i sam bio svjestan njihove vrijednosti, čim je zaposlio neke pisare da ih prepisuju pod njegovim nadzorom i koristio ih kao priručnike tamo gdje je predavao.“ Nisu sva njegova djela opstala do današnjih dana, međutim većina onih koja jesu mogu se naći u štampanom izdanju. Uz *Risalu*, to su:

- *Letaif el-išarat bi tefsir el-Kur'an*, višetomni sufijski komentar Kur'ana, započet 437/1045;¹³
- *Šarh li esma' Allah el-husna*, objašnjenje 99 Božijih imena i mističko-etičkog aspekta svakog imena u religioznosti i praksi vjernika;¹⁴
- *et-Tahbir fi et-tezkir Šarh esma' Allah el-husna*, jedno djelo slično prethodnom;
- *Kitab el-Mi'radž*, djelo o hadisu o Poslanikovom uzdignuću, njegovom značenju i odnosu prema karakteru svetosti u islamu;¹⁵

12 El-Kušejri nije samo izučavao, već je i napisao dva kratka pregleda eš'arijskog *kelama*. Vidjeti Richard Frank, „Two Short Dogmatic Works of Abu al-Qasim al-Qushayri“ („Al-Fusul fi al-usul“ and „Luma' fi al-l'tiqad“), *Mélanges*, 15 (1982.), str. 53-74 i 16 (1983), str. 59-36.

13 Objavljeno u Kairu, 1981. (2. izd.), u tri toma, Ibrahim Basyuni (ur.).

14 Objavljeno u Bejrutu, 2006, Asim Ibrahim al-Kiyali (ur.).

15 Objavljeno u Kairu, 1384/1968, Alihasan Abd al-Qadir (ur.).

- *er-Resail el-kušejrijja*, koja obuhvata tri kratke rasprave: *Šikajet ehl es-sunne bima nalehum min el-mihne* (već spomenuto), *Tertib es-suluk* (el-Kušejrijev vlastiti vodič za putovanje sufiskom stazom) i *Kitab es-sema'* (o sufijskoj praksi slušanja);
- *El-Fusul fi el-usul i Luma' fi al-i'tikad*, dva kratka djela iz dogmatike, o ešarijskom *kelamu*, koja je uredio Richard Frank u *Mélangesu*, 15 (1982), str. 53–74 i 16 (1983), str. 59–75 i
- *Nahv el-kulub*, koje ima dva izdanja, veliko (*el-kebir*) i malo (*es-sagir*), sufijski komentar pravila arapske gramatike.

Još jedan aspekt važan za naše razumijevanje el-Kušejrija i njegove *Risale* jeste što su u Nišapuru živjeli pravnici sufije, kao što je Ebu Sahl es-Su'luki, i tradicionalne sufije, kao što je Ebu Abdurahman es-Sulami, koji je već bio dao znatan doprinos shvatanju sufizma u okviru spomenutog ambijenta kulture *ehl el-hadisa*. Nišapur, glavni grad Horasana, bio je poznat od najranijih vremena kao zavičaj učitelja kao što su Hamdun el-Kassar (u. 271/884–885) i Ebu Hafs el-Haddad (u. oko 265/878–879) i njegovih učenika Ebu Osmana el-Hirija iz pokreta melamija.¹⁶

16 O melamijama, vidjeti: Fr. de Jong, Hamid Algar i Colin Imber, „MALAMATIYYA“, *EP*; Abdülbaki Gölpinarlı, *Melamilik ve Melamiler* (Istanbul: Devlet Matbaasi, 1931.); es-Sulami, *Risalat el-malamatije*, Abu el-Ala el-Afifi (ur.) (Kairo: Dar Ihya el-kutub el-arabiyye, 1945); Sara Sviri, „Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement“, u *Classical Persian Sufism: From Its Origins to Rumi*, Leonard Lewis (ur.) (London: Khanqahi Nimatullahi Publications, 1993), str. 583–613; Fritz Meier, „Khurasan and the End of Classical Sufism“, u *Essays in Islamic Mysticism and Piety*, John O’Kane i Berndt Radke (prev.) (Leiden: E. J. Brill, 2000), str. 215–217; Alexander Knysch, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: E. J. Brill, 2000), 94–99; Haikim Tirmizi, *Kitab isbat el-‘ilel*, Khalid Zahra (ur.) (Rabat: Muhammad V University, 1998), str. 24–25; također, vidjeti prezentacije s Međunarodne konferencije o melamijama i bajramijskom redu, održanom u Istanbulu u junu 1987, sabrane u zborniku *Melamis-Bayramis*, N. Clayer, A. Popovic i T. Zarcone (ur.) (Istanbul: Les Editions Isis, 1998). Novije analize melamija i njihove uloge u kontekstu formativnog sufizma, vidjeti u Ahmet T. Karamustafa, *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007) i *passim*.

Melamije su predstavljale glavnu gradsku mističko-etičku školu, derviše koji obuzdavaju svoje strasti („nižu dušu“ – *nefs*). Prema Karamustafinom mišljenju, „ukoliko se *nefs* ne kontrolira, nemovno opsjeda pobožnog vjernika kroz uobraženost (*'udžb*), prijetvornost (*iddi'a*) i licemjernost (*rija'*), pa tako sprečava vjernika da postigne svoje prave ciljeve, a to su iskrena, nesebična predanost Bogu (*ihlas*)“.¹⁷ Stoga su izbjegavali da javno obznačuju svoja pobožna ili pohvalna djela. Ovakva opredijeljenost prvih učitelja melamijskog učenja dala je Horasanu i Nišapuru reputaciju čestitosti i poštenja. El-Džunejd (u. 297/910), poznat kao „vođa naroda“, svjedoči o ovoj odlici: „Viteštvu je u Siriji, govorništvo u Iraku, a poštenje u Horasanu.“

Sve navedene odlike smjestile su Nišapur u središte formativnog sufizma, po čemu je postao poznat. Ovdje je mladi el-Kušeđri često pohađao predavanja učenjaka svog vremena, iz hadisa, šafijske jurisprudencije i spekulativne teologije (*'ilm el-ke-lam*). U ovom političkom, kulturnom i intelektualnom centru Horasana, on se susretao s poznatim sufijskim učiteljima (šejhovima) Ebu Alijem el-Hasanom ed-Dakkakom (u. 412/1021) i Ebu Abdurrahmanom es-Sulamijem (u. 412/1021) i učio je kod njih. *Risala* je, stoga, složeno djelo u kojemu se ogleda mnogostrana stvarnost intelektualnog diskursa, i usmene i tekstualne tradicije, kojim se opisuje, prisno i lično, središnja uloga sufizma u islamskom društvu, uloga pokretača kojim se islamske najvažnije vrijednosti i suštinski ideali ugrađuju u zdanje zajednice i njenog duhovnog, intelektualnog, društvenog i političkog života. O važnosti složenog karaktera *Risale*, kao presudnog za njenu trajnost, Karamustafa ispravno zapoža:

Ova sretna veza sufizma i pravno-teološke nauke jeste zlatni žig ove poslanice i Kušeđrijevog skladnog spoja dviju vrsta obrazovanja i pobožnosti, skupa s njegovim velikim ugledom među učenjacima (i uzrok,

17 Karamustafa, *Sufism*, str. 49.

barem djelomično, njegovog progona i patnje). Također, to što je vješto unosio biografske bilješke u svoja istraživanja sufizma uveliko pomaže da se objasni ova trajna popularnost *Risale*.¹⁸

Dalje, s jednog drugog i, možda, nešto više naučnog gledišta, moglo bi se reći da će el-Kušerijeva *Risala* ostati jedno od glavnih referentnih djela za naučnike i studente sufizma, islamskog mišljenja i teologije, kako muslimana, tako i nemuslimana; znalaca sufizma i svih onih koji su zainteresirani za „veliku duhovnu struju koja postoji u svim religijama“.¹⁹

ER-RISALA EL-KUŠEJRIJJA

S obzirom na navedeno, *Risalu* je najbolje razumjeti kao duži priručnik ili poslanicu zasnovanu na tradiciji fetve, i, kao što su i fetve, i ona je namijenjena dobrobiti muslimanske zajednice kao cjeline. Međutim, *Risala* nadilazi teološku raspravu koju je podstakla ranija fetva, data na početku ovog rada, kao i njegovo djelo *Šikaje ehl es-sunne*. U svojoj odbrani el-Eš'arija i eš'arijske škole, Kušejeri se bavi zabludama svoje braće vjernika i izopačenih stavova koji su utjecali na njih, a zbog razdora u njihovom diskursu. Svoju prvu fetvu piše zbog pretpostavljene potrebe da se isprave greške i time ponovno vратi čestitost i poštenje u okvire muslimanske zajednice kao cjeline. U *Risali*, napisanoj 437/1072, samo godinu dana nakon fetve, u periodu velike istrage i društvenih prevrata, Kušejeri daje jednu mističko-etičku fetvu (*fetva ahlaki*), koristeći format priručnika koji se, zbog svoje dužine, morao pripremati dugo. Ovakav zaključak proširuje naše historijsko razumijevanje termina fetva, budući da

18 Karamustafa, *Sufism*, str. 99.

19 Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1975), str. 4.

nadilazi svaki čisto pravni diskurs. Kušejri je napisao ovo djelo u vrijeme kada su „prave sufije“ skoro nestale, a sufizam se pogrešno shvatao, kako među njegovim sljedbenicima, tako i u muslimanskoj zajednici. *Risala* je, stoga, napisana u svrhu uklanjanja ovog krivog shvatanja i da bi interpretacijom, u svjetlu Kur'ana i hadiske literature, potvrdila valjanost sufizma. Njen karakter poslanice ummetu se jasno očituje već u autorovom uvodu:

Kako naše doba samo donosi sve više i više teškoća, a većina naših su narodnika i dalje se tvrdoglavu drže svog puta (...) počeo sam strahovati da bi, u svojim srcima, ljudi mogli misliti da cijela ova stvar [sufizam] od samog početka počiva na svim onim [lošim] temeljima, a da su njegove prve pristalice sljedile iste iskvarene navike. Pa sam, zato, za vas sastavio ovu poslanicu (...) koja bi mogla ojačati sljedbenike.²⁰

Ova *Risala* je, međutim, napisana s dvostrukim ciljem: da podsjeti sufije na autentičnu tradiciju predaka i da opravda i odbrani sufizam pred onima koji su sumnjali u njegovu legitimnost. Ovaj aspekt njene relevantnosti je, iz ovog rada, za današnji unutarmuslimanski dijalog najvažniji, kako to Algar ističe: „Sufije, međutim, nisu jedino ciljano čitateljstvo ove knjige; el-Kušejri je nastojao dokazati svu šerijatsku valjanost karakterističnih sufiskih praksi (kao što je *sema'*) i pokazati da je poimanje vjerovanja kod sufija identično poimanju vjerovanja *ehl es-sunne* (u njegovoj eš'arijskoj formulaciji).“²¹ Zato se autor u uvodu koncentrira na objašnjenje sufiskih shvatanja temelja religije (str. 4–14) i sufiskih uvjerenja, s naglaskom na njihovo razumijevanje Božijeg jedinstva (*tevhid*) i odnosa Božijih atributa prema Božjoj suštini (str. 14–16). Sve hadiske predaje u *Risali* date su potpune, uz lance prenošenja (*sened*). Da objasnim Kušejrijev stil i čitateljima približim glavna obilježja ovog djela, citirat ću narativne primjere iz teksta (koje je na engleski preveo Alexander Knysh, ukoliko drugačije nije napomenuto).

20 Al-Qushayri's Epistle on Sufism, str. 3.

21 Algar, Principles of Sufism, str. xi.

U uvodu, Kušejri analizira različite kategorije znanja. Među ostalim učenjacima navodi Ebu et-Tajjiba el-Maragija, čije predaje prenosi od Ebu Abdurrahmana es-Sulamija:

Muhammed b. el-Husejn mi je rekao: „Čuo sam Muhammeda b. Abdullahe er-Razija da je rekao: ,Čuo sam Ebu et-Tajjiba el-Maragija da kaže: „Razumu (‘akl) pripada obrazloženi dokaz, mudrosti (hikma) alegorijske aluzije, a unutrašnjem znanju Boga (me’arifa) – direktno svjedočenje. Na to da se najčistiji čin bogoštovlja može izvršiti samo najčistijim vjerovanjem u Božiju jednoću – razum pokazuje, mudrost smjera, a me’arifa o toj činjenici izravno svjedoči.““²²

U predaji o *et-tevhidu*, citirajući el-Džunejda kao izvor, on kaže:

Neko je pitao el-Džunejda o Božjoj jednoći. On odgovori: „Predodžba o Jednom Bogu stječe se potpunim shvatanjem Njegove jednoće kroz savršenstvo Njegove jedinstvenosti (*infirad*), to jest da je On Jedan i Jedini, Koji nije rodio i rođen nije (Kur'an, 112:3), Koji nema protivnika, suparnika, premca, nikog ko mu je sličan [među stvorenjima], bez pitanja kako, bez predstavljanja Njegovog u slici i oblicju, u skladu s ajetom da ništa nije kao On, Koji sve čuje i Koji sve vidi (Kur'an, 42:11).“²³

Posljednji dio uvoda, koji se bavi vjerovanjima sufija, onako kako se ona izvode iz rasprostranjenih i skupljenih izreka učitelja staze, kao i iz njihovih knjiga, doima se kao kratki pregled eš'arijskog teološkog teksta.

Bog Najuzvišeniji – neka je slavljen On – jeste onaj koji postoji, beskočni, jedan, mudar, moćan, sveznačući, jaki, samilosni, koji daje, koji sve čuje, slavan, uzvišen, koji govori, vidi, veličanstveni, snažni, živi, jedinstveni, vječni i samodovoljni (es-Samed).

On zna [Svojim] znanjem; moćan je po [Svojoj] moći; čini po [Svojoj] volji; vidi [Svojim] vidom; govori [Svojim] govorom; On je živi [Svojim]

22 *Er-Risala*, str. 5.

23 *Er-Risala*, str. 5-6.

životom; On je vječni po [Svojoj] vječnosti. Ima dvije ruke, koje su Njegovi atributi i kojima stvara ono što On želi i čemu daje posebni oblik. Ima lice. Atributi njegove esencije su jedinstveni za nju. Može se reći da su oni On ili da oni nisu On. Oni su [Njegovi] vječni atributi i [Njegova] vječna svojstva. On je jedinstven u Svojoj suštini. On nije sličan nijednoj stvorenoj stvari, niti je ijedna stvorena stvar Njemu slična. On nije ni tijelo, ni supstanca, ni akcidencija (...)²⁴

Poglavlje 1, „O učiteljima ove staze i njihovim djelima i izrekama koje pokazuju kako su se pridržavali Božijeg zakona (*eš-šeri'a*)“ (str. 17–74), sažeti je prikaz biografija i izreka 83 rana sufiska učitelja, od prve generacije pa do el-Kušerijevog vremena. Njihove ličnosti svjedoče o trajnoj usmenoj tradiciji i tome da sufizam nije nikada izgubio svoje usmeno obilježje narativa iz učenja svojih osnivača, koji ih je prвobitno i podstakao, kao i onih koji su došli poslije njih.²⁵ To je ona originalnost s kojom se srećemo u priповiestima *Risale*, ona koja potvrđuje središnje mjesto sufizma u živoj usmenoj tradiciji, koja je u saglasju s teksualnom tradicijom islamske nauke i obrazovanja. Sljedeći primjeri predstavljaju jezgrovi pregled biografskog stila koji el-Kušejrji koristi u ovoj usmenoj tradiciji.

Ebu Nasr Bišr b. el-Haris el-Hafi (c. 152–227/c. 766–841)

Došao je iz grada Merva. Živio je u Bagdadu, gdje i umro. Bio je sin sestre Alija bin Hašrama. Umro je 227/842. Bio je ugledan čovjek. U ovom što slijedi vidi se kako se iskupio za grijeha. Našao je na putu komadić papira na kojem je bilo ispisano ime Boga – neka je Uzvišen On! Po ovom papiru su gazili [prolaznici]. Podigao ga je, kupio mirisa za dirhem, poprskao po papiru i stavio u pukotinu na zidu. Onda je

24 *Er-Risala*, str. 14–15.

25 Jednog dana na tržnici (*souk*) u Marakešu, u Maroku, našao sam svog uvaženog prijatelja Sidiha Ahmeda Rabvabzija, jednog od više selefijski usmјerenog učenjaka iz tog grada, kako u svojoj radnji čita *Kut el-Kulub* Ebu Taliba el-Mekkija. Pitah ga o tom djelu, a on reče da je u *Kut el-Kulubu* znanje drugova Poslanikovi – neka je mir i blagoslov na njega – (*ilm es-sahaba*).

usnio san, da mu neko govori: „O, Bišre, ti si namirisao Moje ime, a Ja ču namirisati twoje na ovome i na onome svijetu!“

Čuo sam svog učitelja Ebu Alija ed-Dakkaka – neka mu se Bog smiluje – da kaže: „Pored Bišra je prolazila grupa ljudi koji su govorili: ,Ovaj čovjek ne spava po cijelu noć i post prekida samo jednom u tri dana.’ Čuvši to, Bišr poče plakati. Kada ga je neko upitao zašto plače, odgovorio je: ,Uištinu, ne sjećam se da sam ikada rekao da bdijem cijelu noć. Niti sam ikada rekao da, kada postim dan, post ne prekinem u akšam. Međutim, Bog – neka je Uzvišen On – je u svojoj dobroti i milosti, u srca ljudi unio više od onog što ovaj njegov rob zaista čini.“

Čuo sam šejha Ebu Abdurrahmana es-Sulamija da je rekao: „Čuo sam Muhammeda b. Abdullahe er-Razija da kaže: ,Čuo sam Abdurrahmana b. Ebi Hatima da je rekao: „Saznao sam da je Bišr b. el-Haris el-Hafi rekao: ,U snu sam video Poslanika – neka je mir i blagoslov na njega! Pitao me: „Bišr, znaš li zašto te Bog uzdignuo iznad tvojih savremenika?“ Rekao sam: „Ne znam, Božiji Vjerovjesniče.“ Onda je on rekao: „[To je zato što] slijediš moj sunnet, što služiš pravednicima, što opominješ braću [u vjeri] i što voliš moje drugove i moju porodicu. To ti je dalo mjesto među najpobožnijim ljudima.“²⁶

Među biografijama u ovom poglavlju su i biografije sljedećih pobožnjaka:

- Ebu Ishaka Ibrahima b. Edhema b. Mensura (u. 165/782)
- Ebu el-Fajda Zunnuna el-Misrija (u. 245/859)
- Ebu Alija el-Fudajla b. 'Ijada (u. 187/803)
- Ebu Mahfuza Ma'rufa b. Fejruz el-Kerhija (u. 200/816)
- Ebu el-Hasana es-Sari b. el-Mugallis es-Sekatija (u. 257/865)
- Ebu Abdullahe el-Harisa el-Muhasibija (u. 243/857)
- Ebu Ali Šakika b. Ibrahima el-Balhija (u. 194/810) i
- Ebu Jezida b. Tejfura b. Isa el-Bistamija (u. 261/875).

Ovaj odjeljak zaključuje ovako:

Ovdje sam spomenuo neke učitelje iz ove zajednice kako bih pokazao da su svi oni iskazivali ogromno poštovanje prema Božijem zakonu

(*šerijat*), da su bili opredijeljeni za put duhovne discipline, da su ne-pokolebljivo slijedili Poslanikov sunnet i da nikada nisu zapostavljali niti jedno jedino pravilo vjere. Svi su se slagali u tome da svako ko zanemaruje lijepo ponašanje (*edeb*) ili ko ne stremi savršenstvu, ko ne gradi svoj život na savjesti, pobožnosti i strahu od Boga, taj laže pred Bogom sve što tvrdi. Takav čovjek je zasljepljen. Ne samo da sebe vodi u propast nego u propast vodi sve one koji su njegovim lažima zavedeni.

U poglavlju 2, „Objašnjenje izraza koje koristi ova [sufijska] zajednica i o nedoumicama u razumijevanju tih izraza“ (str. 75–119), uvodi se specifična terminologija za svaku oblast i objašnjava se nužnost da se svaki termin, unutar njegovog diskursnog područja, definira i objasni. On piše:

Poznato je da svaka grupa učenjaka ima vlastite termine koje koristi u svojem području. Ovi su termini jedinstveni za svaku grupu, koja je sa-glasna o njihovo svrsi, to jest (1) o tome da približi ove termine kako bi ih oni kojima su upućeni razumjeli i (2) o tome da te termine definira, kako bi se ljudima od nauke pomoglo da bolje shvate njihovo značenje.

Ljudi ove zajednice [sufije] koriste ove termine među sobom s ciljem da jedan drugome otkriju njihova značenja, da postignu jezgrovitost i prikriju ih od onih koji se ne slažu s njihovom metodom, tako da značenje njihovih riječi bude skriveno od onih koji su izvan njihovog kruга. To čine da zaštite svoje tajne, kako se ne bi raširile među onima kojima ne pripadaju. Jer, njihova zbilja ne može se dokučiti naprezanjem, niti obujmiti svjesnim djelovanjem. One imaju tanahna značenja koja Bog izravno spušta u srca svojih ljudi, nakon što njihovu nadubulju nutrinu pripremi za prijem ove zbilje.

Ovim objašnjenjem namjeravamo olakšati tumačenje značenja termina onima koji žele slijediti njihovu stazu i njihov običaj.²⁷

Naprimjer, termin *vakt* (trenutak) objašnjava riječima:

27 *Er-Risala*, str. 75.

Čuo sam učitelja Ebu Alija ed-Dakkaka, neka mu se Bog smiluje, da je rekao: „Trenutak je ono u čemu si [sada]. Ako si u ovom svijetu, onda je tvoj trenutak u ovom svijetu. Ako si na onom svijetu, onda je tvoj trenutak na onom svijetu. Ako si u radosti, tvoj trenutak je u radosti. Ako si u žalosti, tvoj trenutak je u žalosti.“ Pod ovim je podrazumijevao da je trenutak stanje koje vlada čovjekom.

Sufije kažu: „Sufija je sin trenutka (*el-vakt*).“ Oni pod tim podrazumijevaju da se sufija predaje bogobojsnosti koja je najprikladnija za njegovo trenutno stanje i obavlja ono što se od njega u tom trenutku traži. Rečeno je da *fekir* (onaj koji teži ka putu) ne mari za svoju prošlost ni za svoju budućnost. Sve što je njemu važno jeste trenutak u kojem je sada. Stoga, kažu: „Svako ko se se zaokupi prošlim trenucima gubi drugi trenutak.“²⁸

O *nefsu* (ego) piše:

U arapskom jeziku *nefs* neke stvari je njen biće. Međutim, kada sufije kažu *nefs*, oni ne podrazumijevaju ni biće ni fizičko tijelo, nego misle na nedostatke nečijeg karaktera, kao i na loš moral i pokuđena čovjekova djela. Dvije su vrste odlika manjkavog karaktera: prve su one koje neko sam stječe – tj. njegova djela neposluha i njegovi grijesi; druge su one [svojstvene] niskom moralu. One su prijekora vrijedne i u sebi i po sebi. Međutim, kada čovjek teži da ih savladava i bori se protiv njih, ove se pokudne crte gase u njemu, kroz marljivi i neprekidni trud.²⁹

Sveukupno, on definira 29 termina. Historijski govoreći, ovi se termini ne mogu naći u tradicionalnim djelima islamske jurisprudencije (*fikh*), pa je to što ih el-Kušejri izlaže u *Risali*, ako ne prvi, a ono jedan od najranijih primjera glosarija sufizma koji imamo. Međutim, treba se sjetiti da on govori iz jedne već postojeće naučne tradicije koja se razvijala u krugovima sufija tokom prvih generacija, prethodnica el-Kušejrijeve generacije. Među

28 *Er-Risala*, str. 75-76.

29 *Er-Risala*, str. 109.

ovim terminima su *vakt* (sadašnji trenutak), *mekam* (duhovni položaj), *hal* (duhovno stanje), *kabd* (skučenost), *bast* (širenje), *hejba* (strahopoštovanje), *uns* (prisnost), *džem'* (sjedinjenje), *ferk* (odvojenost), *fena* (nestajanje, utapanje u Bogu), *beka'* (postojanje u vječnosti), *'ilm el-jekin* (sigurno znanje), *'ajn el-jekin* (uvjerenje iz osvjedočenja), *hakk el-jekin* (uvjerenost istinitošću), *kurb* (blizina), *bu'd* (udaljenost), *mahv* (brisanje) i *isbat* (potvrda).

Nakon što je u prethodnom odjeljku definirao *mekam* (postaja na stazi ka prisnoj spoznaji Boga), el-Kušejri započinje poglavljje 3., „Postaje na stazi (*mekamat*)“ (str. 111– 339), najduže i najdetaljnije poglavlje, s detaljnim popisom i opisom različitih stanica, počev od pokajanja. Valja opet napomenuti da se, historijski govoreći, diskurs ovog poglavlja ne može naći u tradicionalnim djelima islamske jurisprudencije (*fikh*) niti potječe od samog el-Kušejrija. U ovom poglavljtu obrađuje sljedeće stanice, odnosno postaje: *mudžahede* (nastojanje), *halvat* (povlačenje), *'uzla* (osamljivanje), *takva* (svijest o Bogu), *zuhd* (odricanje), *samt* (šutnja), *hauf* (strah), *redž'a* (nada), *huzn* (žalost), *hušu'* (skrušenost), *tevadu* (poniznost), *kana'a* (dostatnost), *tevekkul* (oslanjanje na Boga), *jekin* (sigurnost) i *ihlas* (iskrenost).

Risalu završava zasebnim odjeljcima o:

- načinu na koji Bog štiti srca šejhova na stazi i o neophodnosti da im se ne suprotstavlja (str. 339–342);
- sufijskoj praksi slušanja (*sema'*) (str. 342–357);
- čudima Božijih prijatelja (*evlije*) (str. 357–392);
- viziji sufija (*ru'jaa el-kavm*) (392–403);
- duhovnim savjetima sufijskim učenicima (*vesija li el-murid*) (str. 403–416).

Među njegovim savjetima učenicima je i onaj da sufijskim učiteljima ne pripisuju nepogrešivost, nego da im prepuštaju svoje stanje, da o šejhovima misle dobro i da uočavaju granice koje je

Bog Najuzvišeniji postavio u svemu čemu ih njihovi učitelji uče.
Ovo im je dovoljno da razlikuju ispravno od pogrešnog.

ZAKLJUČAK

Er-Risala el-kušejrija fi ‘ilm et-tesavvuf potječe iz klasičnog perioda islama i proizvod je dalekosežnog intelektualnog diskursa koji obuhvata sva polja islamskih intelektualnih pregnuća onog vremena. Pisana je u vremenima društveno-političkog meteža, kada se, zbog različitih mišljenja, muslimanska zajednica dijelila na frakcije duž pravnih, teoloških i vjerskih i/ili ideoloških granica – ne mnogo različitim od današnje situacije muslimanske zajednice u mnogim segmentima. *Risala* za nas kontekstualizira važnost održavanja unutarmuslimanskog dijaloga u najširim mogućim granicama, što znači da ne treba isključiti niti jednu oblast tradicionalnog diskursa i da treba uzimati u obzir i nove. Temeljita studija ovog djela i života i vremena njegovog autora pomoći će nam da razumijemo neka od ovih mesta:

1. *Ifta'* i fetve nisu isključivi domeni pravnika.
2. Domen fetve proširuje se izvan pitanja pravne nauke i pravnog diskursa.
3. Važnost neke fetve može se protezati izvan njenog individualnog društveno-historijskog konteksta. Naprimjer, *Risala* je namijenjena svim sufijama u islamskim zemljama.
4. Teološki i pravni diskurs igraju integralne uloge u formuliranju onog što danas poznajemo i što razumijevamo kao klasični sufizam.
5. *Risala* se može čitati kao na vrlini utemeljena etička fetva (*fetva ahlaki*) koja potvrđuje i objašnjava da sufizam nije stran „glavnoj struji islama“, da je obavezan

autoritativnim izvorima islamskog intelektualnog diskursa i da nije neki sektaški pokret koji je nastao u određenom trenutku islamske historije.

6. *Risala* svjedoči živu usmenu tradiciju koja je trajala generacijama prije nego što je napisana, 446/1054, a u kojoj se etika vrline smatra sredstvom njene korjenite transformacije.

Iako se na Knyshovom prijevodu još može poraditi, u cjelini je on potpun i vjeran izvornom tekstu, i po formi i po sadržaju.³⁰ Čitljivo je, a po tonu i sadržaju, ovo začetničko djelo formativnog sufizma pristupačnije je široj publici više nego ikada prije.

BIBLIOGRAFIJA

Badur, Bassam Muhammad, *Tehzib el-asrar fi usul et-tesavvuf*, kritičko izdanje i bilješke Abu Sa'da al-Kharqushija (Ebu Dabi: Isdarat el-medžma' at-temami, 1999).

Böwering, Gerhard, „Two Early Sufi Manuscripts“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 31 (2006).

30 Nekoliko prijevoda el-Kušejrijeve *Risale* pojavilo se i prije ovog o kojemu govorimo, kao što su prijevod B. R. von Schlegell, *Principles of Sufism* (Mizan Press: Berkeley, 1990). Ona je prevela samo poglavlj 3: „Postaje na stazi (mekamat)“. Četiri dijela o postajama i stanjima izostavljena su („Pravila putovanja“, „Družba“ (*suhba*)). Prijevod, dakle, ide od „ispravnog ponašanja“ (*edeb*) do „gnoze“. Osim toga, dijelovi „Kleveta“ ili „Zavist“ uvršteni su pod glavni naslov „Pad jastva“. Ispušten je lanc prenošenja; navodi se samo posljednji narator. Prijevod B. R. von Schlegell je tačan, elokventan i čitljiv, ali nije komentiran. Algarov uvod kontekstualizira mjesto *Risale* u islamskoj nauci i daje sažetu biografiju el-Kušejrija navodeći njegova djela. Prijevod Rabije Harris, *Sufi Book of Spiritual Ascent (Al-Risalah al-Qushayriyah)*, Laleh Bakhtiar (ur.) (ABC International Group, Inc., 1997) sadrži prijevod poglavlja 3, „Postaje na stazi (mekamat)“, pri čemu se izostavlja dio „Pravila putovanja“ i „Družba“ (*suhba*). U lancima prenošenja spominju se samo prvi i posljednji narator. Prijevod Harris tačan je i čitljiv, međutim, nije komentiran. Prijevod iste prevoditeljice – Rabia Haris, *The Risalah: Principles of Sufism*, Laleh Bakhtiar (ur.) (Great Books of the Islamic World, Inc., 2002) – potpun je i uključuje uvod prevoditeljice te predgovor Seyyeda Hosseina Nasra. U njemu se navodi prvi i posljednji narator u lancu prenošenja, u bilješkama na kraju prijevoda, te daju izostavljene karike u svakom lancu. Ovaj je prijevod dobro urađen i tačan.

- _____, Abu Khalaf al-Tabari: *The Comfort of the Mystics (Salwat al-'Afirina wa uns al-Mushtaqin)*, Bilal Orfali (ur. i bilj.) (Leiden: E. J. Brill, 2013).
- Bulliet, Richard, *The Partricians of Nishapur: A Study in Medieval Islamic Social History* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1972).
- _____, *Islam: The View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994).
- Chabbi, Jacqueline, „Remarques sur le développement historique des mouvements ascétiques et mystiques au Khurasan”, *Studia Islamica*, 57 (1997).
- Chodkiewicz, Michel, *Le Sceau des Saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d'Ibn Arabi* (Paris: Gallimard, 1989).
- Frank, T., „Tasawwuf is...; on a Type of Mystical Aphorism”, *Journal of the American Oriental Society*, 104:1 (1984).
- Ghamari Abu Asim Nabil b. Hashim b. Abd Allah, *el-Menahil eš-šifa ve menahil es-sefa bi tahkik kitab šeraf el-Mustafa* (Mekka: Dar el-baša'ir el-islamija, 2003).
- Godlas, Alan, „Influences of al-Qushayri's *Lata'if al-Isharat* on Sufi Qur'anic Commentaries, Particularly Ruzbaihan al-Baqli's Ara'is al-Bayan”, *Journal of Sufi Studies*, 2:1 (2013).
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Melamilik ve Melamiler* (İstanbul: Devlet Matbaasi, 1931.).
- Grandin, Nicole i Marc Gaborieau (ur.), *Madrasa: La Transmission du Savoir dans le Monde Musulman* (Paris: Editions Argument, 1997).
- Gril, Denis, „Adab and Revelation, or One of the Foundations of the Hermeneutics if Ibn 'Arabi”, u *Muhyiddin Ibn 'Arabi: A Commemorative Volume*, Stephen Hirtenstein (ur.) (Rockport: Element, 1993).
- Halm, Heinz, „Der Wesir al-Kunduri und die Fitna von Nishapur”, *Die Welt des Orients*, 1 (1971).
- Ibn Adžiba, Ahmed, *Mi'radž et-tešavvuf ila haka'ik et-tesavvuf*, Abd al-Majid Khayali (ur.) (Kazablanka: Merkez et-turas es-sekfi el-magribi, 2004).
- Ibn el-Asakir, *Tabijin kizb el-futari fi ma nusiba ila el-imam Ebi el-Hasan el-Aš'ari* (Damask: 1347/1928).
- _____, *Kitab šerh salat el-Kutb Ibn Mašiš*, Abd al-Salam al-Imrani (ur.) (Kazablanka: Dar er-rašad el-hadisa, 1999).
- Isfahani, Ebu Nu'ajm, el-, *Hilje el-evlija'*, Mustafa Abd al-Qadir Ata (ur.) (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmija, 1997).
- Kelabazi, Ebu Bekr Muhammed Ishak, el-, *et-Te'arruf li mezahib ehl et-tesavvuf*, Ahmed Šems ed-Din (ur.) (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmija, 1993).
- Karamustafa, Ahmet, T., *Sufism: The Formative Period* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007).
- Kharqushi, Abu Sa'd, al-, *Kitab šeref el-Mustafa*, kritičko izdanje i bilješke Abu Asima Nabila b. Hashima b. Abd Allaha al-Gamarija (Mekka: Dar el-Beša'ir el-islamije, 2003).

- _____, *Tehzib el-asrar fi usul et-tesavvuf*, kritičko izdanje i bilješke Bassam Muhammad Badur (Abu Dabi: Isdarat el-medžma' et-tamami, 1999).
- Knysh, Alexander, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: E. J. Brill, 2000).
- _____, (prev. i bilješke), *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi 'ilm al-Tasawwuf)* (London: The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishers, 2007).
- Kušejri, Abdul-Kerim, el-, *er-Resail el-kušejrijje*, Fir Muhammad Hasan (ur.) (Pakistan: el-Ma'had el-merkazi li el-bahisat el-islamija, 1384/1964).
- _____, *Kitab el-Mi'rādž*, Ali Hasan Abd al-kadir (ur.) (Kairo: Dar el-kutub el-hadis, 1964).
- _____, *Leta'i'f el-išarat bi tefsir el-Kur'an*, Abd al-Latif Hasan Abd er-Rahman (ur.) (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2000).
- _____, *Nahv el-kulub el-kebir*, Ibrahim Basjuni i Ahmed 'Alem ed-Din el-Džundi (ur.) (Kairo: Mektebe 'Alam el-fikr, 1998).
- _____, *Nahv el-kulub es-sagir*, Mursi Muhammed Ali (ur.) (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2005).
- _____, *Risala el-kušejrijja*, Abdul Halim Mahmud i Mahmud b. Eš-Šerif (ur.) (Kairo: Dar el-Ma'ruf, 1995).
- _____, *Šerh li esma Allah el-husna*, Asim Ibrahim el-Darkavi (ur.) (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 2006).
- Lorry, Joseph E. (ur.), *Law and Education in Medieval Islam: Studies in Memory of Professor George Makdisi* (London: Gibb Memorial Trust, 2004).
- Makdisi, George, *Rise of the Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).
- Mekki, Ebu Talib, el-, *Kut el-kulub fi mu'amalat el-mahbab ve vasf tarik el-murid ila mekam et-tevhid*, Sa'id Nasib Makarim (ur.) (Bejrut: Dar Sadr, 1995).
- „MALAMATIYYA“, El, čl. Fr. de Jong, Hamid Algar i Colin Imber.
- Malamud, Margaret, „Sufi Organizations and Structures of Authority in Medieval Ni-shapur“, *International Journal of Middle East Studies*, 26 (1994).
- Meier, Fritz, „Khurasan and the End of Classical Sufism“, u *Essays in Islamic Mysticism and Piety*, John O'Kane i Berndt Radke (prev.) (Leiden: E. J. Brill, 2000).
- Nguyen, Martin, „*Al-Tafir al-Kabir*: An Investigation of al-Qushayri's Major Qur'an Commentary“, *Journal of Sufi Studies*, 2:1 (2013).
- _____, „Al-Qushayri and His Legacy“, *Journal of Sufi Studies*, 2:1 (2013).
- Nicholson, R. A., *The Kitab el-luma' fi al-tasawwuf of Abu Nasir 'Abdallah bin 'Ali al-Sarraj al-Tusi* (London: Luzac & Co., 1914).
- Orfali, Bilal, *The Comfort of the Mystics (Salwat al-'Arifina wa uns al-Mushtaqin)*, kritičko izdanje i bilješke s Gerhardom Böweringom (Leiden: E. J. Brill, 2013).
- Qushayri, Abd al-Karim, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risalah al-Qushayriyah fi 'ilm al-Tasawwuf)*, prev. i bilješke Alexander D. Knysh, recenzija Muhammad Eissa (London: The Center for Muslim Contribution to Civilization, Garnet Publishers, 2007).

- _____, *Principles of Sufism*, prev. sa ar. (Risalat el-kušejrijja, 3. dio) B. R. von Schlegell, uvodne bilješke Hamid Algar (Berkeley: Mizan Press, 1990).
- _____, *The Risalah: Principles of Sufism*, Rabia Haris (prev.), Laleh Bakhtiar (ur.) (London: Great Books of Islamic World Inc., 2002).
- _____, *Al-Fusul fi al-Usul (Two Short Dogmatic Works of Abu al-Qasim al-Qushayri)*, kritičko izdanje Richard Frank, *Mélanges*, 15 (1982).
- _____, *Luma' fi al-l'tqad (Two short dogmatic works of Abu l' Qasim al-Qushayri)*, Richard Frank (krit. izd.), u *Mélanges*, 16 (1983).
- Sands, Kristen Z. „On the Subtleties of Method and Style in the Lata'if al-Isharat of al-Qushayri“, *Journal of Sufi Studies*, 2:1 (2013).
- Sarradž, et-Tusi Ebu Nasr Abdullah b. el-, *Kitab el-luma' fi et-tesavvuf*, Reynold A. Nicholson (ur.) (London: Luzac & Co., 1914).
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina, 1975).
- Silvers-Alario, Laury, „The Teaching Relationship in Early Sufism: A Reassessment of Fritz Meier's Definition of the *Shaykh al-Tarbiyah* and the *Shaykh al-Ta'līm*“, *The Muslim World*, 93 (2003).
- _____, *A Soaring Minaret: Abu Bakr al-Wasiti and the Rise of Baghdadi Sufism* (New York: State University of New York Press, 2010).
- Subki, Tadžuddin, *Tebakat eš-šafī'iyye*, Hulw i al-Tanahi (ur.) (Kairo, 386./1967.).
- Sulami, Abu Abd er-Rahman, el-, *Dževami' edeb es-sufije*, Etan Kohlberg (ur.) (Jerusalem: Jerusalem Academic Press, 1976).
- _____, *el-Mukaddima fi et-Tesavvuf ve hakikatih*, Jusuf Zidan (ur.) (Kairo: Mektebat el-kulijjat el-azharijja, 1987).
- _____, „Kitab bejan tezallul el-fukara“, u *Collected Works on Early Sufism*, K. Honerkamp (ur.), 3, str. 33–61.
- _____, „Kitab bejan zellal el-fukara“, u *Tis'at kutub li Ebi Abdurrahman Muhammed b. el-Husejn b. Musa*, Suleiman Ateş (ur.), (1993), str. 423–463.
- _____, „Kitab edeb mudžalesat el-mešajih ve hifz hurumatihim“, u *Collected Works on Early Sufism*, K. Honerkamp (ur.), vol. 3, Nasrollah Pourjavaady i Mohammed Soori (Teheran: Free University of Berlin, 2009).
- _____, „Kitab edeb mudžalesat el-mešajih ve hifz hurumatihim“, *Ma'arif*, 20:2 (Murdad-Aban, 1382), str. 59, K. Honerkamp (ur.) (Teheran: Tehran University, 2004).
- _____, „Mes'ale deradžat es-sadikin fi et-tesavvuf“, u *Collected Works on Early Sufism*, K. Honerkamp (ur.), 3, 79–94.
- _____, „Mes'ale deradžat es-sadikin“, u *Tis'at kutub li Ebi Abdurrahman Muhammed b. el-Husejn b. Musa*, Suleiman Ateş (ur.) (n.p., 1993), str. 379–410.
- _____, *Risalat el-melamatije*, Abu al-'Ala al-'Afifi (ur.) (Kairo: Dar Ihja' el-kutub el-'arebjija, 1945).

- _____, *Tebakat es-sufije*, Nur ed-Din Šurejba (ur.) (Kairo: Mektebat el-Hanadži, 1969).
- _____, „The Humble Submission of Those Aspiring“ („Kitab Bayan Tadhallul al-Fuqara“), u *Three Early Sufi Texts*, Kenneth Honerkamp (prev.) (St. Louis: Fons Vitae, 2009).
- _____, „The Stations of the Righteous“ („Mas'alat darajat al-Sadiqin“), u *Three Early Sufi Texts*, Kenneth Honerkamp (prev.) (St. Louis: Fons Vitae, 2009).
- Sviri, Sara, „The Early Mystical Schools of Baghdad and Nishapur: In Search of Ibn Munazil“, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 30 (2005).
- _____, „Hakim Tirmidhi and the Malamati Movement“, u *Classical Persian Sufism: From its Origins to Rumi*, Leonard Lewis (ur.) (London: Khaniqahi Nimatullahi Publications, 1993).
- Tabari, Abu Khalaf, al-, *Salwat al-Sarifina wa Uns al-Mushtaqqin (The Comfort of the Mystics: A Manual and Anthology of Early Sufism)*, krit. izd. i bilješke Gerhard Böwering i Bilal Orfali (Leiden: E. J. Brill, 2013).
- Thibon, Jean-Jacques, „La Relation Maitre-Disciple ou les Elements de l'Achimie Spirituelle d'apres Trois Manuscript de Sulami“, u *Mystique Musulmane: Parcours en Companie d'un Chercheur: Roger Deladrière*, G. Gobillot (ur.) (Paris: Éditions Carascript: 2002).
- _____, *L'oeuvre d'Abu 'Abd al-Rahman al-Sulami (325/937.-412/1021.) et la formation du soufisme* (Damascus: Institut français du Proche-Orient, 2009).
- Tirmizi, Hakim, el-, *Kitab isbat el-'ilel*, Halid Zehra (ur.) (Rabat: Muhammad V University, 1998).
- Tusi, Ebu Nasr el-Sarradž, el-, *el-Lum'a*, Abd al-Halim Mahmud i Taha Abd al-Baqi Surur (ur.) (Kairo: Dar el-kutub el-hadisa, 1960).

DISKUSIJA

Diskutant: *Mahmoud Ayoub*

Islam se zasniva na potčinjavanju Bogu, a ne na idejama ljudi. Naslijede koje pripisujemo sufiskoj tradiciji – asketima, „onima koji plaču“, koji plaču kada uče ajete o Džennetu, za kojim čeznu, ili one o Džehennemu, od kojeg strahuju – građeno je u prvim dñima islama. Rabija el-Adevijja, mistička poetesa, općenito se smatra onom koja je sufizam odmakla od asketizma ka duhovnosti. Trebali bismo se sjetiti i da su s ezoterijskim utjecajima na

sufizam stigli i problemi koji su doveli do progona el-Halladža, „mučenika ljubavi“. Zbog njega je ugled sufizma kod ljudi općenito opao, te je bio potreban neko poput el-Kušejrija da rehabilitira sufizam, kako je to i opisao naš izlagač. *Risala* objašnjava potpunu ukorijenjenost sufizma u islamskom zakonu i vjerovanju (*'akida*). Predlažem dr. Honerkampu da uporedi nove prijevode s parcijalnim prijevodima Barbare von Schlegell. Neke su fetve dužine knjige, međutim u kom je smislu *Risala* više fetva, a ne priručnik sufizma? Da, u njoj se kritiziraju ljudi koji prihvataju ideje i obrede koje nisu prakticirale prva i druga generacija muslimana. Obično se nazivaju *ehl el-ehva' ve el-bid'a*. U dobrim starim vremenima, a to dosta govori i o tome gdje smo mi sada, ljudi su pravili razliku između dobre i loše novotarije (*bid'a*). Mislim da je formulacija da je svaka nova stvar *bid'a*, da je svaka *bid'a* čin skretanja te da svako skretanje vjerovatno vodi u džehenemsку vatrnu – prestrog sud o jednoj civilizaciji koja dala toliko mnogo novina svijetu. Hoću da podsjetim da je jedina religija koja je proizvela istinski univerzalnu civilizaciju – islam. Da su naši preci imali ovakvu predodžbu o *bid'i*, ne bi izgradili civilizaciju koju su izgradili.

Diskutant: *Moustafa Kaseem*

Ovaj rad upućuje nas na neka važna pitanja. Uočavam dvije glavne teme: fetvu da je eš'arijska tradicija utemeljena u sunnetu i diskusiju *Risale* o ukorijenjenosti sufizma u eš'arijskom, pa tako i u tradicionalnom islamu. Neka mišljenja možda odražavaju društveno-političku realnost koja prevazilazi pojednostavljenou tumačenje teksta. Iskrsao je također problem označavanja. Imenovanje nas često skreće s puta znanja, usredotočujući nas na oznake, a ne na označeno, odnosno na sadržaj. Htio bih reći nešto o tumačenju. Pravo da posjeduju vlastita znanja, a ne da se vezuju uz ideje drugih – jeste ono što ljudi čini slobodnim. Sufijski učenjaci tumače

tradicije i ajete u svjetlu vlastitog duhovnog shvatanja. Važno je to što ste nas podsjetili na to da sufijski učitelji nisu bili nepogrešivi. Je li el-Kušerijev autoritet za izdavanje fetvi bio općepriznat u njegovo vrijeme ili samo među njegovim sljedbenicima? Drago mi je da ste spomenuli lance prenošenja u ovoj knjizi. Važno je za slobodno misleće ljude ili za bilo koga ko želi razmišljati samostalno da ima mogućnost istraživati i propitivati pouzdanost ovih lanaca. Ideje dobrih i loših novina (*bid'a*) od suštinske su važnosti. U nauči se ne smijemo bojati da će nas neko optužiti za novotariju (*bid'a*) zato što se naši zaključci razlikuju od onih u tradicionalnoj nauci ili da nas neko može okriviti za vezu s ljudima čije su ideje nepopularne. Želimo praviti stvari od kojih će ljudi imati koristi. To od nas zahtijeva da budemo i hrabri i informirani.

Honerkamp: Schlegell je prevela samo terminologiju, izostavivši biografije. Ima još jedan prijevod, Rabije Harris, u jednom izdanju djelimičan, u drugom potpun. Iako su na kraju knjige date bilješke u skraćenoj formi i teško pristupačne, ovaj je prijevod veoma dobar. Rekao sam da su njegovu fetvu potpisali učenjaci onog vremena i uvažavali je kao da je hadis, tako da nema sumnje u el-Kušerijevu zajednicu, ni u njegove sljedbenike, kojima je bio *imam el-mutlak*. Čini se da je namjena ove knjige bila da el-Kušejni i sufijama i nesufijama iznese svoje mišljenje i to je čini fetvom. On o Bogu kaže: „On zna po Svojem znanju; moćan je po Svojoj moći; čini po Svojoj volji; vidi Svojim vidom“, a to je pravi eš'arijski *kelam*. On, u uvodu ovom tekstu, vrlo jasno iznosi da je sufijsko vjerovanje eš'arijsko vjerovanje.

Ayoub: To je ono što knjigu čini priručnikom. Njena svrha je da vodi ljude sufijskom stazom.

Honerkamp: Mislim da je ovo fetva u religijskom kontekstu. On jednostavno kaže da ljudi definiraju termine tako da među sobom

shvataju njihova značenja i da ih sakrivaju od onih koji se ne slažu s njihovim metodama. Mislim da on nije nastojao da tumači, nego da definira termine sa sufiskog stajališta. U potpunosti se slažem s bratom Moustafom u pogledu tumačenja. Ljudi prečesto govore: „Bog kaže (...)“, onda kada bi, zapravo, trebali reći: „Mislim da kada se u Kur’antu kaže ovo, podrazumijeva se ovo (...).“ Mislim da postoji jedna tendencija da, kada čuju „Bog kaže (...)“ ili „Vjerovjesnik je rekao (...)\“, muslimani isključuju svoje kritičke sposobnosti. Kada na arapskom kažu: *kal Allah*, ljudi ne citiraju uvijek Kur’an.

OPĆA DISKUSIJA

- Naš današnji izazov jeste pokušati vratiti duhovnost u diskusiju. Možda su nam potrebne i neke nove riječi osim „sufije“. Mi naprsto moramo označavati, zato što je kategorizacija dio znanja. Mudrost je u tome da znanje djeluje na život.
- *Fikh* nije nešto sa čim se zapadni konvertiti nužno mogu povezati. Ali, ne samo na Zapadu, i kada gledate širenje islam-a po cijelom svijetu, *fikh* nije nešto što privlači. Zanimljivo je da kada konvertit govorи o svojoj konverziji u duhovnom smislu, odmah se označava kao „sufija“. Zato je toliko zanimljiva sugestija da nam je potreban neki novi termin za duhovnost.
- Zaključak da je ova *Risala* fetva dovodi nas do tačke gdje nam je potrebna ozbiljna diskusija o tome da osmislimo jednu jasnу i održivu definiciju fetve. *Islah*, zasigurno, nije oblast samo za pravnike, ali fetva jest pravna stvar. Inače, imali bismo fetve u politici, ekonomiji i društvenim naukama. Potrebno je da se to bolje razjasni. Ne želimo ekstremizam u svom materijalnom životu, ali šta je s našim duhovnim životom? Islam uspostavlja ravnotežu duhovnog i materijalnog,

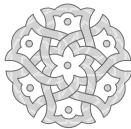
a izazov je održati tu ravnotežu. Što je čvršća naša vezanost uz Allaha, to je čvršća naša veza s ljudskom braćom.

- Ne smeta nam da nekog zovemo *fejh* ili *usuli*, ali čim nekog nazovemo „*sufijom*“ nastane problem. Sufizam ima svoje predstavnike, historiju i metodologiju. U svijetu postoji nešto što bi se moglo smatrati ekstremno učinkovitim sufijskim *tarikatom*, takvim koji ima ogroman utjecaj u svijetu; međutim ne zovu ga ni „*sufijskim*“, pa čak ni „*islamskim*“, bez obzira na to što ima jednog šejha po imenu Fethullah Gülen: gulenovski pokret. Islamki i sufiski principi duboko su ugrađeni u njega.
- Ma koliko ova fetva bila prihvaćena, hanbelije su prigovarale što ona pobija mu'tezile, a na temelju toga što ste, kada ih pobijate, prisiljeni ponavljati njihove argumente. Ipak, učenjaci njegovog vremena identificirali su je kao fetvu. El-Kušejri je rekao da se učiteljima ne smije pripisivati nepogrešivost, a mnogi kritičari danas kažu da biti sufija znači nekritički slijediti svog učitelja. On, također, kaže da se ne smije biti pretjerano kritičan prema njima, nego misliti lijepo o njima, čak i kada se ne razumiju. Uzmimo slučaj marokanskog šejha Ahmeda Zaruka, koji je vidio svog učitelja kako sjedi s bocom vina i lijepom, mladom djevojkom. Negodujući, krenuo je da izade, ali ga je učitelj pozvao: „Vrati se! Ovo preda mnom je sirće, a ovo mi je kćer.“ Drugim riječima, ne brzajte s kritikama, ako nešto ne razumijete.
- U arapskom ne postoji riječ ekvivalentna engleskoj riječi ‘misticizam’. Sufizam je oznaka nastala iz riječi koja se odnosi na odjeću iskušenika (nečešljana, gruba vuna ili *suf*), iako neki nastoje naći drugo porijeklo tom imenu (kao *sofia*). Jedan pričlično poznati sufija iz 9. stoljeća primjetio je: „Sufizam je bio stvarnost bez imena, a sada je to ime bez stvarnosti.“ Mogu se koristiti i drugi termini, kao što je gnoza. Radi se o ljubavi

prema Bogu, iskazanoj kroz poeziju ili kroz spoznaju Boga. Sufizam je bogato naslijede u kojem se ogleda bogata civilizacija. To nije, strogo govoreći, *mezheb*, međutim, prožima sve pravne škole. Iako su šiije općenito neprijateljski nastrojene prema sufizmu, on se u Iranu razvio prije nego što je Iran postao šijski i ondje još živi.

- Gledano s aspekta teme ove konferencije, nedostaju neke dimenzije. Diskusija o metodologiji fetve iz el-Kušejrijevog pristupa već je spomenuta. Najvažnija dimenzija koja nedostaje, međutim, jeste pritisak koji je vlast vršila na njega, ali i intelektualni terorizam s kojim se suočavao, a koji su vršili njegovi protivnici. Sve se to mora izložiti. Moramo utvrditi da su protivrječili duhu islama. To se odnosi na probleme vlasti i legitimnosti s kojima se suočavamo i danas.
- Sufizam prelazi granice pravnih škola i sekti. Sufizam i *fikh* nikada se nisu međusobno isključivali. Kada se kaže da je *fikh* dosadan, komplikiran ili neprivlačan, mora se paziti da se ne odbaci ovaj važni dio naše intelektualne tradicije. Šejh Ibn Baha'i el-'Amali iz južnog Libana bio je arhitekt, pjesnik, teolog i hadiski učenjak. Duhovni učitelji su, također, bili i stručnjaci za *fikh* i teologiju. Za ove ljude, svako djelo ima metafizičku vrijednost koja ide uz njega, a dužnost je učenjaka da identificira metafizičku vrijednost svakog čina.
- *Risala* objedinjuje sva ova područja. Sufije sebe ne zovu sufijama. Obično se nazivaju *fukara*. Po melamijskom shvatnju, negativni aspekt *nefsa* jeste u tome što je on kao komad uglja. Koliko god ga prali, on ostaje crn. Da biste mu promjenili boju, morate ga staviti u žeravicu, dok ne zasvijetli i postane crven. Ovo nije sufiski način izrade fetve. El-Kušejri je svoju fetvu izdao kao *alim*.
- Jedan od najvećih sufija, Abdul Kadir el-Gejlani pripadao je hanbelijskom *mezhebu*, kao i mnogi drugi.

- Ponegdje, jedino što ljudi o islamu znaju jeste sufizam. Možda početak sufizma i nije ništa drugo nego reakcija na pretjerani legalizam. Različite grupe naglašavaju različite aspekte islama. Čim imenujemo grupe, stvaramo mogućnosti podjela i ekstremizma. Pretjerani naglasak na jednim vrijednostima umanjuje druge. Islam je uravnoteženo i usklađeno učenje. Predavanje duhovnosti u jednom danu sedmice, a sekularnom u drugim danima, kako se radi na Zapadu, izgleda čudno. Čudno je i naglašavati intelekt na univerzitetu, ali ne i u crkvi.
- Dobre sufije vrlo su introspektivne; ima, međutim, drugih, kao onaj poznati sufija u Sjedinjenim Državama koji govori protiv drugih muslimana i voli biti u središtima moći. Ne zna mnogo o islamu ili sufizmu, ali je on sufijski šejh kojeg ljudi poznaju. Nisu sve sufije *alimi* kakav je bio el-Kušejr.
- Ljudi koji konvertiraju iz kršćanstva uočavaju da islam prelazi mnoge granice i kulture. Čim postanu muslimani, moraju pitati: „Kakav će musliman biti?“ Doima se kao da se morate na određeni način razlikovati među drugim muslimanima.
- Možda je naš negativni stav prema sufizmu u velikoj mjeri reakcija na susret sa Zapadom u 19. stoljeću. Htjeli smo pokazati da smo racionalniji od kršćana, a sufizam je postao žrtvom te želje.



Staratelji islamskog bračnog ugovora u duodecimalističkoj šijskoj jurisprudenciji i težnja ka neovisnom odlučivanju

Vinay Khetia

Sažetak

Pravni karakter islamskog bračnog ugovora i njegovih staratelja (*evlija el-'akd*) izvor je rasprava među klasičnim i među savremenim imamijskim pravnicima.¹ Iako *evlija el-'akd* doslovce znači 'staratelji ugovora', on označava jednog ili dva pojedinca koji imaju ovlasti da nadziru ugovorna pitanja „nevelijskih subjekata“.² U ovom radu pokušat ćemo analizirati pravnu debatu o tome da li je zreloj djevici zdravog uma (*el-bikr el-baliga er-rašida*) potrebna dozvola njenog *velijja* da se uda.³

-
- 1 U ovom radu termini pravnici, imamije i šiije odnose se na duodecimalističke šiije, ukoliko nije drugačije naznačeno.
 - 2 U kontekstu ove analize, definiram '*nevelijske*' subjekte kao svakog pojedinca koji nema ovlasti da sklapa ugovore bez dopuštenja svog staratelja, tj. *velijja*.
 - 3 U ovom radu, pod djevicom se podrazumijeva adolescentica koja nije imala seksualne odnose, ali je zdravog uma, sposobna razlikovati dobro od zla (*er-rašida*, *el-'akila* ili *gajr es-safiha*). Većina savremenih pravnika smatra da i one koje su izgubile nevinost (činjenjem bluda), iako nisu djevice, treba tako klasificirati, budući da im nije dozvoljeno da slobodno odlučuju, a što je omogućeno razvedenim ili udovicama (*sejjib*). To podrazumijeva i valjanost bračnih ugovora koji su sklopljeni bez dopuštenja njihovog *velijja*.

UVOD

Šijski pravnici iz raznih generacija davali su različita mišljenja i donosili različite odluke, zbog razlika koje se mogu pripisati različitim lancima hadisa i zbog toga što u Kur'anu nema direktnе upute na dato pitanje.⁴ Zato je fokus ove studije uglavnom ograničen na moderni/savremeni diskurs (19–21. stoljeća n.e. / 14–15. stoljeća po Hidžri). To je opsežan i važan zadatak, s obzirom na to da nastoji pokazati unutrašnje mehanizme i izvedbene funkcije savremenog imamijskog *mudžtehida* dok se ovaj, pri donošenju odluke o nekom pitanju od ključnog društveno-religijskog značaja, pokušava izboriti s unutarnimamijskim neslaganjima (*ihtilaf*).⁵

Tekstovi od najvećeg interesa jesu djela iz jurisprudencije o zaključivanju na osnovu dokaza (*el-fikh el-istidlali*) u kojima pravnici, u nastojanju da donešu odluku, tj. izvedu propis o nekoj šerijatskoj (pravnoj) stvari, procjenjuju tekstualne izvore (Kur'an i hadis) matricom principa jurisprudencije (*usul el-fikh*).⁶ Ova djela često su pisana u formi komentara nekih ranijih pravnih djela, kao što su *Šera'i el-islam* (8/13. stoljeće) ili *el-'Urvet el-vuska'* (14/početak 20. stoljeća), koja služe kao tradicionalni pokazatelji *idžtihada* i diskursa među imamijskim

-
- 4 U svom djelu *Kitab el-hilaf*, šejh et-Tusi (u. 460. god. po H.) kaže da se „naši ashabi/šiije ne slažu (*ihtelefe ashabuna*)“ o ovom pitanju, to jest već od 5. stoljeća duodecimalistički šijski učenjaci razilaze se o pitanju da li je potrebna dozvola *velija* (da *velijj dâ izun*). On dalje navodi da se ni šafijski ni hanefijski učenjaci ne slažu o ovoj stvari. Vidjeti Ebu Džafer Muhammed ibn el-Hassan et-Tusi, *Kitab el-hilaf* (Kom: Šarka Dar el-me'arif el-islamija, 1958), 2, str. 358–359.
- 5 Koristim zamjenicu „on“, zato što je i danas ogromna većina *mudžtehida* (ako nisu i svi) muškarci. Možda ima i žena *mudžtehida*, međutim, nisam našao ni na jedan objavljeni rad koji bi ukazao na to. To, možda, dalje ukazuje na to da je velika prepreka izgradnji ženskog autoriteta unutar ove tradicije nastala iz autoritativnih pisanih tekstova, posebno u pogledu pozitivnog i materijalnog islamskog prava, logike, kur'anske egzegeze i hadiskih studija. U imamijskom pravu, *mudžtehid* izvodi propise iz različitih izvora, tj. iz Kur'ana, sunneta i razuma. Ovaj proces poznat je kao *idžtihad* (tj. ulaganje napora, nastojanje).
- 6 Ovo je poznato pod nazivom *istinbat* (izvođenje propisa iz odgovarajućih izvora).

pravnicima.⁷ Iako su pravnici o kojima govorimo u ovom ogledu prvenstveno proizvod teoloških škola Nedžafa i Koma od 19. do 21. stoljeća, jasno je, nakon uvida u njihov rad, da ovi pravnici bez izuzetka uvažavaju i spominju imamijsku pravnu tradiciju prošlog milenija. Međutim, iako su pravna mišljenja ranijih učenjaka dio ovih njihovih djela, oni su svjesni činjenice da u svojoj ulozi *mudžtehida* nisu pravno obavezani tumačenjima svojih prethodnika.

Posljedice ovakvog shvatanja su da, nakon što istraži pravnu tradiciju, *mudžtehid* može prekinuti s prevladavajućim mišljenjem ili odabrati da ga reaktivira. U slučaju da se pravnik odvoji od prevladavajućeg mišljenja i/ili formulira neki sasvim novi propis, za šije koje se drže sistema oponašanja pravnika (*taklid*) stvorene su nove pravne mogućnosti i alternativni putevi konzervativnog ili liberalnog tona. Nadalje, otvaranje alternativnih puteva ili odbacivanje dominantnog savremenog gledišta ima potencijal da stvori nestabilnost unutar šijske pravne hijerarhije, gdje se pravničke reference i kredibilitet mogu dovesti u pitanje, uz pokretanje sukoba s

7 Obično je pravnik obavio obiman tehnički posao onda kada počne poučavati napredne studije (*bahs el-haridž*), a koje obuhvataju semantiku i hermeneutiku dokazne jurisprudencije i principa jurisprudencije, kojim su obuhvaćene i kur'anska egzegeza i hadiske studije. *Šeri'a' el-islam* je djelo iz sredine 7. hidžretskega stoljeća s pregledom fetvi Muhamkika el-Hillija, koji je, sa svojim bratćem Allamom el-Hillijem, imao presudnu ulogu u tome da imamijski pravnici – koji nisu pristajali uz takvo pravno mišljenje – prihvate ideju *idžtihada*; zapravo, ovo djelo opisuje proces izvođenja propisa iz Kur'ana, sunneta i razuma (*el-'akl*). Ovi autori su, također, postavili temelje epistemologije buduće hadiske analize i dalje rasvjetili prihvatljivost upotrebe izoliranih predaja (*ahad hadisa*) u izvođenju islamskog zakona. Djelo Muhamkika el-Hillija *Šeri'a' el-islam* komentirali su brojni učenjaci: prije *'Urveta, za mudžtehida* je bio skoro obred inicijacije da na to djelo sačini vlastite bilješke ili opsežan komentar, kakav je, npr., 43-tomni *Dževahir el-kelam fi šarh Šera'i' el-islam* Muhammeda b. Hassana en-Nedžefija (Dar Ihja et-Turas el-'Arebi, 1984). S druge strane, ugledni imam, *mudžtehid* iz 20. stoljeća, Sejjid Kazim el-Jazdi, napisao je *'Urvet el-vuska*; ovo njegovo djelo o normama postalo je popularna tema komentara i bilješki (*hašijat*) njegovih studenata i kasnijih učenjaka. O detaljnem pregledu razvoja imamijskog *idžtihada*, vidjeti Ahmed Kazemi Mousavi, *Religious Authority in Shi'ite Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), str. 75-105. Također, vidjeti Norman Calder, „Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of Ijtihad”, *Studia Islamica*, 70 (1989), str. 55-78.

određenim ustrojem zajednice, gdje vjernici slijede različite pravni-ke koji imaju dijametralno suprotna mišljenja.⁸

Među savremenim pravnicima vladaju dva mišljenja. Prva grupa pravnika zahtijeva pristanak *velija* (u većini slučajeva to je otac ili djed), a druga, manja grupa ne traži pristanak *velija*. U tekstovima jurisprudencije o dokaznom postupku, zaključak prve grupe je *tešrik* (zajedništvo oca i kćeri), a stajalište druge grupe je *istiklal el-bint* (neovisno odlučivanje kćeri).⁹ Svi tekstovi koje smo za ovu studiju konsultirali obrađuju i definiraju *istiklal*. Postavlja se pitanje: Zašto nema sličnih rasprava o zarukama maloljetnika koje, zapravo, zakonski obavezuju bračnim ugovorom, i koji nemaju pravo izbora kada dostignu punoljetstvo? Razlog za to što nema rasprava o ovim očito nepravednim situacijama jeste konformizam koji se može naći u odgovarajućim hadiskim predajama, čime se, praktično, *mudžtehidu* ne ostavlja pravno prihvatljiv način da se suprotstavi tome.¹⁰

8 Dva primjera padaju mi na pamet: ajatollah Hamenei, na temelju odluka svog prethodnika (ajatollahome Homeinija), dozvolio je igranje šaha (*eš-šatrandž*) pod uvjetom da nema klađenja; s druge strane, Sistani i većina šijskih pravnika šah smatraju apsolutnim *haramom* (nedopustivim) i grešnim. Ovo je značajan raskol između dvojice pravnika koji imaju veliki broj sljedbenika (*mukallidun*) na Bliskom istoku (Iran, Irak, Liban i Bahrein) te u Indiji, Pakistanu, Evropi i Sjevernoj Americi. Tenzije se dižu kada Hamenijevi sljedbenici žele igrati šah, a Sistanjevi sljedbenici tome energično prigovaraju. Obje grupe idu u istu džamiju. Obično od imama traže odgovor, a on insistira na tome da i jedna i druga grupa pokažu poštovanje prema izvorima koje oponašaju i da nauče koegzistirati! Ovo je jedan primjer unutaršijskog konflikta. O propisima o igranju šaha, vidjeti Sejjid Ebul Kasim el-Hui, *Sirat en-nedžat*, uz bilješke Mirze Dževada et-Tabrizija (Kom: Mekteb nešr el-muntehab, 1995), 1, str. 376, dostupno na: <http://www.sistani.org/local.php?modules=nav&nid=5&cid=427&hl=chess>, posljednji put pregledano 13. februara 2011. i na: <http://www.leader.ir/tree/index.php?catid=23>, posljednji put pregledano 13. februara 2011.

9 U ovom radu, pod terminom „otac“ podrazumijeva se biološki otac, kao i očev otac, očev djed itd.

10 Vidjeti: Dževad Mugnija, *Fikh el-imam Džafer es-Sadik* (Kom: Mu'assesat sibtejn el-'alemija, 2002), 5, str. 233-234. On tvrdi da je jedini način da se tumače ili otkriju razlike (*ihtilaф*) u predajama pozivanje na princip „ne činiti nepravdu ili štetu“ ili slične etičke osnove, a kako bi se predaje odbacile. Problem u pozivanju na takve principe jeste što su oni vrlo uopćeni i, po pravnoj i dokaznoj vrijednosti, rijetko mogu, ako ikad to i čine, nadmašiti niz potvrđenih i vjerodostojnih predaja (u skladu s tradicionalnim imamijskim standardima). U takvim slučajevima, ovi pravnici mogu se pozvati na određene etičke norme (npr. porodična harmonija ili potreba da se osigura zdrava i religijski prosperitetna budućnost djece), međutim takva etička pravila imaju malo ili nimalo utjecaja na eventualnu fetvu.

Izvođenjem temeljitiye tekstualne analize tekstova *Mebani el-'urva el-vuska'* ajatollaha es-Sejjida Ebul Kasima el-Huija (u. 1993) (koji predstavlja prvu grupu) i *Fikh es-sadik* ajatollaha es-Sejjida Sadika er-Ruhanija (r. 1926) (koji predstavlja drugu grupu), namjeravao sam istražiti neke komplikacije u *idžtihadu*, koje obuhvataju – ali nisu ograničene na – hermeneutiku *usul el-fikha* i hadiske nauke, i, istovremeno, pokazati kao ovi hermeneutički instrumenti djeluju na moguću fetvu. Drugo, ukratko ču istražiti mišljenja četverice imama sunijske škole i uporediti ih s različitim šiijskim stajalištima. Činim to iz dvaju razloga: (1) šiijaska pravna tradicija koristi principe *muhalefe el-'amme* („nasuprotnost sunijama“) kao sredstva rješavanja protivrječja u hadisima¹¹ i (2) budući da su četiri škole podijeljene međusobno, koliko princip *muhalefa li el-'amma*, kao instrument za rješavanje problema razilaženja, može biti učinkovit?¹²

Kroz cijeli ovaj ogled proteže se interes za dilemu koja okružuje dokaznu vrijednost (*hudždžija*), tj. za pitanje koji hadis i koje metodološko sredstvo imaju dovoljan stepen dokazne vrijednosti (*hudždžija*). Kako ćemo pokazati, odgovor na ovo pitanje zavijen je i dvosmislen. Naposljeku, pokušat ću istražiti društvenu funkciju kompatibilnosti (*kefa'a*) i zabrane sprečavanja braka (*el-'azl*) i njihov mogući učinak na dinamiku moći u strukturi islamske porodice.¹³ Iako istražujem neke ideje roda i društvenog uvjetovanja, u ovom radu uglavnom se bavim opisom i ispitivanjem imamijskog

11 Jedna metoda rješavanja očigledne kontradikcije između dviju predaja, za koje se smatra da ih je izrekao Imam, jeste odbaciti onu predaju koja je bliža sunijskom gledištu, na osnovu toga što mora biti da ju je Imam izrekao u stanju prikrivanja, obmane (*et-tekija*). Sažetu i cjelovitu diskusiju pogledati u el-Hakim, Sejjid Muhammed Taki, *Usul el-'amma li el-fikh el-mukaran* (Kom: Medžima' el-'alimi li el-ehlu l-bejt, 1997), str. 355-356.

12 Princip neslaganja između nekih sunijskih pravnika fokusira se na deduktivni, djelatni razlog (*'illa, ratio legis*) za neovisno odlučivanje, s obzirom na djevičanstvo ili fizičku i mentalnu zrelost djevojke (*el-bulug ve er-rušd*). Vidjeti bilješku 78 za više detalja.

13 Kompatibilnost (*kefa'a*) označava to da potencijalni muž mora biti sličnog društveno-ekonomskog statusa i/ili *tedejjun* (pridržavati se islamskih propisa i ne biti pijanica, npr.). Sprečavanje braka (*el-'azl*) znači da staratelj pokušava sprječiti svog štićenika (*mevla*) da prihvati bračnu ponudu.

pristupa tradicionalnim izvorima prava (Kur'an, sunnet, razum), sve vrijeme koristeći razrađene mehanizme i potencijale aktuelne naučne egzegeze na gorući problem spornih ideja neovisnog odlučivanja u pogledu bračnog ugovora.

HADISKA PREDAJA I PRAVNI DISKURS

Zbirka imamijskih predaja (*ahbar*) prepuna je predaja koje zegovaraju tri vrste slobode, tj. neovisnosti (*istiklalije*): neovisnost oca, neovisnost kćeri i zajedništvo u odlučivanju.¹⁴ Cilj mi je pokazati kako je mnoštvo sukobljenih predaja podstaklo opsežne diskusije, zasnovane na hermeneutici principa jurisprudencije (*usul el-fikh*) i kontekstualnoj analizi hadisa (*dirajet el-hadis*), čija je svrha utvrđivanje kontekstualnih dokaza koji inače nedostaju (*kara'in*) i koji, naizgled, mire neskladne predaje (*el-džema'*) i/ili daju prednost jednom dokazu ili nekolicini tekstualnih ili racionalnih dokaza nad drugim (*et-terdžih*).¹⁵ U četirima glavnim imamijskim hadiskim zbirkama postoje 23 predaje u kojima se preferira *istiklal el-eb* (neovisnost oca) i nedvosmisleno potvrđuju očev apsolutni autoritet.¹⁶ Zbog njihovog velikog broja, citirat ću samo dvije općeprihvачene predaje:

14 Pravnici ova tri stajališta opisuju kao *istiklal el-eb*, *istiklal el-bint* i *tešrik* ili *ištirak*. Kad se govori o četvrtom stajalištu, *tefsilu*, postoji suštinska razlika između trajnog i privremenog braka: u nekim slučajevima kćer ima slobodu da sklopi privremeni, ali ne i stalni brak, i obratno. O tome neću diskutirati, zato što ogromna većina savremenih pravnika, kada izdaje fetve, ne pravi razliku između ovog dvoga. Opsežnu diskusiju o svim navedenim stajalištima pogledati u en-Nedžefi, Muhammed Hassan (u. 1266), *Dževahir el-kelam fi šarh šer'a' el-islam* (Bejrut: Dar el-ihja' turas el-arebi, 1981-1984), 29, str. 174-183. Kraći pregled pogledati u Džafer ibn el-Hassan Muhakkik el-Hilli, *Muhtasar en-Nefi'* (Kom: Mu'assesa metbuat dini, 1997), str. 183.

15 Sukobljene predaje ili kontradiktorne predaje poznate su kao *el-ahbar el-mutearida*. Tekstualni dokazi označavaju se kao *nusus*.

16 Ove četiri zbirke su: *Kitab el-Kafi*, *Men la jahduruhu el-fekih*, *Tehzib el-ahkam i el-Istibsar fi ma iħtelefa el-ahbar*. Ova četiri teksta minimalno su naučno analizirana, budući da je područje imamijskih hadiskih studija još u povoju. Za opći pregled ovih tekstova, vidjeti Jonathan Brown: *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (Oxford: Oneworld, 2009), str. 123-150.

- (1) *Ibn Ebi Ja'fur* – Imam Džafer es-Sadik: „Ne ženite se djevicama, osim uz dopuštenje njihovog oca.“¹⁷
- (2) *Muhammed b. Muslim* – Imam el-Bakir ili es-Sadik: „Ne tražite pristanak (*la teste'maru*) džarije (neudane) kada ona ima dva oca (biološkog oca ili djeda po ocu), ona nema ovlasti u prisustvu svog oca“, pa kaže: „Svako od nje mora tražiti pristanak (dopuštenje) u vezi s pristajnjem na udaju za određenu osobu, osim njenog oca.“¹⁸

Obje ove predaje naglašavaju očev povlašteni položaj u strukturi porodice i jačaju normativni patrijarhat u kojem samo otac čini ono što je najbolje za njegovu kćerku i nikakav se autoritet ne smije mijesati u to. Nadalje, sakupljači hadisa kao što je Kulejni (u. 329. god. po H.), es-Saduk (u. 381. god. po H.), pa čak i et-Tusi (u. 460. god. po H.), često uređuju i popisuju predaje (*ahbar*) naglašavajući vlastitu pravnu poziciju. Kako to Robert Gleave s pravom kaže, es-Saduk i el-Kulejni koriste predaje kao sredstvo potvrde svojih pravnih mišljenja, a ja ne vidim smetnje da Gleave-jevu analizu proširim i primijenim na ovaj slučaj.¹⁹ Nadalje, Ibn Ebi Ja'fur ove predaje navodi prvo u djelu *Furu' el-kafi*, pa onda i u *Men la jahduruhu el-fekih*, što dovoljno govori o njihovom ugledu i važnosti. Također, i el-Hui i er-Ruhani ocjenjuju ih kao jasne

17 Ebu Džafer Muhammed ibn el-Hassan et-Tusi, *el-Istibsar fi ma ihittelefa el-ahbar* (Teheran: Dar el-kutub el-islamije, 1970), 3, str. 235; 1. Također, vidjeti Ibn Babavejh el-Kummi (poznat i kao Šejh es-Saduk), *Men la jahduruhu el-fekih* (Bejrut: Mu'essese el-'alamī el-metbu'at, 1986), 3, str. 259, hadis br. 439 i el-Kulejni, Muhammed b. Jakub, *el-Furu' min el-Kafi* (Bejrut: Dar et-Te'aruf, 1981), 5, str. 393, hadis br. 1. Također, Šejh el-Mufid citira ovu predaju doslovce u formi pravnog propisa, ne navodeći eksplicite da je to hadis. Vidjeti Šejh el-Mufid, *el-Mukn'i'a* (Bejrut: Dar el-Mufid, 1993), str. 510-511.

18 Muhammed b. el-Hassan el-Hurr el-'Amili, *Vesa'il eš-ši'a* (Kom: Zu el-kurba', 2007), 7, str. 359, hadis br. 3. Također vidjeti Kulejni, *el-Furu'*, 393, hadis br. 2 i Tusi, *el-Istibar*, str. 235, hadis br. 5.

19 Gleave, Robert, „Between Hadith and Fiqh: The canonical Imami Collections of Akhbar“, *Islamic Law and Society*, 8 (2001), str. 358-364. Gleave skreće pažnju na redoslijed, popis i naslove pod kojim su hadisi navedeni. Iako se ovo razlikuje od učenjaka do učenjaka, nikada nije zgorega ovo napomenuti, posebno kada je riječ o Kulejniju i Saduku.

(*sarih*) i vjerodostojne (*sahih*) hadise.²⁰ Zapravo, ne kolebam se ustvrditi da skoro svi imamijski učenjaci ove hadise, uz još šest ili sedam sličnih, smatraju prihvatljivim prema standardima tradicionalne hadiske nauke, ne samo zbog potpunih *seneda* (lanaca prenošenja) već i zato što su među njihovim prenosiocima ljudi kao što su Muhammed b. Muslim, Zurara b. Ajan, Fudajl b. Jasser i Ibn Ebi Ja'fur, da navedemo samo nekoliko.

Saj stajališta prenosilaca (*ridžal*), predaje koje nose imena ovih šija iz 2. stoljeća od velikog su značaja.²¹ Također, predaja koju prenosi Muhammed b. Muslim zabranjuje primjenu prinude (*idžbar*) svim starateljima, osim ocu, što znači da svi drugi moraju tražiti dopuštenje djevojke (*jasta'maruha kulla ehadin ma 'ada el-eb*) prije nego što zaključe bračni ugovor u njeno ime. Jasno značenje ovdje podrazumijeva dvije stvari: (1) da otac zadržava pravo da prinudi svoju maloljetnu ili mladu kćer (*el-džarija*) na brak po njegovom izboru i (2) da on ima poseban

20 Ebu el-Kasim el-Hui, *Mebani el-'urve el-vuska'*, „Kitab en-nikah“, vol. 2 i Sejjid Muhammed Sadik er-Ruhani, *Fikh es-Sadik*, vol. 21 (Kom: Dar el-kitab, 1992), dostupno na: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.HTM#fehrest18>, posljednji put pregledano 12. aprila 2011. Štampano izdanie ovog djela nije mi bilo dostupno tokom pisanja ovog rada; međutim, ured imama er-Ruhanija postavio je na internet cijelu verziju citiranog izdanja, uključujući i fusnote iz izvornog teksta.

21 Vidjeti Liyakat Takim, „Offering Complete or Shortened Prayers? The Traveler's Salat at the Holy Places“, *Muslim World*, 96 (2006), str. 409-413. Takim daje opsežnu diskusiju o vezi između jurisprudencije i nauke o naratorima hadisa (*'ilm er-ridžal*). Sva tri navedena prenosioca ubrajaju se među najistaknutije učenike i ashabe petog, šestog i sedmog imama. Smatra se da sve ove predaje, osim Ibn Ebi Džaferovi, pripadaju hadisima drugova konsenzusa (*ashab el-idžma'* – as-habi poznati kao pravnici iznad kritike [*fukaha' min el-ashab*]). Vidjeti Muhammed el-Kašši, *Ridžal el-Kašši* (Kerbela: Mu'assesat el-alimi, n.d.), str. 206, kako ga citira Subhani Džafer, *Kullije fi 'ilm er-ridžal* (Kom: Imam al-Sadiq Foundation, 2006), str. 173-180. Idealiziranje ovih prenosilaca u imamijskoj tradiciji nije monolitno, jer su se neki kasniji učenjaci, kao što su Mamakan, Hui i drugi, bavili hermeneutikom idealizacije i rehabilitacije naratora. Temeljitu diskusiju pogledati u Liyakat Takim, *Heirs of The Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam* (Albany: State of New York University Press, 2006), str. 158-163.

položaj unutar uže porodice i šire porodične mreže.²² Da bi još više naglasio očevu neovisnost, el-Hui se poziva na predaju koja to podupire: „Niko ne može poništiti brak osim oca.“²³

Za el-Huija, ovaj hadis jasno ukazuje na to da bračni ugovor treba biti zajedničko djelo i proces savjetovanja između *velijja* i njegove štićenice. Međutim, ostaje pitanje: Je li otac iznad ovog poziva na zajedništvo (*ištirak*)? Odgovor na ovo pitanje je – ne, zato što, ni po el-Huijevom, ni po er-Ruhanijevom mišljenju, ne prevladavaju predaje *istiklal el-ab*, a i zbog toga što postoje oprečne (*mu'arid*) predaje. Ovo je tačka gdje hermeneutika ju-risprudencije i hadisa postaje posebno relevantna. Slijede četiri primjera *mu'arid* hadisa:

- (3) Safvan b. Jahja zatražio je savjet od Muse b. Džafera (imam Musa el-Kazim) da li da dozvoli brak svoje kćeri i svog bratića. Imam je odgovorio: „Uradi to, na njeno zadovoljstvo, jer će i ona sigurno biti sklona tome (...).“²⁴
- (4) El-Fudale' – Imam Dža'fer es-Sadik: „Žena koja je suzdržljiva i koja nije slaboumna – a nema staratelja – može se udati bez dozvole staratelja (*velijj*).“²⁵
- (5) Zurara b. Aj'an – Imam Dža'fer es-Sadik: „Ako žena vodi svoj posao, to jest prodaje robu, trguje, slobodna je, može svjedočiti i daje četvrtinu od svog imetka kako želi, i posao koji sklopi je prihvatljiv, onda se ona može

22 *El-džarija* ima nekoliko značenja, a neka od njih su 'mlada žena', 'maloljetna žena' i 'robinja slobodne žene'. Rječnik kaže da je to u općoj upotrebi 'neudata' ili 'mlada' žena – nasuprot *'adžuz* (starija žena) – te djevica i nedjevica. El-Hui i drugi skloni su da ovu i slične predaje tumače primjenjujući ih i na žene koje nisu djevice, zato što su brojne i zato što su to predaje koje otvoreno naglašavaju neovisnost žene koja nije djevica (*sejjiba*). Vidjeti E. W. Lane, *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), 1, str. 416. Također vidjeti Fahruddin b. Muhammed et-Turejhi, *Medžma' el-bahrein* (Nadžaf: Dar es-sekafa, 1961), 1, str. 82.

23 Hui, *Mebani*, str. 266. Također vidjeti Kulejni, *el-Furu'*, str. 392, hadis br. 8.

24 Hurr el-'Amili, 7, str. 364, hadis br. 2 i šejh et-Tusi, *Tehzib el-ahkam* (Teheran: Dar el-Kutuba el-islamijija, 1988), 7, str. 379, hadis br. 10. Et-Tusi nabraja brojne predaje koje naglašavaju potrebu da se od djevice traži dozvola i da ona bude zadovoljna budućim mužem.

25 Kulejni, *Furu' el-Kafi*, 7, str. 391, hadis br. 1, kao i Saduk, *Men la jahduruhu*, str. 259, hadis br. 4397. On glasi ovako: *el-Mar'a elati kad melekat nefseha ve gajri es-safiha ve la mevla 'alejha tezvidž bi gajri veli dža'iz*.

udati kako želi bez dozvole *velija*. Ako to nije slučaj, njen brak nije prihvatljiv, osim uz dozvolu *velija*.²⁶

- (6) Sa'dan b. Muslim – Imam el-Bakir: „Nema štete u braku djevice ako je ona pristala (na ponudu) i bez dozvole svog oca.“²⁷

I el-Hui i er-Ruhani prihvataju treći hadis i kao *sarih* i kao *sahih*. Polazeći od toga, el-Hui ga spaja sa sadržajima dviju prethodnih predaja. Ovo spajanje ili harmoniziranje predaja el-Hui naziva *el-džem'a* (mirenje, skupni sklad).²⁸ Stoga, spajanjem i mirenjem hadisa, on dolazi do zaključka o zajedničkom odlučivanju (*et-tešrik*), pri čemu otac ne može prisiliti svoju kćerku na brak bez njenog pristanka, a ona se ne može udati bez njegovog pristanaka. Također, u usklađivanju ovih predaja, on ne nalazi potrebnim odbacivati jednu, a davati prednost drugoj grupi, nego u združivanju dvaju gledišta: spaja *istiklal el-eb* i *istiklal el-bint*, što daje *ištirak*. Drugim riječima, budući da su oba spomenuta gledišta proistekla iz „vjerodostojnih“ predaja, el-Hui suštinski usklađuje njihove sadržaje tako što oni međusobno komuniciraju u tvrdnji da otac zaista ima autoritativni položaj (*istiklal el-eb*) da odbri ili odbaci bračni ugovor svoje kćeri djevice, međutim ispravnost ugovora (*'akd*) istovremeno se zasniva na kćerkinom dobrovoljnem pristanku, čime se stvara pozicija *tešrika*.²⁹ Ovo zajedništvo ne sprečava nju da sama sklopi brak, ukoliko se njegova valjanost oslanja na očev pristanak.³⁰ Prema el-Huiju, moguće

26 Hurr el-'Amili, 7, str. 365, hadis br. 6; šejh et-Tusi, *el-Istibsar fi ma ihtelefa el-ahbar* (Teheran: Dar el-kutub el-islamijja, 1968), 3, str. 234, hadis br. 6. Predaje sličnog značenja potražiti i u Kulejni, *Furu' el-Kafi*, 7, str. 391, hadis br. 1. kao i Saduk, *Men la jahduruhu*, str. 259, hadis br. 4397.

27 Šejh et-Tusi, *el-Istibsar*, 3, str. 236, hadis br. 6. i el-'Amili, 7, str. 365, hadis br. 4.

28 El-Hui, *Mebani*, str. 257.

29 Kako sam spomenuo, el-Hui ni u kom slučaju nije prvi zauzeo ovakvo stajalište, zasnovano na mirenju oprečnih predaja. Međutim, on, u svojstvu *mudžtehida*, mora još jednom pregledati sve ove predaje, kako bi opisao kako je došao do zaključka o zajedničkoj odluci, također poznatoj po nazivu *tešrik bejnehuma*.

30 Ako se ocijeni da je njen potencijalni muž podesan i da je etičan (*kafu'*), onda očev *izun* nije bezuvjetno potreban. Pitanju „podesnosti“, prikladnosti, vratit će se u završnom dijelu ovog rada.

je usklađivati, združivati predaje i oslanjati se samo na one koje on, po svojoj egzegetskoj procjeni, smatra i *sahih* i *sarih* predaja-ma. Nadalje, prema el-Huiju, stav o zajedničkoj odluci podudara se s kur'anskim i sunetskim stavom, a suprotstavlja vladajućem stavu sunija (*el-'amma*). Zato, uz ove pomoćne faktore, on miri predaje i usvaja stav o zajedničkom odlučivanju.³¹

Imajući na umu nijansirane tehničke pojedinosti, prema stava o zajedničkom odlučivanju brak se, suštinski, smatra porodičnom stvari koja zahtijeva uzajamno poštovanje oca, djeda i kćeri/ unuke.³² U skladu s patrijarhalnim normama, majka i braća nemaju zakonsko pravo odlučivanja o ovom pitanju. Dalje, el-Huijev središnji stav potvrđuje prevladavajuće mišljenje imamijskih pravnika, i ahbarija i usulija, a među njima el-Hurra el-'Amilija (u. 1120. god. po H.), Jusufa el-Bahranija (u. 1186. god. po H.), Sejjida Muhsina Hakima, Muhammeda Alija Arakija i Sejjida Sistanija – el-Huijevog nasljednika i najistaknutijeg autoriteta u Nedžefu.³³

31 El-Hui, *Mebani*, 258. Za el-Huija, sunnet čine autentični hadisi Četrnaesterice nepogrešivih. Također, moram naglasiti da, kad je riječ o el-Huiju, Kur'an podupire njegovo gledište samo u vrlo uopćenom smislu, utoliko što nema prigovora za poziciju *tešrika*. Zbog toga on ne naglašava ili vrlo malo naglašava kur'anske dokaze za ovaj svoj propis.

32 Vratit će se užoj porodici i društvenoj stvarnosti kada budem diskutirao o funkciji instrumenata *kefa'* i *el-'azl*. U el-Huijevom djelu, pod nazivom „otac“ podrazumi-jeva se i biološki otac i djed po ocu (*el-ab ve el-džedd*). S obzirom na to, hadisi mogu izgledati ambivalentni prema problemu, a većina pravnika, u slučaju konflikta, problem rješava tako što ocu daje prioritet. Naprimjer, nakon mnogo rasprave, čuveni irački pravni naučnik Kašif el-Gita ostavio je vrata za *istiklal el-bint* otvore-nim, pod uvjetom da ona ne osramoti (*hatak*) svog staratelja. Vidjeti Dž'afer Sub-hani, *Nizam en-nikah* (Kom: Imam al-Sadiq Foundation, 1995), str. 192.

33 Gledište o zajedničkoj odluci, bilo je poznato među učenjacima od 10. stoljeća islama nadalje. U jednom od najstarijih komentara djela *Šera'i' el-islam* Mu-hakkika el-Hillija, a u dijelu o braku i starateljstvu, autor zaključuje sljedeće: „(...) *el-džema'* bejne izniha ve izn *el-eb tarik el-ihtijat* (...)“, 'spajanje njenog i očevog pristanka neka je vrsta predostrožnosti, a Bog zna najbolje (...). Vidjeti Muham-med b. Ali el-'Amili, *Nihaje el-meram fi šerh muhtesar Šera'i' el-islam*, vol. 1 (Kom: Džemi'at el-muderrisin, 1992); Sejjid Muhsin et-Tabataba'i el-Hakim, *Mutamasic el-'urve el-vuska'* (Kom: Menşurat mektebat ajetullah el-'uzma el-Mar'aši en-Nedžafi, 1983), 14, str. 445-448; en-Nedžefi, *Dževahir el-kelam*, 29, str. 183-184 i es-Sistani, Sayyid Ali al-Husayni, *Islamic Laws* (Stanmore: The World Fed-e-ration of K.S.I. Muslim Communities, 1994), str. 439. Sejjida Sistanija smatraju najpopularnijim uzorom za oponašanje u Iraku, ako ne i u cijelom šijskom svije-tu, po tome što vodi najveći broj sljedbenika, oponašatelja (*mukallidun*).

Treba napomenuti da je el-Huijev konačni propis, slično Sistanijevom, bio da zrela djevica zdravog uma mora tražiti očevo odobrenje da se uda, u skladu s obaveznom predostrožnošću (*ihtijat vudžuben*). Valjanost bračnog ugovora zasniva se i na očevom i na kćerkinom pristanku.³⁴ *Obavezna predostrožnost* znači da, zbog toga što nema apsolutne sigurnosti i zbog postojanja podjele (*ihtilaf*), el-Hui ipak pristanak (*izn*) smatra obaveznim; međutim, u ovom slučaju, njegovim sljedbenicima dozvoljeno je da se osalone na nekog drugog *mudžtehida*, ako tako žele.³⁵

Naposljeku, za *tešrik* su relevantne okolnosti sklapanja braka između Alija i Fatime, koje šejh et-Tusi zanimljivo prikazuje u svom djelu *Kitab el-'Amali*. Navodno, nakon što je Ali zatražio Fatiminu ruku, Poslanik je rekao Aliju da su i drugi tražili njenu ruku, ali da je on svaki put na njenom licu video izraz nezadovoljstva (*re'ju el-keraha fi vedžhiha*). Uprkos tome, Poslanik joj je objasnio vjersku vrijednost i božansku potvrdu Alijeve ponude. Zatim je, primjetivši da nema nezadovoljstva (na njenom licu), rekao: „Bog je Najveći, njena šutnja znači njen pristanak.“³⁶ U ovoj predaji iznose se dva značajna činioца: (1) Poslanik je tražio pristanak od kćerke i time postavio

34 El-Hui, *Mebani*, str. 270. Također, vidjeti Sejjid Muhsin Hakim, *Minhadž es-salihin*, es-Sadr, Sejjid Muhammed Bakir (uredio i sabrao) (Bejrut: Dar et-te'aruf, 1980), str. 276.

35 Diskusija koja se razvila oko razvoja i upotrebe propisa *ihtijat vudžuben* u imamijskoj jurisprudenciji spada izvan djelokruga ovog rada. On je restriktivan, ali ne i apsolutan, zato što sljedbeniku (*mukallid*) dozvoljava da se referira na nekog drugog pravnika, pod uvjetom da taj pravnik ima jasnu fetvu. Osim Sejjida Muhammeda Husejna Fadlullaha i Sejjida er-Ruhanija, većina pravnika donosi istu odluku kao el-Hui. Primjer upotrebe obavezne predostrožnosti može se vidjeti u el-Huijevom insistiranju da pokrivanje hidžabom znači i pokrivanje lica. On smatra da je ovo obavezna predostrožnost, ali dozvoljava svojim sljedbenicima da se pozivaju na „sljedećeg najučenijeg pravnika“ koji ima alternativno mišljenje.

36 Šejh Tusi, *Kitab el-'Amali* (Teheran: Dar el-kutub el-islamija, 2001), str. 71-72, medžlis 2, hadis br. 13. Postoji još jedna zanimljiva predaja, iako bez lanca prenosilaca, u kojoj je Fatima prigovorila i udaji za Alija, nakon čega joj je Poslanik objasnio Alijevu duhovnu vrijednost na ovom i budućem svijetu, na što mu je skrenuta pažnja tokom *Uzdignuća*, zbog čega se niti jedan drugi čovjek ne smatra prikladnim (*kafū*) za nju. Ona je, potom, prihvatile ponudu. Vidjeti Ali b. Ibrahim el-Kummi, *Tefsir el-Kummi* (Kom: Dar el-kitab, 1984), 2, str. 336-337.

presedan muslimanima i (2) naglašavajući Alijeve duhovne attribute, on je ustvrdio da niko drugi nije prikladan (*kefū'*) partner za nju. Dakle, ova predaja opisuje značaj prikladnosti partnera (*kefa'a*) i njegovih u vjeri utemeljenih karakteristika.³⁷ Nadalje, ako se ovaj događaj iščitava kroz razvoj ideje Poslanikovog autoriteta (*velaja*) u ovom primjeru, Poslanik je imao dvojni autoritet nad svojom kćeri, i kao otac i kao poslanik. Međutim, bez ozbira na to, on je, navodno, ipak tražio njen pristanak.³⁸

Predaje od četvrtog do šestog primjera primarno su izvori *ihtilafa* i mjesta pravnice rasprave. Cilj rasprave ovdje je da se pokaže da su, u svom pristupu ovim predajama, pravnici imali svijest o tome da se o njihovoj dokaznoj vrijednosti i vjerodostojnosti i u prošlosti vodila debata. Imajući to na umu, i el-Hui i er-Ruhani izvode svoju procjenu datog materijala. Kako će se pokazati, na ovom mjestu se *idžtihad* učenika (er-Ruhanija) i učitelja (el-Huija) odvajaju.³⁹ Dva su razloga za to: s obzirom na ova dva hadisa, *tešrik* ne bi bio održiv, a bez njih gledišta *istiklal el-bint* ne bi bilo.

Smatra se da četvrta predaja ima potpuni lanac prenosilaca, pa je time po standardima znanosti o prenosiocima vjerodostojna (*sahih*). Međutim, el-Hui i er-Ruhani ne slažu se o njenoj dokaznoj vrijednosti (*hudždžija*). Drugim riječima, problematičan je sadržaj (*metn*) hadisa, a ne *sened*, čime se u procesu dokazne jurisprudencije naglašava važnost i sadržaja i lanca prenošenja.

37 I Muhammed b. Hassan Nedžafi i Sejjid Muhsin Hakim, koji pri povijedaju ovaj događaj, istom predajom podupiru tezu o zajedničkom odlučivanju, čime joj daju pravnu vrijednost. Međutim, nijedan ne spominje da je Fatima iskazivala nezadovoljstvo ranijim bračnim ponudama. Vidjeti Muhsin Hakim, 14, str. 446 i Muhammed b. Hassan en-Nedžafi, 29, str. 183.

38 „Poslanik je preči vjernicima od njih samih (...).“ Vidjeti Kur'an, 33:6. O glavnoj struci imamijske egzeze ovog ajeta, vidjeti Ebu el-Fadl el-Hassan et-Tabresi, *Medžma' el-bejan fi tefsir el-Kur'an* (Teheran: Nasr Khusraw Publication, 1993), 8, str. 530.

39 Sejjid Muhammad Sadik er-Ruhani je bio jedan od najpoznatijih učenika Sejjida Ebul Kasima el-Huija. Ovo je vrlo zanimljiva tvrdnja u savremenim imamijskim krugovima. O Ruhanijevoj biografiji, pogledati <http://www.imamrohani.com/arabic/sira/01.htm>, pregledano 1. maja 2010.

U analizi njegovog sadržaja uočavaju se dva problematična mesta: prvo, pravnici nisu sigurni u implicitno značenje (*murad*) izraza *melekat nefseha i la mevla 'alejha*.⁴⁰ Slični problemi u vezi s dokaznim vrijednostima (*hudždžija*) javljaju se u analizi predaje o ženama vlasnicama (*malika*), to jest hadisima koji dozvoljavaju ženama koje vode svoje poslove da se udaju bez dopuštenja svog *velijja*.⁴¹ U skladu s tim, el-Hui propituje pravne vrijednosti ove predaje, tvrdnjom da se *malika*, kako se kaže u ovoj predaji, može smatrati *el-džarijom*, (slobodnom ili ropkinjom) djevicom ili onom koja to nije, zbog čega primjena hadisa ostaje nerazjašnjena. Slično, on nije siguran šta se podrazumijeva pod *la mevla 'alejha*: znači li to da ona nema oca ili, zapravo, da nema staratelja uopće?

Stoga, uzimajući u ozbir raznovrsna moguća značenja ovog hadisa, on ga smatra *sahih* hadisom, ali *gajri sarih* (nejasnim), i *mutlakom* (koji ima opće i neograničeno značenje).⁴² Glavni razlog što el-Hui odbacuje dokaznu vrijednost (*hudždžija*) ovih predaja jeste što su predaje sa principima *istiklal el-eb* i *tešrik*, po njegovom mišljenju, i *sarih* i *sahih* - brojne, za razliku od predaja u kojima se govori o *malikama*, koje su malobrojne i kojima nedostaje jezička jasnoća. Slično, al-Ruhani prihvata da je ova predaja otvorena za pitanja koja postavlja el-Hui, ali, unatoč tome, ustrajava na mogućnosti da ju se tumači kao da se odnosi na djeVICU (koja vodi vlastite poslove) i, drugo, da *la mevla 'alejha* može obuhvatati i njenog oca, čime se *mevla* koristi generički.

Ali, ostaje pitanje: Kako da tumačimo *maleket nefseha*? Drugim riječima, da li njeno pravo da sklopi bračni ugovor bez starateljevog (očevog ili djedovog) pristanka ima pravnu snagu samo u slučaju

40 Skoro svako djelo iz dokazne jurisprudencije citira ovo kao središnji distraktivni faktor u dokaznom procesu za ovu predaju (*hudždžija*). Vidjeti Hui, *Mebani*, 2, str. 259. Ostale diskusije pogledati u Muhammad Ali el-Araki, *Kitab en-nikah* (Kom: Nur Nagar, 1998), str. 46-47. Jezgroviti pregled pogledati u Bakir Irvani, *el-Fikh el-istidlal* (Bejrut: Dar el-amira, 2008), 2, str. 299-303.

41 *Malika* se može prevesti kao „opunomoćena“ ili „žena koja upravlja sobom“ (bez tuđe pomoći).

42 Rasprave o pravnoj upotrebi termina *mutlak* vidjeti u Mahmud Abd er-Rahman, *Mu'džem el-mustalahat ve el-alfaz el-fikhijje* (Kairo: Dar el-fadlijje, n.d.), 3, str. 308.

kada nema svog *velijja*? Ili, obratno, da li zadržava pravo sklapanja bračnog ugovora čak i u prisustvu svog staratelja, pa nije obavezna tražiti pristanak kojim bi osigurala valjanost braka (*sihha*)?⁴³ Po er-Ruhanijevom mišljenju, odgovor je potonji, budući da se poziva na petu predaju, u težnji da dalje rasvijetli spornu poželjnost (*murad*) ideje *melikijke el-emr*.⁴⁴ U predaji koju prenosi Zurara (petu predaja) govori se o ženi koja upravlja vlastitim poslovima, koja se bavi trgovinom, koja je slobodna žena (*hurra*) i koja je finansijski neovisna. Tri spomenute funkcije služe da razjasne spornu ideju ženskog posjeda (*malikije*).

Dalje, ova predaja je od vrhunske važnosti ne samo za određivanje slobodne volje djevice u konkretnom smislu nego i stoga što joj dozvoljava da iskaže svoju neovisnost učešćem u spomenutim aktivnostima (tj. kupovini, prodaji, svjedočenju), što čini *malikije el-'amr*. Zato, po mišljenju učenjaka kakav je er-Ruhani, ova predaja funkcionira kao *tahsis* (specifikacija) prethodnog *habera*. Drugim riječima, on ima potencijal da dalje razjasni i definira sporni *murad*, iako neovisna žena iz ove predaje može biti jednaka djevici i onoj koja to nije. Bez obzira na to, on objašnjava funkciju *melikije*.

Osim što se ova predaja ocjenjuje kao *gajri sarih*, el-Hui lanac prenosilaca smatra slabim (*da'if*).⁴⁵ U djelu *Mebani el-'urve*, on odbacuje ovaj hadis iz dvaju razloga: (1) tvrdi da mu nije jasno kojim ga lancem et-Tusi prenosi od Alija b. Isma'ila, iako je vjerovatno koristio isti *sened* kao Saduk i (2) vjerodostojnjost prenosioca o kojem je riječ, Alija b. Isma'ila, nije potvrđena.⁴⁶

43 Za one koji pristaju na ovaj sistem, značaj ovog pitanja je ogroman, zato što ukoliko se djevojka uđa uprkos prigorovima svog staratelja i ukoliko brak bude konzumiran, to može, prema nekim tumačenjima, biti čin bluda.

44 Sejjid er-Ruhani ovu predaju opisuje kao *tefsir malikije el-'amr* (komentar onoga što se smatra pravom rješavanja vlastitih životnih pitanja). O njenoj egzegetskoj funkciji naširoko su raspravljali učenjaci i u prošlosti i danas. Vidjeti Jusuf el-Bahrani, *Hada'ik en-nadira fi akham el-'itra et-tahira* (Kom: Džami'et el-muderrisin, 1984), 23, str. 222-223.

45 Nisam naišao na kritike ovog lanca prenošenja prije el-Huija.

46 El-Hui, *Mebani*, str. 260. El-Hui razmatra prenosioca koji se nalaze u lancu između et-Tusija i Alija b. Isma'ila. Ovaj lanac, koji se često uopće ne navodi, podrazumijeva se pod terminom *bi isnadihi* kada se utvrđuje na početku lanca.

Zato što nema verifikacije (*'adem tevsik'*), znači da se ne zna da li je on među glavnim izvorima ili šejhovima (*mešajih*) popisanim u hadiskim knjigama čija je vjerodostojnost utvrđena, uprkos činjenici da ga opisuju kao jednog od najranijih imamijskih teologa iz sredine 2. stoljeća po Hidžri.⁴⁷ Primjeri poput ovog pokazuju kako el-Hui primjenjuje postupak *ridžal* analize hadisa i hermeneutiku kao način odbacivanja *seneda* neke predaje koji inače većina njegovih prethodnika i savremenika prihvata kao autentičan.⁴⁸

Šesta predaja je više *sarih* od svih predaja koje su *mu'arid*, budući da ona jasno razgraničava da se djevica može udati za koga želi, pod uvjetom da je zadovoljna (*radije*) odabranikom. Međutim, uprkos svojoj jasnosti, niz prenošenja ove predaje imamijski pravni učenjaci (*fukaha'*) pomno analiziraju.⁴⁹ Nekoliko el-Huijevih

47 Prenosioca (*ravija*) o kojem je riječ uglavnom opisuju kao jednog od prvih teologa (*mutekillim*) među imamijama. En-Nedžaši ga opisuje riječima: *min ash-abina kellemi min el-Huzejl ve en-Nizam*. Između ostalog, izgleda da je napisao i jednu raspravu o braku. Vidjeti Ahmed b. Ali en-Nedžaši, *Ridžal en-Nedžaši* (Bejrut: Dar el-adva', 1988), 2, str. 72. El-Hui potvrđuje mnogo od onog što se nalazi kod en-Nedžašija, međutim, ne spominje da ovaj, u svojoj zbirci *Ridžal*, nije dao potvrdu vjerodostojnosti. Vidjeti Sejjid Ebu el-Kasim el-Hui, *Mu'džem ridžal el-hadis* (Kom: Merkez el-eser eš-ši'a, 1990), 11, str. 275-276.

48 Liyakat Takim daje jednu dubinsku analizu el-Huijeve metode opće i posebne verifikacije hadiskih prenosilaca. Opća verifikacija (*et-tevsikat el-'amma*) podrazumijeva utvrđivanje vjerodostojnosti cijelog lanca na osnovu utvrđene pouzdanosti (*sika*) skupljača teksta. Naprimjer, el-Hui smatra da bi, budući da je Ibn Kulavejh, autor djela *Kamil ez-zijaret*, pouzdan, to podrazumijevalo da se svi lanci prenošenja u kojima je on posljednji prenosilac moraju smatrati autentičnim. U jednoj verifikaciji ove vrste, suštinski se smatra da je cijeli tekst *sahih*. S druge strane, *et-tevsikat el-hassa* podrazumijeva da se samo Ibn Kulavejhovi glavni izvori informacija (*mešajih*: oni učitelji koji su prenosi direktno njemu) trebaju smatrati autentičnim i pouzdanim, čime se ostali dio lanca prenošenja ostavljaju otvorenim za kritiku. Vidjeti Takim, Liyakat, „The Origins and Evaluation of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical Literature“, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 24:4 (2007), str. 35-37.

49 Er-Ruhani ističe da posljednja fraza, *bi gajri izn ebiha*, kako je zabilježena u rukopisima i odštampana u izdanjima et-Tusijevih djela *Tehzib* i *Istibsar*, također ima varijantu *bi gajri izn velijjiha*. Ova se alternativa može naći i u el-Huijevom *Mebaniju*, kao i u djelu Šehida es-Sanija *Mesalik el-ifham*. Ovo je vjerovatno greška u pisanju. Vidjeti er-Ruhani, dostupno na: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.htm#fehrest18>; Hui, *Mebani*, str. 260 i el-'Amili, *Zejnuddin b. Ahmed b. Ali, Mesalik el-ifham ila tenkih šera'i el-islam* (Kom: Mu'assese el-me-arif el-islamijje, 1992), 7, str. 125. Također, glagol *radija* (*r - d - a*) ima suprotno značenje u odnosu na *es-sahat* (nezadovoljstvo) i podrazumijeva pristanak ili zadovoljstvo. Vidjeti Lane, *Arabic-English Lexicon*, 1, str. 1099.

savremenika smatraju da za glavnog prenosioca, Sa'dana b. Muslima nije utvrđena vjerodostojnost i da je on nepoznat (*medžhul*), te da se, zbog toga, ova predaja općenito smatra slabom (*da'if*).⁵⁰ Iako svjestan ovoga, el-Hui ipak kaže da njegov razlog za odbacivanje ovog *habera* nije Sa'dan. Zapravo, el-Hui mu daje vjerodostojnost primjenom opće verifikacije (*tevsikat el-'amma*), zato što je Sa'dan naveden u *senedima* koje koristi Ali b. Ibrahim el-Kummi (u. 310. god. po H.) u svom tefsiru i Dža'fer b. Muhammed b. Kulavejh (u. 369. god. po H.) u svom djelu *Kamil ez-zijarat*.⁵¹ Uglavnom, treba napomenuti da je el-Hui, pred kraj svog života, promijenio ovo svoje gledište, jer je tada verificirao samo autoritet Ibn Kulavejha i Alija b. Ibrahima el-Kummija.⁵²

Međutim, osim što tvrdi da Sa'dan nije vjerodostojan, Hui odbacuje i predaju tvrdnjom da Sa'dan nikada nije prenio nijednu predaju Abbasu b. Ma'rufu, drugom prenosiocu u lancu ovog hadisa. U ovome se er-Ruhani energično suprotstavlja svojim kolegama tvrdeći da optužba da Sa'dan nije verificiran (*'adam et-tevsik*) nema osnova i da je preostali dio lanca uredan.⁵³ Osim toga, biografska djela tvrde da je Abbas b. Ma'ruf bio drug osmog imama (Alija b. Musaa er-Ridaa), čime se ostavlja otvorenim mogućnost da je Abbas b. Ma'ruf hadis čuo od Sa'dana u periodu sedmog imama. Ova predaja služi kao osovina oko koje se okreće gledište o neovisnom odlučivanju kćeri (*istiklal el-bint*), zbog čega je jedina jasno formulirana i „autentična“ predaja svoje

50 Vidjeti, Araki, *Kitab en-nikah*, str. 46.

51 Za Ibn Kulavejha se kaže da je bio jedan od učitelja šejha el-Mufida, a Ali b. Ibrahim el-Kummi jedan od el-Kulejnijevih glavnih učitelja hadisa. Vidjeti Muhammed b. Sulejman et-Tanakabuni, *Kisas el-ulema* (Bejrut: Dar el-mahadža el-bejda', 1992), str. 453-455. U uvodu u *Tefsir el-Kummi* navode se neke važne biografske informacije. Vidjeti el-Kummi, *Tefsir el-Kummi*, str. 5-6.

52 Vidjeti, Takim, *Tefsir el-Kummi*, str. 43. Očigledno je el-Hui shvatio da, kada izvodi masovnu verifikaciju prenosilaca, tako verificira i druge inače nepoznate i nepouzdane prenosioce. Zato je promijenio svoje gledište s opće (*tevsikat el-'amma*) na posebnu verifikaciju (*tevsikat el-hassa*). O el-Huijevom stajalištu o utvrđivanju vjerodostojnosti u djelu *Tefsir el-Kummi*, vidjeti Muslim ed-Devari, *Usul 'ilm er-ridžal* (Kom: Mu'asssat el-muhibin, 2005), 1, str. 273-275.

53 Biografski tekstovi navode da je Abbas b. Ma'ruf bio pouzdan (*sika*) drug osmog imama, Alija b. Musaa er-Ridaa. Vidjeti Nedžaši, *Ridžal*, 5, str. 120.

vrste.⁵⁴ Stoga, on je od neupitne važnosti za er-Ruhanija, da verificira i njegov tekst i lanac prenošenja, te da mu, tako, dâ određeni stepen dokazne vrijednosti (*hudždžija*).

Ocjena spomenutih hadiskih predaja otkriva nijanse i izvedbeni karakter tumačenja, analize hadisa (*dirajet el-hadis*). Drugim riječima, analiza hadisa i njegova upotreba kao sredstva za izvođenje propisa iz određenih izvora (*istinbat*) uveliko ovisi o individualnim hermeneutičkim i racionalnim pretpostavkama *mudžtehida*. Osim toga, čin *istinbat el-ahkam* jeste izvođenje brižljivog i razumnog *idžtihada* u kojem *mudžtehid* koristi neophodne hermeneutičke alate da utvrdi valjanost svojih konačnih zaključaka. Ova validacija posebno je važna er-Ruhaniju, budući da se njegova egzegeza ovog hadisa i konačni zaključci o njemu ne slažu s vladajućim mišljenjem njegovih kolega.

Naposljeku, složene i oprečne metode hadiske analize odraz su vrlo naprednog diskursa, uz slične, ali ne u potpunosti paralelne hermeneutičke probleme u prijemodernoj pravnoj tradiciji, što se odrazilo u djelima es-Sejjida el-Murtaze (u. 436. god. po H.), Muhammaka (u. 672. god. po H.), Allame el-Hillijs (u. 648. god. po H.) i Šehida es-Sanija (u. 966. god. po H.). Primjer mimoilaženja može se vidjeti u pristupu nekoj hadiskoj predaji. Dok su se raniji učenjaci, kao što su et-Tusi i el-Murtaza, bavili pitanjem autentičnosti, savremena hadiska analiza (*dirajet el-hadis*) postavlja veći broj pitanja, kako o sadržaju, tako i o prenosiocima ovih predaja. Drugim riječima, što se hadiska nauka više razvijala, kritika i analiza su postojale oštije i preciznije.⁵⁵ U tom smislu, pokazali smo da su ovaj razvoj

54 Koristim termin „autentičan“ u relativnom smislu, budući da je autentičnost (vjerodstojnost) interpretativna i koristi se u kontekstu imamijsko-usulijskih hadiskih studija.

55 Može se postaviti nekoliko hipoteza o ovom povećanju složenosti i intenziviranju kritike: (1) potrebe, nastale u savremenim uvjetima i društvu, traže sve novija i praktičnija rješenja za takva društvena i porodična pitanja kao što je sklapanje braka i (2) napredak u ovom području djelomično je razvojnog karaktera, utoliko što su imamijski učenjaci, čiji se broj povećavao, pokušavali da nadograđuju opsežne pravne komentare iz prošlosti i da se ne zadovoljavaju njihovom pukom reprodukcijom, bili oni iz područja hadiskih nauka, lingvistike, historije ili prava. Njihova se mišljenja nisu morala razlikovati od onih iz prošlosti, međutim obrazloženja koja oni daju uz svoje odluke, tj. propise često su mnogo sadržajnija i preciznija. Ovo posebno važi za bračno pravo, koje i dalje predstavlja stjecište konkurenčkih društvenih, pravnih i kulturnih interesa muslimanske zajednice.

podsticali pravnici poput el-Huija, kako bi primijenili kreativnu hermeneutiku potvrđivanja autentičnosti (*tevsik*) i odbacivanja autentičnosti određenih prenosilaca u odnosu na druge. Drugi primjer je što savremeni imamijski pravnici diskutiraju o hermeneutiči koja se odnosi na pravnu preferencu i spajanje predaja, rješavajući tako unutarimamijska neslaganja (*ihtilaf*) o ovom pravnom pitanju, dok srednjovjekovni imamijski pravnici, kao što je Allama el-Hilli, ne razmatraju ista pitanja, iako se pokušavaju izboriti s neslaganjem (*ihtilaf*) oko gledišta da li djevojka spolno zrela, zdravog uma (*el-bikr el-baliga er-rašida*) može sama odlučiti o udaji.⁵⁶

PRAVNIČKA PREFERENCA (ET-TERDŽIH) I SUPROTSTAVLJANJE SUNIJAMA (MUHALEFA LI EL- 'AMME)

Pravnička preferenca je proces odabira jedne ili grupe predaja sa sličnim ili identičnim sadržajem i davanje prednosti toj predaji ili grupi predaja nad svim drugim.⁵⁷ Za razliku od Sejjida el-Huija i većine drugih, er-Ruhani, nakon što je uvidio da je nemoguće pomiriti ('*adam imkan el-džem*') predaje s gledištem koje daje prednost ocu (*istiklal el-eb*) s predajama gdje se daje pravo štićenici (*istiklal el-bint*), odlučio je prednost dati hadisima *istiklal el-bint* nad svim drugim.⁵⁸ Zato u ovom slučaju treba

56 Vidjeti el-Hassan b. Mutahar el-Hilli, *Muhtelef eš-ši'a fi ahkam eš-šer'iye* (Kom: Džema'a el-muderrisin, 1999), 7, str. 114-115. Ovdje se misli da srednjovjekovni pravnici, kao što je el-Hilli, nisu vodili iste rasprave o pravnoj preferenciji ili usklađivanju predaja u kontekstu ovog pitanja (*mes'ela*).

57 Neki pravnici ovo označavaju kao *et-tahjir*, što podrazumijeva čin izbora jednog stajališta nad svih drugim, kada se jedna predaja sučeli s oprečnom predajom.

58 Jedini savremeni istaknuti rad o jurisprudencijski dokaznog postupka, osim ovog er-Ruhanijevog, a koji podržava neovisnost djevojke, jeste rad Dževada Mugnijje. Vidjeti: Dževad Mugnijje, *Fikh imam es-Sadik*, 5, str. 231-232.

imati na umu tri važna faktora; u idealnom slučaju, preferenca mora biti u skladu s Kur'anom i sunnetom i suprotstavljena sunijskoj.⁵⁹ Da bi utvrdio preferencu (*terdžih*), er-Ruhani koristi, osim Kur'ana, dva hermeneutička sredstva: vladajući ili najpoznatiji pravni sud (*eš-šuhra el-fetva'ija*) i princip vladanja sobom (*ka'ide tasallut en-nas 'ala enfusihim*).⁶⁰ Kako ćemo pokazati, ni jedan princip nije uobičajen među utvrđenim kriterijima za prevgu jedne predaje nad drugom (*muradžihat*).⁶¹

Kad je riječ o prevladavajućem pravnom суду (*šuhra*), er-Ruhani tvrdi da je to *istiklal el-bint*, tj. da psihički zreloj djevojci ne treba dopuštenje njenog staratelja (*velijj*) da se uda. On citira i tvrdnju Sejjida el-Murtaze da postoji konsenzus (*idžma'*) u ovoj stvari. Stoga, kada primjenjuje prevladavajući sud (*šuhra*), on pravnim mišljenjima iz prošlosti daje značajnu dokaznu vrijednost (*hudždžija*) i to čini kao dio svog *idžtihada*.⁶² Iako je neko opsežnije istraživanje mišljenja el-Murtaze i njegovih imamijskih kolega izvan djelokruga ove studije, er-Ruhani ne pretjeruje kada tvrdi da je stav *istiklal el-bint* dominirao među glavnim misliocima kao što su bili el-Murtaza

59 Vidjeti: Taki el-Hakim, *Usul el-'amma*, str. 354-356 i Muhammad Ishak el-Fejad, *Muhadarat usul el-fikh: Takriren li abhas ajatullah Hui* (Kom: Mu'assesa ihja eser el-imam el-Hui, 2002), 3, str. 221-223. Sunnet može podrazumijevati bilo koje uvjerenje ili stav koji potvrđuje ili prakticira neki od Nepogrešivih te praksu prihvaćenu među šijskim vjerskim učenjacima, iako se oni ne moraju slagati oko tog pitanja. Imamijski pravnici ova tri elementa pravničke preference izvode iz sljedećeg hadisa: „Kad nađete na dvije oprečne predaje, uporedite ih s Kur'anom. Uzmite kao valjanu onu koja se slaže s Božijom knjigom, a odbacite onu koja joj protivrječi. Ako ne nađete (odgovor) u Božijoj knjizi, onda ih (dvije predaje) uporedite s predajama onih koji nisu šiije ('amma). Odbacite onu koja se slaže s njihovim predajama i iskazima, a uzmite onu koja je suprotna njihovim predajama.“ Vidjeti: el-Hurr el-'Amili, *Vesa'il eš-ši'a*, 10 tomova (Kom: Zu el-kurba, 2007), 27, str. 118. Također vidjeti Saduk, *Men la jahduruhu*, 2, str. 171.

60 Dalje u tekstu će se osvrnuti na razilaženja o izvođenju dolaza iz Kur'ana u vezi s ovom temom.

61 Ovakvu definiciju daje Liyakat Takim. Vidjeti Takim, „Shortened Prayers“, str. 406.

62 Cijeli proces poređenja predaja i pravničkih preferenci (*et-te'adul ve et-terdžih*) osmišljen je da se proizvede dokazna vrijednost (*tahsil el-hudždže*) za određeni pravni propis, u slučaju kada dokazi iz različitih predaja protivrječe jedan drugome ('inde et-te'arud bejne el-edille). Vidjeti, Muzaffer Muhammed Rida, *Usul el-fikh* (Bejrut: Mu'assese el-'alemi, 1970.), str. 181.

i Allama el-Hilli.⁶³ Kad se ovako kaže, vrši se veliki pritisak da se taj stav okarakterizira kao prevladavajuće gledište i ranih učenjaka (*kudama*) i potonjih generacija učenjaka (*mute'ehhirun*).⁶⁴ Drugim riječima, nakon pomne procjene imamijske pravne tradicije od es-Saduka nadalje, teško je tvrditi da je ovo gledište bilo najraširenoje.⁶⁵ Osim toga, kako ćemo razumjeti tvrdnju es-Sejjida el-Murtaze da imamijski pravnici imaju grupni konsenzus (*idžma' et-ta'ifa*) oko stava neovisnosti kćerke (*istiklal el-bikr*)?

Možda el-Murtaza koristi termin *idžma'* da označi kolektivno mišljenje – svoje i svog kruga učenjaka. Međutim, čak i u ovom slučaju ne može se sa sigurnošću znati da li bi čak i njegov cijenjeni učitelj šejh el-Mufid (u. 413. god. po H.) i njegov najstariji učenik, šejh et-Tusi (u. 459. god. po H.) bili u tom krugu, budući da se pretpostavlja da su obojica bili za stav *istiklal el-eb*. Dalje, i kaže se da su

63 Mugnijija često koristi instrument prevladavajućeg suda (*šuhra*) kao sredstvo pravničke preference (*terdžih*). Vidjeti Mugnijija, *Fikh el-imam Dža'fer es-Sadik*, 5, str. 232. Za el-Murtazu, djevojčina slobodna volja ovisi o tome da li je u stanju voditi vlastite poslove (*temelleke emreha*), da li je zdravog uma i potpuna (*kemale*). Pretpostavio bih da ovo podrazumijeva fizičku i psihičku zrelost. Vidjeti Ali b. el-Husejn el-Murtaza, *el-Intsar* (Nedžef: Mektebat el-hajdarija, 1971), str. 120.

64 Među ranijim učenjacima (*kudama*) bili bi šejh es-Saduk, et-Tusi i el-Murtaza, između ostalih. Kasnije generacije učenjaka (*mute'ehhirun*) obuhvatale bi Šehida el-Evvela, Sanija, el-Hurra el-'Amilija, Jusuфа el-Bahranija, Muhammeda b. Hassana en-Nedžefija (u. 1266. god. po H.). Za sažetak različitih pravnih mišljenja, vidjeti el-Hassan b. Mutahar el-Hilli, *Muhtelef eš-ši'a fi ahkam eš-šer'i'a* (Kom: Džema'a el-muderrisin, 1999) i Dža'fer Subhani, *Nizam en-nikah*, str. 173-175. Za sažetak i ranih i kasnijih mišljenja, uz opsežnu analizu različitih gledišta i historijskih putanja ovog pitanja (*mes'ela*), vidjeti šejh Murtaza el-Ensari, *Kitab en-nikah* (Kom: el-Mu'temer el-'alemi li tahlid zikra' šejh el-'Azm, 1995), str. 108-128.

65 Naprimjer, Dževad Mugnijija ide i dalje i tvrdi sljedeće: većina imamija smatra da fizički zrela i mentalno zdrava žena, na osnovu svoje fizičke zrelosti (*bulug*) i mentalnog zdрављa (*rušd*) posjeduje slobodnu volju (*tamallak*) u svim aspektima ponašanja (i djelovanja) u pogledu (pridržavanja i ispunjavanja) ugovora i inače. Ovo (neovisnost, sloboda) se proteže i na pitanje braka, bez obzira na to da li je djevica ili nije. Stoga, ona može sklopiti (bračni) ugovor sama (*te'kud li nefsiha*) ili za nekog drugog (*ligajriha*) direktno ili preko posrednika, te može odgovarati (*idžab*) na bračne ponude i prihvati ih (*kubul*) (a da se ne mora obraćati za to staratelju). Ovo je jednako dopušteno i ako ona ima oca, djeda, druge muške srodnike i ako ih nema uopće. Nadalje, nije važno da li je otac zadovoljan ili nije (njenim bračnim ugovorom). I – isto je ako je ona višeg (*rafi'a*) ili nižeg (*vedi'a*) društvenog statusa i ako se udaje za čovjeka visokog ili niskog položaja. Vidjeti Mugnijija, *el-Fikh 'ala mezahib el-hamse*, 2, str. 322.

i el-Mufid i et-Tusi preferirali poziciju *tešrika* onda kada kćer iskaže sposobnost da vodi vlastite poslove.⁶⁶ Ova zbrka proistjeće iz činjenice da je u periodu između pisanja djela *Nihaje*, *Mebsut* i *Tibjan* et-Tusi mijenjao stavove, od *istiklal el-eb* i *tešrik* do *istiklal el-bint*, iako Ibn Idris el-Hilli tvrdi da je et-Tusi povukao svoj prvi sud – *istiklal el-eb*, iskazan u djelu *Nihaje* – samo da bi dao potpunu neovisnost spolno zreloj djevojci (*bikr*), što navodi u djelu *Tibjan*, koje Ibn Idris smatra njegovim posljednjim djelom i izrazom njegovog konačnog mišljenja. Međutim, i ova je tvrdnja donekle sumnjiva.⁶⁷

U slučaju el-Mufida, nailazimo na sličnu nesigurnost, zato što, sudeći po njegovom „nečuvenom“ djelu iz jurisprudencije,

66 Vidjeti bilješku 18.

67 Ibn Idris (u. 598. god po H.) tvrdi sljedeće: „*Ve redže'a 'amma zekerehu fi nihajetih ve sa'ir kutubihu li'enna kitab et-tibjan sennefehu be'da kutubihu džemi'iha ve istihkami 'ilmihī*.“ Potom uzima glosu iz et-Tusijevog komentara kur'anskog ajeta 2:237 i kaže da nema starateljstva, osim onog datog oca ili djedu nad djevicom koja nije spolno zrela (*'ala el-bikr gair el-balig*). Vidjeti Ibn Idris el-Hilli, *es-Sera'ir el-havi li tahrir el-fetavi* (Kom: Džema'a el-muderrisin, 1990), 2, str. 563. Međutim, ovaj se odlomak može dalje detaljnije analizirati, zato što, ako se referira na *Tibjan*, vidi se da et-Tusi nastavlja ovu glosu sljedećom tvrdnjom: „(...) ve *fihil hilaf bejne el-fukaha' zekernahu fi el-Hilaf ve kavejna ma abhernahu hunake (...)*,“ što se prevodi kao (...) a u tome (pitanjem starateljstva u bračnom ugovoru) potoje neslaganja između pravnika. Mi smo raspravljali o tome u *el-Hilafu* (et-Tusijevu djelo iz komparativne jurisprudencije) i potkrijepili to o čemu smo ondje izvijestili.‘ Ova tvrdnja može se tunaćiti u značenju da se potpuno objašnjenje njegovog gledišta o sunijama može naći u djelu *el-Hilaf*. Budući da se referirao na ovu knjigu, et-Tusi jasno kaže da spolno zrela djevica zdravog uma nema ovlaštenja da sklapa bračni ugovor bez pristanka svog oca ili djeda. Vidjeti et-Tusi, *et-Tibjan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-ihja' turas el-'arabi, 1989), 2, str. 273; et-Tusi, *el-Hilaf*, str. 358. Uprkos svem ovom neskladu, Ibn Idris citira drugo et-Tusijevu mišljenje, iz djela *Mebsut*, gdje et-Tusi, nakon što spomene unutarimamsku neslaganja (*ihtilaf*), kaže: „*Iza tezvezvedže men zekernahu bigajri valin kane el-'akd sahihan (...)*,“ što se prevodi kao (...) ako se ona o kojoj govorimo (spolno zrela djevica) želi udati bez *velija* (starateljevog pristanka), ugovor će biti valjan. Vidjeti et-Tusi, *el-Mebsut fi fikh el-imamija* (Kom: Džema'a el-muderrisin, 2006), 3, str. 387. Sada, pitanje koji iskaz najbolje izražava njegovo konačno stajalište subjektivno je, barem iz tog razloga što, ako je *Tibjan* zaista njegovo posljednje djelo (što mnoge biografije potvrđuju), onda sâmi šejh daje prednost onome što je naveo u djelu *el-Hilaf*. Stoga se ono što ondje nalazimo može smatrati njegovim najautoritativnijim mišljenjem o ovom pitanju. Međutim, ovo, možda, važi samo za komparativnu jurisprudenciju, budući da je *el-Hilaf* komparativno djelo, a njegovo najpotpunije djelo je, bez sumnje, *Mebsut*. Međutim, u najboljem slučaju, svaki zaključak izведен iz ovog ili tvrdnja da prihvata najraširenije mišljenje (*šuhra*) može biti samo spekulativan.

Mukni'a, on jasno tvrdi da ne samo da kćerki ne treba očeva dozvola prije braka nego se i valjanost bračnog ugovora zasniva isključivo na njenom pristanku. Obratno, u raspravi koju mu prisuju *Ahkam en-nisa'* el-Mufid kaže da će, ako se kćerka uda bez očeve dozvole, takav brak kršiti utvrđenu praksu (*es-sunna*) ne-pogrešivih, ali će, ipak, biti valjan (*madijen*).⁶⁸ Još jednom treba reći da nema uvjerljivih tekstualnih dokaza koji ijednom od ovih mišljenja daju apsolutnu prednost nad drugim.⁶⁹

Unatoč tome, er-Ruhani sebi protivrječi na samom početku svoje diskusije, gdje tvrdi da je među ranim učenjacima

68 El-Mufid, *el-Mukni'a*, str. 510-511 i el-Mufid, *Ahkam en-nisa'* (Kom: Collection of Shaykh Mufid's Works, 1992), str. 36.

69 Razlog za takvu nesigurnost leži u činjenici da nismo sigurni da li je djelo *Ahkam en-nisa'* pisano prije ili poslije djela *Mukni'a*, posebno što en-Nedžaši, iako spominje oba ova djela, ne kaže kada su napisana. Dalje, et-Tusi u svojoj kanonskoj hadiskoj zbirici *Tehzib el-ahkam fi šerh el-Mukni'a* ne navodi ovaj alternativni el-Mufidov stav, nego samo podupire stav *istiklä'l el-eb*. Zatim, Jusuf el-Barni i Muhammed Mehdi Naraki (u. 1245. god. po H.) također su se bavili ovim naoko kontradiktornim ili varijantnim mišljenjima ranih pravnika, poput et-Tusija, el-Mufida i el-Murteze, uz upitne tvrdnje o konsenzusu (*idžma'*), pokušavajući se izboriti s njima. El-Bahrani djeleomično citira raspravu koju je napisao Zejnuddin el-'Amili (Šehid es-Sani), a u kojoj 'Amili citira 70 slučajeva u kojima et-Tusi iznosi neko pravno gledište, samo da bi protivrječio samom sebi (*muhalef eš-šejh li nefsihi*). Vidjeti el-Bahrani, *Hada'ik en-nazira*, 4, str. 98. Sejjid Muhammed Husejni el-Husejni el-Dželali ljubazno mi je ustupio prijepis originalnog rukopisa ove neobjavljene rasprave koja se pripisuje Šehidu es-Saniju, a u kojoj on detaljno popisuje brojne slučajeve u kojima et-Tusi naizgled protivrječi sebi, od poglavala o braku i razvodu do poglavala o hrani. Šehid es-Sani ne daje objašnjenje za ovo, osim što kaže da je šejh (et-Tusi) iznio tvrdnje da postoji konsenzus (*idžma'*) samo da bi istu ovu tvrdnju pobijao na drugom mjestu, a pravnik ne smije iznijeti dvije oprečne tvrdnje o konsenzusu, jer „čineći to, pada u zabludu (*fakad veka'fi el-hata'*)“. Međutim, on, kao primjere za ove protivrječnosti, ne navodi ni starateljstvo ni bračni ugovor, možda zato što et-Tusi nikada nije tvrdio da o ovom pitanju postoji konsenzus. Vidjeti Zejnuddin el-'Amili, *Risala 'ala mesa'il da'a fiha eš-šejh el-idžma' ve halefa ida' el-idžma' fihī*, zbirka Sayyida Muhammada Husaynija el-Husaynija el-Jalalija, Chicago, broj rukopisa nepoznat. S druge strane, Naraki citira tvrdnju Šahida el-Evvela da ovi prividno sukobljeni konsenzusi (*idžma'at*, množina od *idžma'*) zapravo uopće nisu kontradiktorni, nego su samo potvrda predaje (*rivajet*) za neki pravni propis (*hukm*), što znači da o tom propisu postoje predaje i da postoje dokazi u korpusu predaja (*ahbar*), te da o tome postoji konsenzus. Vidjeti Muhammed Mehdi Naraki, *'Ava'id el-ejjam* (Kom: Mektebat besireti, 1980), str. 693-695.

prevladavao i stav *istiklal el-eb ve el-džedd*.⁷⁰ Osim toga, el-Hui eksplisitno odbacuje stav *eš-šuhra el-fetva’ija*: „Osim najraširennijih i najautentičnijih predaja o nekom predmetu, u težnji da se primjeni pravna preferenca, nema druge vrste šuhre.“⁷¹ Drugim riječima, jedina vrsta prevladavajućeg stava (*šuhra*) kojeg se neki pravnik može čvrsto držati jeste onaj zasnovan na konsenzusu imamovih drugova. Međutim, čak i u tom slučaju, mora se temeljiti na potvrđenom lancu naratora.⁷² U tome se ogleda el-Huijev opći interes za otkrivanje tekstualnog dokaza i naglasak na tom dokazu, više nego na prevladavajućim pravnim odlukama pravnika iz prošlosti, koji, po njegovom mišljenju, ne čine suštinski dovoljan dokaz za *terdžih*. To, također, ukazuje na el-Huijevo uvjerenje da treba uzeti u obzir mišljenja učenjaka prošlosti, uključujući i ona kojima se tvrdi postojanje nekog konsenzusa (*idžma'*), ali im ne treba davati značajnu dokaznu vrijednost, ukoliko oni ne otkrivaju mišljenje nekog nepogrešivog (*kašif 'an re'j el-me'sum*). Ako toga nema, te tvrdnje se imaju smatrati spekulacijom (*en-nazar*).⁷³

Zanimljivo je da er-Ruhani iskazuje slično teorijsko mišljenje i u pogledu prevladavajućeg suda (*eš-šuhra*) i u pogledu konsenzusa (*idžma'*). Zapravo, on tvrdi da je *eš-šuhra el-fetavija* najslabija

70 „Ve huve subut el-velaje lehuma mustekillen mutlakan bel huve el-mensub ila el-mešhur bejne el-kudama“, što se prevodi kao '(...) (ovo pravno gledište) potvrda je starateljstva obojice (i oca i djeda po ocu)'. Vidjeti, Ruhani, <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.HTM#fehrest18>.

71 Hui, *Muhdarat*, 223. „Ama eš-šuhra, lem tuzekir fiha ‘ada el-merfu'a ve el-makbula.“

72 Muhammed Rida Muzaffer terminom *eš-šuhra fi er-rivaja* označava slučaj kada „veliki“ broj izvještaja nije dostatan da bi se hadis mogao označiti kao *mutevvatur*. Vidjeti Muzaffer, *Usul el-fikh*, 2, str. 143.

73 Huijev predstavnik mi je rekao da *mudžtehidi* ne smatraju svetim pravna mišljenja prošlih učenjaka (*tekkadus*). Ova tendencija može se pripisati većini savremenih imamijskih *mudžtehida*. Jedan primjer se može naći u Huijevom djelu *Mebani el-'urva el-vuska*, u kojem kritikuje tvrdnju Sejjida el-Murtaze da postoji konsenzus oko propisa da su dvoje koje počine preljubu trajno zabranjeni jedno drugom. Zasluge za ovu referencu idu Sejjidu Muhammedu Rizviju, koji mi je posudio kopiju bilješki s el-Huijevih predavanja. Vidjeti, el-Hui, *Mebani*, 1, str. 280-281.

forma *šuhre*, jer je to ona u kojoj pravnik nije svjestan temelja vladajućeg propisa. Osim toga, u slučaju njene provedbe kao sredstva pravničke preference, fetva se mora, s uočljivom sigurnošću (*hass*) temeljiti na prenošenju od nekog nepogrešivog, a ne na proizvoljnom mišljenju (*raj'i*).⁷⁴ Uprkos prividnoj teorijskoj podudarnosti, značajno praktično mimoilaženje ove dvojice imamijskih *mudžtehid* ukazuje na subjektivni karakter elemenata *usul el-fikha*, posebno kada se radi o presedanu u rješavanju problema razilaženja u predaji. Za er-Ruhanija, prevaga koju ima stav *istiklal el-bint* u fetvama koje su izdali istaknuti autoriteti kao što su Sejjid el-Murtaza i Allama el-Hilli dovoljna je da mu se dâ značajna dokazna vrijednost, posebno zato što su, u poređenju s njim, bili vremenski bliski periodu imama i njihovih drugova. Prema el-Huiju i drugima, npr. prema Muhammedu Ridau Muzafferu, zbog toga što se *mudžtehid* oslanja (*te'vil*) na odluku drugog pravnika, *idžtihad* gubi svrhu; prema njihovoј logici, *mudžtehid* je učenjak koji može prakticirati *istinbat* (izvođenje propisa iz izvora), čime se gubi svrha oponašanja ranijih učenjaka.⁷⁵ Stoga, može se reći da je pitanje starateljstva (*velaja*) nad spolno zrelom djevicom – pitanje nadmetanja s ranijim shvatanjima, iz kojeg se rađa sporna uloga koju pravni presedan igra u imamijskoj dokaznoj jurisprudenciji.

Er-Ruhani, kao oblik sunneta, koristi drugi instrument, *ka'adet tasallut en-nas 'ala enfusihim*, i tvrdi da je, na osnovu ovog principa, *istiklal el-bikr* u potpunoj saglasnosti sa sunnetom. Treba napomenuti da, prema tekstovima o pravnim maksimama (*kava'd fikhije*) nema direktnog, eksplicitnog tekstualnog

74 Er-Ruhani, *Zubde el-usul* (Kom: Amin Publishers, 2004), 4, str. 186-187; er-Ruhani, *Zubde el-usul*, str. 6.

75 Ovo su teške riječi, budući da el-Muzaffer njima optužuje one koji daju dokazu vrijednost (*hudždžije*) prevladavajućem mišljenju (eš-šuhra el-fetavijja) da su, u suštini, krivi za prakticiranje neke forme neprihvatljivog *taklida* te, stoga, ne ispunjavaju svoju obavezu dobronamjernog *mudžtehida*. Vidjeti el-Muzaffer, *Usul el-fikh*, 2, str. 144.

propisa (*nass*) koji bi potvrđio ovaj princip.⁷⁶ Sasvim svjestan toga, on navodi da postoji konsenzus (*idžma'*) kako bi ga potvrđio kao apsolutni sunnet (*es-sunne el-kat'iye*), utvrđenu praksu izvan sumnje koju, u principu, podupiru Kur'an i četrnaesterica nepogrešivih.⁷⁷ Nakon dalje analize, a zbog toga što nema direktnog dokaza (*nass*), najbliži pravni principi bili bi „čovjek je slobodan da troši svoj imetak kako želi“ i „ne nanesi zlo ili štetu“ (*la derar ve la dirar*). Drugim riječima, pravnik mora proširiti implikacije ovih principa tako da podupiru indirektni (*tasallut en-nas*) kada nema direktnog dokaza (*nass*).⁷⁸ Iako možda i nema direktnog tekstualnog pokazatelja, pravnici opisuju *tasallut en-nas 'ala enfusihim* kao obuhvatni, racionalni ('*akli*) i instinktivni (*fitri*) pojam, koji postulira da ljudi, a i neke životinje, imaju pravo slobode nad svojim tijelima, pa time i

-
- 76 Koristio sam analizu pravnih maksima (*kava'id fikhijje*) Wolfharta Heinrichsa. Nakon što je utvrdio da su definicije ovog pojma sporne, on citira Tadžuddina es-Subkija (u. 771. god. po H.), koji *kava'id* opisuje ovako: „*Ka'ida* je općenito valjano pravilo s kojim su u skladu mnogi posebni slučajevi (*džuzijat*), a čije se pravno određenje može razumjeti iz tog pravila [*ka'ida*]“. Stoga se pravne maksime mogu razumjeti kao obuhvatni teorijski pojmovi koji potencijalno mogu dati smisao pojedinačnom propisu i slučaju. Vidjeti Wolfhart P. Heinrichs, „*Qawa'id as a Genre of Legal Literature*“, u *Studies in Islamic Legal Theory*, Bernard Weiss (ur.) (Leiden: Brill Publications, 2002), str. 401-402. Najčešće citirani primjer je da ako nešto uzrokuje nepotrebnu štetu, onda ga se treba kloniti kao neobavezne ili čak nedopustive stvari, ili da se sve smatra čistim ukoliko se ne dokaže da je nečisto. Ovo je jedan od pravnih principa u osnovi čistoće (*tahara*). Vidjeti Bakir Irvani, *el-Kava'id el-fikhije* (Kom: Dar el-fikh, 2006), 2, str. 96-98. U šiijskoj jurisprudenciji, termin *nass* ima najveću dokaznu vrijednost i opisuje se kao direktni tekstualni propis u formi kur'anskog ajeta ili hadisa koji je ocijenjen kao vjerodostojan. Vidjeti glosarij u es-Sadr, Muhammed Bakir, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Arif Abdulhussein (prev.) (London: ICAS Press, 2003), str. 137.
- 77 Šije smatraju da su među Četrnaest Nepogrešivih Muhammed, Fatima, Ali, el-Hassan, el-Husejn te devet nepogrešivih imama koji su odabrani el-Husejnovi potomci.
- 78 Za diskusiju o principu *ka'adat sultanat en-nefs*, vidjeti Irwani, *el-Kava'id el-fikhijje*, 2, str. 96-113. Najbliži, sinonimni princip koji sam mogao naći jeste *ka'adat min el-milk* (koji se tiče vlasništva), tj. vlast data svakom slobodnom i psihički zdravom ljudskom biću koje dobrovoljno sklapa finansijske ugovore i kupuje robe, te *ikrar el-'ukala'* (potvrda onih razumom obdarenih). Ovo ima slične posljedice po slobodu čovjeka da troši svoj imetak kako želi, da svjedoči na sudu, posuđuje novac drugima, kao i da prihvata odgovornost za uzimanje zajma i njegovo vraćanje. Vidjeti et-Tusi, *el-Mebsut*, 3, str. 4-6.

pravo da djeluju u svom najboljem interesu.⁷⁹ Nadalje, on tvrdi da je ova vlast (*sultanat*), vlast nad vlastitom ličnošću, potpuna (*tamma*) i apsolutna (*mutlaka*).⁸⁰

Ma kako liberalnim i savremenim se ovaj iskaz činio, pun je nesklada i esencijalizma, iz jednostavnog razloga što islamsko pravo mnogo više preferira odgovornosti nego prava. Po imamijskom pravnom i doktrinarnom gledištu, prava Boga, Poslanika i Imama nose prevagu nad pravima pojedinca. Nadalje, njegov scenario ima potencijal da postavlja neka temeljna pitanja: Ako je djevica slobodna udati se za onog koga ona hoće bez očevog pristanka, zar onda, po principu *tasallut en-nas 'ala enfusihim*, nije slobodna i razvesti se kako želi ili donirati organe? Međutim, činjenica je da je er-Ruhani nedosljedan i ne primjenjuje ovaj princip kao način ostvarivanja obiju sloboda.⁸¹ Zato bi el-Hui sigurno odbacio princip *sultana 'ala en-nefs* (vlast nad sobom), zato što, po njegovom tumačenju, *idžma'* ove vrste nije među onima koji imaju prevagu nad drugima (*muradžihat*).⁸² Osim toga, el-Araki uočava da je princip poput prava nad vlastitom ličnosti jedna općenita i obuhvatna ideja ('umum) koja se ne može svrstati u uvjete (*šart*) bračnog ili finansijskog ugovora. Dakle, nema primjenu u ovom kontekstu.⁸³

Debata i rasprava o primjenjivosti takvog principa u kontekstu braka pokazuje stalno prisutne tenzije između *el-'akla* i *en-na-kla*: Koliko, zaista, jedan *mudžtehid* može „rastegnuti“ i primijeniti

79 Mekarem Naser Širazi, *el-Kava'id el-fikhije* (Kom: Medressa Ali b. Ebi Talib, 2004), 2, str. 20-22.

80 Dževad Mugnija daje sličan argument u svom djelu *el-Fikh 'ala mezahib el-hamsa*, str. 322. Allama el-Hilli također koristi sličan koncept, tj. *ikrar el-'uklla*: „lau akarat el-hurra el-baliga el-'akila bi en-nika, sihha ikraraha 'inda 'ulema'ina 'edžma'a“ (ako slobodna, spolno zrela i psihički zdравa žena odluči da se uda, njen je odluka valjana, po konsenzusu mišljenja naših učenjaka). On, zatim, tvrdi da je i Ebu Hanifa koristio sličnu logiku da podupre isto stajalište. Vidjeti el-Hilli, Allama, *Tezkira*, 2, str. 583-584.

81 Većina imamijskih učenjaka (ako ne i svi), ukoliko nije ugrožen život majke, zabranjuje abortus i zabranjuje doniranje organa nakon smrti. Također, ne daju ženi potpuno pravo da se razvede od muža po svojoj želji.

82 Hui, *Muhadarat*, str. 221-223.

83 Vidjeti Araki, *Kitab en-nikah*.

racionalno-filozofske pojmove onda kada nema autoritativne (*muhkam*) hadiske predaje? Odgovor je izvan djelokruga ove studije i, ni u kom slučaju, nije direktn, budući da ovisi o hermeneutičkom, epistemološkom i društvenom nazoru pojedinog *mudžtehida*. Međutim, gornja analiza otkriva izmijenjeni karakter savremenog imamijskog *usul el-fikha* i opseg u kojem pravnici, u svrhu rješavanja problema neslaganja (*ihtilaf*), primjenjuju hermeneutičke instrumente.

Drugi element idealne pravničke preference (*terdžih*) trebao bi biti *muvafek bi el-Kitab* (ono što je u skladu s Kur'anom).⁸⁴ U ovom slučaju, Kur'an ne spominje ni staratelja ni djevicu; međutim, *itlakat* (dispenzacija⁸⁵) ajeta zabranjuje staratelju da spriječi razvedenu ženu da se uda za koga želi ili da se vrati svom mužu nakon što prođe period čekanja.⁸⁶ Er-Ruhani uopće ne analizira ove ajete detaljno, nego ih navodi kao dokaze, imajući na umu da se mogu tumačiti kao opće smjernice, a ne kao nešto što ima neku konkretnu i posebnu (*mukajjid*) dokaznu vrijednost. Er-Ruhani ne analizira detaljno ajete, ali to čini Muhammed Dževad el-Mugnija u svom djelu *Tefsir el-Kašif* u egzegetskom članku o kur'anском ajetu 2:232: *Kad se od žena svojih razvedete, pa se njima završi vrijeme (čekanja), nemojte ih sprečavati da se udaju za svoje muževe, ako se slažu da čestito žive (...)*.⁸⁷ Iako se ovaj ajet odnosi

84 Ovaj *muvak* podrazumijeva ono što bi se moglo opisati kao *itlak el-ajet* ili *mutlak*, što zači da ajet možda i ne obrađuje direktno problem o kojem je riječ, međutim podrazumijeva uopćenu etiku ili etos tumačenja.

85 Dispenzacija u religijskom pravu generalno označava razrješenje od neke obaveze ili prevazilaženje neke prepreke (vrlo često je riječ o bračnom pravu) (prim. prev.).

86 Vidjeti Kur'an, 5:2 i 2:232, str. 235.

87 Kur'an, 2:232. Vidjeti Dževad Mugnija, *Tefsir el-Kašif* (Teheran: Dar el-kutub el-islamijje, 2003), 1, str. 354-355. Iako je to što Mugnija koristi ovaj i druge ajete da utvrdi neovisnost djevice novina, sa savremenog stajališta, rani učenjaci (npr. el-Murteza, Ibn Idris el-Hilli i Allama el-Hilli) koriste i taj i neke druge ajete, bez obzira na to što im sadržaj nije povezan. Zapravo, Ibn Idris tvrdi da ako je značenje ajeta otvoreno, onda se, ako se ono hoće specificirati ili ograničiti, mora iznijeti dokaz. Vidjeti el-Murteza; Ibn Idris el-Hilli, str. 543-543; Allama el-Hilli, *Tezkira*, 2, str. 585 i el-Murtaza *el-Intisar*, str. 19-20.

na razvedene žene, Mugnijja pokušava naći dokaze u korist djevojke, tvrdnjom da ako se u njenom ponašanju ogleda zrelost i sposobnost da razlikuje dobro od zla, onda ona mora imati pravo da odlučuje šta je za nju najbolje, bez uplitanja sa strane. On tvrdi da starateljstvo kod sklapanja braka treba biti kao i kod drugih poslova, to jest ako je ona neovisna (*mustekille*) u vođenju svojih poslova (npr. obrazovanje i upravljanje imetkom), onda, isto tako, ona mora biti slobodna birati sebi muža. Ovaj se pravac argumentacije suštinski zasniva na racionalno-etičkim idealima, gdje se dokazna vrijednost (*hudždžija*) izvodi iz inače uopćenog ajeta (*mutlak*).⁸⁸

Posljednji element pravničke preference jeste *muhalefa el-'amme* (suprotstavljanje sunijama), u kojoj imamijski pravnici neku prividnu kontradikciju rješavaju zauzimajući stav koji nije podudaran sa sunijskim stavovima. Primjena ovog principa ima dvostruku svrhu: (1) potvrđuje imamijski sektaški identitet pravne škole (*mezheba*) i obezvredjuje stavove „drugih“ te (2) omogućava imamijskim pravnicima da praktično rješavaju kontradikcije u vlastitoj tradiciji, tvrdnjom da budući da nepogrešivi (*ma'sum*) ne mogu protivrječiti sebi ili jedan drugome, te prividne kontradikcije moraju biti posljedica disimulacije, tj. pretvaranja.⁸⁹ Stoga se smatra da mora biti da je imam iskazao protivrječna gledišta kako bi zaštitio sebe i svoje sljedbenike tako skrećući pažnju onih koji bi im željeli nauditi.⁹⁰ Imajući to

88 Sejjid Muhammed Husejn Fadlullah ima vrlo sličan pravac argumentiranja. Vidjeti http://english.bayynat.org.lb/se_002/womenfamily/partner.htm. Slično mišljenje iskazao je i putem e-maila iz svog ureda. Mugnijja mišljenje temelji na sličnim argumentima u svom djelu iz prava *el-Fikh ala mezahib el-hamse* (Bejrut: Dar el-Dževad, 2001), str. 321-322.

89 Opsežnu diskusiju o ovome vidjeti u Takim, „Shortened Prayers“, str. 403-404. Ja koristim termin „prividna“, zato što imamijski pravnici razmatraju *ta'arud* samo prividno (*zahir*) i zato što je svrha usuljske hermeneutike da otkrije činjenice i razriješi ovo razilaženje.

90 Disimulacija (*tekijja*) je postala posebno popularna pod vladavinom Abasija, kada je imamijski šiitizam ušao u fazu kvijetizma. Vidjeti Lynda Clarke, „Taqiyya in Twelver Shi'ism“, u *Reason and Inspiration in Islam*, Todd Lawson (ur.) (London: I. B. Tauris, 2005), str. 43-63.

na umu, i el-Hui i er-Ruhani utvrđuju svoja gledišta nasuprot većinskom (*mešhur*) sunijskom gledištu. Kad je riječ o el-Huiju, stav *tešrika* bio bi suprotstavljanje (*muhalef*) eš-Šafi'iju i Maliku, koji tvrde da otac ne mora tražiti dozvolu svoje kćeri, mentalno zdrave (*el-'akila*) djevojke, ali bi bilo poželjno da to učini.⁹¹

Ma kako se jasnim činio, ovaj slučaj, ovo pitanje (*mes'ela*) također je i tačka sukoba eš-Šafi'ija i Malika. Eš-Šafi'i konfron-tira predaje koje naglašavaju očev autoritet, s jedne strane, i Poslanikovu praksu da se traži djevojčin pristanak (*izn*), s druge. Ishod je da on preporučuje da otac traži njen pristanak i da vodi računa da joj ne izabere partnera kojim ne bi bila zadovoljna.⁹² Malik je preferirao predominantni medinski običaj, po kojem su el-Kasim b. Muhammed i Selim b. Abdullah dozvolili svojim kćerima da se udaju bez njihovog pristanka.⁹³ Muham-mad Fadel tvrdi da, iako se ovaj stav pripisuje Maliku, očeva uloga nije najjasnija i da je, u stvarnosti, djevojka mogla izbjegić prisiljavanje (*džebr*) na brak, pa čak i sklopiti bračni ugovor bez pristanka staratelja. Kako god ovo izgledalo idealno, treba na umu imati da je ovo „reinterpretacija“ malikijskog prava, a ne prevladavajući stav.⁹⁴

Iako je el-Huijev zaključak u skladu sa zaključcima većine njegovih kolega, on je suprotan (*muhalef*) mišljenjima es-Saduka, Ibn Ebi 'Akila i et-Tusija, koji, poput Malika i eš-Šafi'ija, daju ocu pravo da prisili svoju kćer na udaju.⁹⁵ Dalje, Ibn Rušd također kaže da se sunijski učenjaci ne slažu oko toga da li je starateljev

91 Susan Spectorsky, *Women in Classical Islamic Law* (Leiden: Brill Publications, 2010), str. 67-68.

92 Vidjeti Muhammed b. Idris eš-Šafi'i, *Kitab el-umm* (Kairo: Mektebe el-kelime el-azharije, 1961), 7, 171-173. Također, vidjeti Spektorsky, str. 67-68.

93 Idris eš-Šafi'i, *Kitab el-umm*, str. 171-173. Također vidjeti Muhammad Fadel, „Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Marriage Contract: The Case of Maliki School“, *The Journal of Islamic Law*, 3:1 (1998), str. 3.

94 Fadel, „Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Marriage Contract: The Case of Maliki School“, str. 3

95 O mišljenju es-Saduka i et-Tusija, pogledati Fadel, „Reinterpreting the Guardian's Role“, str. 3.

pristanak (*izn*) uvjet valjanog braka.⁹⁶ Izuzev hanefija, sunijski pravnici proširuju starateljstvo i na najstarijeg brata, amidžu i, u slučaju da njih nema, državu.⁹⁷ To pokazuje da ni mišljenja Malika i eš-Šafi'ija nisu ni u kom slučaju monolitna, te da su i sunijska gledišta opterećena nesuglasjem (*ihtilaf*) i debatama oko dokazne vrijednosti predaje (*hudžije el-ahbar*) i prakse *tabi'ina*.

Među četvericom sunijskih imama, navodno samo Ebu Hanifa nije zahtijevao od spolno zrele djevojke da traži očev pristanak, iako je i on smatrao da bi bilo poželjno (*mustehab*) da to učini.⁹⁸ Ovakav propis dokazivao je kur'anskim ajetima koje smo prethodno spomenuli, poduprtim logičkim rasuđivanjem, u kojem se, u suštini, kaže da ako je žena mentalno zdrava (*el-'akila*) i u svom ponašanju iskazuje neovisnost, tj. sposobnost odlučivanja (*tesarruf*), onda joj se treba dati sloboda da sama sklapa brak.⁹⁹ Osim toga, jedna sličnost između imamijskog neslaganja (*ihtilaf*) i onog kod njihovih sunijskih kolega jeste konflikt oko deduciranog djelatnog razloga (*'illa, ratio legis*). Moglo bi se reći da je Ebu Hanifa, putem spekulativnog rezonovanja (*el-'akl*) i *idžtihada*, zauzeo stav da je maloljetnost (nedostatak punoljetstva, *bulug*) taj *ratio legis* koji je u osnovi dopuštenja ocu da pristili svoju maloljetnu kćer ili sina na brak. S druge strane, el-Malik i eš-Šafi'i smatrali su da deducirani djelatni razlog (*'illa*) nije njena maloljetnost, nego djevičanstvo; sve dok je ona djevica, staratelji imaju pravo starateljstva s mogućnošću prisile (*velaje*)

96 Vidjeti Ibn Rušd el-Kurtubi el-Endelusi, *Šerh bidaje el-mudžtehid*, Abdullah el-Abari (ur.) (Kairo: Dar es-selam, n.d.), 3, str. 1248. To jest: Ako se djevica uda bez pristanka svog staratelja, da li je brak valjan ili ne?

97 Imamiye smatraju da samo otac i djed po ocu imaju nadležnost ili pravo odlučivanja.

98 Isto takvo gledište imaju savremeni imamijski pravnici er-Ruhani, Mugnija i Fadlallah.

99 Vidjeti Ebu Zejd Abdullah b. Omer el-Hanefi ed-Debusi (u. 430. god. po H.), *Kitab en-nikah min el-asrar* (Bejrut: Dar el-menar, 1993), str. 191-201. Vidjeti i John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, 2. izd. (Syracuse: Syracuse University Press, 2001), str. 15.

*el-idžbar).*¹⁰⁰ *Idžbar* se može opisati kao forma prisile u kojoj otac može udati (*en-nikah*) svoju kćer (bilo da je spolno zrela ili ne).¹⁰¹

Imamijski mezheb ni danas se ne slaže o deduciranom djelatnom razlogu ('illa). Zapravo, zato Sejjid el-Murtaza jasno ističe da je Ebu Hanifino gledište u skladu s onim što on smatra imamijskim konsenzusom (*idžma'*) ili kolektivnim tumačenjem, a to je *istiklal el-bikr*.¹⁰² Nadalje, slična logika navela je Muhakkika el-Hillija i el-Allamu el-Hillija da iznesu potpuno isti stav kakav je el-Murtazin, suprotnom od stavova et-Tusija i el-Mufida koji su, navodno, *tešrik*, kakav su imali i kasniji srednjovjekovni pravnici, kao što je Zejduddin el-'Amili (eš-Šehid es-Sani).¹⁰³ Prema tome, iako ni takvi savremeni imamijski pravnici kao što su el-Hui, Sistani i drugi ne dozvoljavaju starateljevu prisilu (*velaje el-idžbar*) nad spolno zrelom i psihički zdravom djevojkom (*bikr baliga rašida*), oni joj ne dozvoljavaju ni da se uda bez pristanka oca, a zbog njenog djevičanstva, čak i kada je psihički zdrava i zrela (*rašida*), zato što je to glavni djelatni razlog ('illa) za propis. Ovdje se mora napraviti suštinska razlika: otac nije u poziciji da prisili svoju kćer djevicu na brak, stoga *idžbar* nije dozvoljen. Nasuprot tome, er-Ruhani, Mugnija i Fadlallah ne zahtijevaju od nje da traži dopuštenje svog staratelja zato što je djelatni razlog ('illa) za njihov propis punoljetstvo (*bulug*) i da nije nezrela i nerazumna (*safa*).¹⁰⁴ Allama el-Hilli sumira prevladavajući stav pravno-filozofskog razilaženja, sažeto i *in medias res*:

100 Muhammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003), str. 466. Za opsežnu diskusiju o različitim sunijskim gledištima, vidjeti Kecia Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2010), str. 33-41.

101 Muhammed b. Idris eš-Šafi'i, *Kitab el-umm* (Bejrut: Dar el-vefa', 2001), 6, str. 47.

102 El-Murteza, *el-Intisar*, str. 120 i Muhakkik el-Hilli, *Muhtesar en-Nafi'*, str. 183.

103 Vidjeti bilješku 29. Za detaljnju diskusiju o stavu o *istidlalu* Allame el-Hillija i njegovo tvrdnji da je djelatni razlog ('illa) za slobodno odlučivanje djevojke njena fizička i psihička zrelost, vidjeti Allama el-Hilli, *Tezkire el-fukaha'* (Teheran: Mektebe el-Murtazavija li ihja el-eser el-dža'ferije, 1968), 2, str. 568-588.

104 Imamijski učenjaci još vode debatu o tome u kojoj se dobi postaje punoljetan.

Ako je slobodna žena fizički i psihički zrela (*baliga rašida*), ona na osnovu svoje spolne i mentalne zrelosti (*rušidiha*) stječe ovlaštenje za odlučivanje u svim aspektima svog ponašanja (*džami' et-teserrufat*) koji se tiču sklapanja ugovora i drugog – to je stvar grupnog konsenzusa (*idžma'*) među učenjacima osim za čin braka (*en-nikah*).¹⁰⁵

Ihtilaf među imamijama, barem od el-Mufidovog i el-Murtazinog vremena, zasniva se na analogiji, onda kada je pravnik mogao naći direktnu vezu između ženine sposobnosti da zrelo i valjano sklapa ugovore, finansijskog ili nekog drugog karaktera i njene sposobnosti da sklapa bračni ugovor. Mogu li se oni pravno i filozofski svrstatи u jednu grupu? Onima koji ne prave razliku između različitih moći određivanja (*tesarrufat*), nije upitno odbaciti roditeljski autoritet prisile, zato što se od djevice ali spolno zrele djevojke ne zahtijeva da traži očevo dopuštenje, a da ne govorimo da se potčinjava prisili ako je pokazala da je umno zrela i sposobna da neovisno vodi svoje poslove, bez oslonca na roditeljski ili neki drugi autoritet.

Ako opet pogledamo jurisprudencijski koncept preference (*terdžih*) ili pomirenja, spajanja (*džema'*), ma koliko se činilo da je *muhalefa li el-'amma* funkcionalan hermeneutički alat, njegova je primjena u ovom kontekstu sekundarna, ako ništa, a ono zbog razlika u mišljenjima između imamija i sunija. U kontekstu ovog pitanja (*mes'ela*), šejh al-Araki kaže da „u svjetlu kontradiktornih iskaza i odluka (*akval*) sunija, mi s ove tačke gledišta ne možemo primjenjivati pravnu preferencu (*terdžih*)“.¹⁰⁶ Dalje, ovdje se često gubi izvida argumentacija tradicionalnih imamijskih *mudžtehida* da neslaganje (*ihtilaf*) imamijskih predaja (*ahbar*) može biti rezultat vanimamijskih utjecaja. Drugim riječima, u središtu sektaških rasprava i dijaloga, kako u Kufi, tako i u Medini, neminovno se dešavalo da neke imamije prenose i predstavljaju vlastita pravna mišljenja tvrdeći da su ih čuli direktno od imama. Nema uvjerljivog dokaza koji

105 El-Hilli, *Tezkire el-fukaha'*, str. 585.

106 Vidjeti el-Araki, *Kitab en-nikah* (Kom: Nur Nagar, 1998), str. 43.

bi ovo potkrijepio, međutim Maria Dakake dobro pokazuje da su mnoga imamijska teološka gledišta iz 2. stoljeća islama očigledno bila pod utjecajima hanefijsko-murdžijske doktrine odlaganja presude (*idžra'*).¹⁰⁷ Zato, u dijalogu i debati ne samo da je moguće da se unaprijed ne donosi zaključak već i da muslimani uistinu utječu jedni na druge.¹⁰⁸

Ovim se ne želi reći da je hanefijsko gledište bilo jedini faktor koji je utjecao na povećanje broja predaja sa stavom *istiklal el-bint*, kakva je ona koja se prenosi od Džafera es-Sadika, preko Sa'dana b. Muslima ili predaje koje govore o *malikama*, a koje prenosi Zurara. Dalje, može se tvrditi da su se, zapravo, Ebu Hanifa i druge sunije koristili ovim predajama, bilo direktno od Petog ili Šestog šiijskog imama, ili indirektno, preko nekog prenosioca. Ovaj scenario nije sasvim nevjerovatan, jer imamijski hadisi prave analogiju između sposobnosti žene da obavlja različite finansijske transakcije i da sama sklopi svoj bračni ugovor. Ako žena posjeduje ove karakteristike i sposobnosti, treba joj dati i slobodu da se uda bez pristanka svog staratelja. Stoga, moglo bi biti da je Ebu Hanifi imamijska usmena tradicija koja potvrđuje slobodnu volju kćerke bila privlačnija od predaja sa skoro isključivim stavom *istiklal el-eb* koje su kružile među neimamijama u tom periodu.

Međutim, potrebno je napomenuti da se sve ove hipoteze zasnivaju na ideji da se dio predaja sa stavom *istiklal el-bint* može pripisati imamima el-Bakiru ili es-Sadiku i tačnom prenosu tih predaja od učenika kao što je Zurara b. Ajan, da bi bile unesene u hadiske zbirke tek nekih 150 godina kasnije. Unatoč tome, tradicionalni učenjaci ne smiju zanemariti povezanost

¹⁰⁷ Maria Dakake i drugi izlažu ideju da su i peti i šesti imam i njihovi drugovi dio svojih teoloških doktrina formulirali u dijalogu s hanefijama, murdžijama i mu'tezilijama. Primjer za to je doktrina odlaganja presude, gdje se, u suštini, kaže da nešijski grešnici imaju srednji stav i nije poznato da li će naći spas ili ne. Zato je bolje odgoditi sud o njima. Vidjeti Dakake, Maria, *Charismatic Community* (Albany: State University of New York Press, 2007), str. 128-139.

¹⁰⁸ Takim, *Heirs*, str. 101-107.

jurisprudencijske dijalektike formativnog perioda (2. i 3. stoljeće po Hidžri), koji se poklapa s počecima (*sudur*) oprečnih predaja (*ahbar*) pripisanih Petom i Šestom imamu, a posebno o ovom pitanju (*mes'ela*).¹⁰⁹

Kad se sve uzme u obzir, vidi se da *mudžtehidi* koji su el-Huijevi savremenici, kao što je Muhammed Ali Araki (u. 1994), nisu sigurni kada je formuliran oprečni sunijski stav. Razlog za ovu nesigurnost je u sljedećem: da bi, u idealnom slučaju, princip *muha-lefe li el-'amme* bio od koristi, suprotnost bi morala postojati u vrijeme prenošenja hadisa, a ne bi nastala retroaktivno. Stoga, princip suprotstavljanja sunijama nije tako jednostavan kako se čini. Tu su komplikacije i nijanse koje pravnici često i ne spominju, zbog toga što ih nisu svjesni, nemaju znanje o tome ili su duboko ideološki obavezani vlastitim principima. U svakom slučaju, vjerovatnoća recipročne razmjene ne smije se ignorirati.

KEFA 'ET EL-'AZL I DINAMIKA MOĆI U STRUKTURI ISLAMSKE PORODICE

Wael Hallaq opisuje starateljevu ulogu kao ostvarivanje najboljeg interesa porodice i njenih kćeri. Dodaje: „Brak nije nekakva egocentrična avantura, nego porodična stvar.“¹¹⁰ Njegov opis je

109 Muhammed Taki el-Hakim kaže da je sasvim moguće da je onaj koji je postavljao pitanja imamu (*se'il*), od imama prenio ono što je htio (ili što mu je bilo u interesu) i tako, suštinski, sam izdao fetvu. U međuvremenu, prava imamova fetva i dalje postoji. Osim toga, el-Hakim tvrdi da bi, zbog učestalosti različitih pravnih mišljenja, uključujući i imamovo, *sa'il* birao ono za što je smatrao da je najbliže imamovim gledištim, a što bi, u stvarnosti, moglo biti protivno stavu ostalih, i tako napravio oprečne predaje. To je najdalje dokle bi tradicionalni učenjak išao, zato što bi optužba da imam iznosi protivrječna pravna gledišta ugrozila temelj nepogrešivosti (*'isma*). To ne podrazumijeva *mudžtehidovu* egzegetsku narav. Vidjeti el-Hakim Muhammed Taki, *Usul el-'amme*, str. 356.

110 Wael B. Hallaq, *Shari'a* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), str. 275-276.

tačan, a i kompatibilan s imamijskim pravom. Zbog ovoga svi imamijski pravni tekstovi koje smo konsultirali za ovu studiju naglašavaju dvije stvari: poštovanje koje se duguje biološkom ocu i potrebu međusobnog savjetovanja, tj. dogovaranja, bez obzira na *mudžtehidov* eventualni pravni stav. Čak i ako se potvrdi starateljstvo (*velaja*) nad djevojkom, naglašava se uzajamno poštovanje oca i kćerke.¹¹¹ Zato er-Ruhani smatra da je poželjno (*mustehab*) da kćerka traži očevu dozvolu prije nego što se uda.¹¹² Imajući to na umu, pravnici su uključili dva faktora koja valja razmotriti kada se obrađuje brak: *kefa'a* i *el-'azl*. *Kefa'a* (podudarnost ili podobnost) preduvjet je za valjanost bračnog ugovora. Ako otac pokuša prisiliti svoju kćerku na udaju, čak i ako se može dokazati da bi to bio izgledan mladoženja ili da bi joj odgovarao, ona može odustati od braka. Slično, ako je otac spriječi da se uda za čovjeka koji odgovara uvjetima podobnosti i podudarnosti (*kefa'a*), njegova volja se dokida i žena se može udati bez očevog pristanka.¹¹³ Takve odredbe ukazuju na svijest pravnika o tome da očevi ne izvršavaju uvjek svoju očinsku ulogu i ne rade uvjek u najboljem interesu ženskih članova svoje porodice.¹¹⁴ To je prevladavajuće mišljenje imamijskih pravnika, uključujući i takve pravnike iz prošlosti kao što su et-Tusi i Muhakkik el-Hilli.¹¹⁵

111 Ovo poštovanje i poslušnost koja se iskazuje ocu proširuje se duž očeve srodničke veze.

112 Nekoliko primjera može se naći u Araki, *Kitab en-nikah*, str. 48; er-Ruhani, <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.HTM#fehrest18>; Hui, *Mebani*, str. 269; Nedžefi, str. 183-184; el-Hilli, *Muhtelef eš-šia'*, str. 7, str. 116; i Mughnija, *Fikh el-imam es-Sadik*, str. 5-232.

113 Vidjeti Sistani, str. 439 i Subhani, *Nizam en-nikah*, str. 193. Sejjid Murteza tvrdio je da Ebu Hanifa smatra da čak i ako djevica ima slobodu odlučivanja i uda se za nekog ko je nije dostojan (*bi gajri kafu'*), otac ima pravo intervenirati i spriječiti brak ili poništiti već zaključen bračni ugovor.

114 Ovaj uvid dugujem Lyndi Clarke.

115 Tusi, *Istibsar*, 3, str. 144. Et-Tusi nastoji tumačiti predaju Sa'dana b. Muslima ili tako da se ona odnosi na privremeni brak ili na slučaj *el-'azl*. Također vidjeti el-Hilli, Muhakkik, *Šera'i' el-islam*, 2, str. 220. El-Hilli također tvrdi da o ovom pitanju postoji konsenzus (*idžma'*).

Ova upozorenja podstiču dva važna pitanja: Šta su parametri podobnosti i kako se identificira slučaj *el-'azla*? Nakon prebiranja po hadisima, stječe se utisak da podoban partner treba biti čestit, ne smije piti alkohol, mora biti zdravog uma i voljeti Poslanikovu porodicu ili, bolje rečeno, biti šijja.¹¹⁶ Ovo se općenito smatra šeri-jatskim opisom podobnosti ili jednakosti. Uobičajene (*'urf*) definicije za *kafa'a* otvorit će se za još šira tumačenja, a mogu obuhvatati: rodoslov (*neseb*), društveno-ekonomski status i fizičku privlačnost. Odmah se uočava da podobnost, prikladnost i jednakost partnera može biti u oku posmatrača, to jest pod uvjetom da se poštuju opće pravne smjernice, otac će uvidjeti da je teško spriječiti svoju kćerku da se uda.¹¹⁷ Još jednom, kako to naglašava pravna literatura, žena je ta koja će ostatak svog života proživjeti s čovjekom za koga se udaje; stoga joj on, po njenom mišljenju, mora odgovarati.¹¹⁸ Zato i prošli i današnji imamijski pravnici koriste teške riječi kada se radi o sprečavanju braka (*el-'azl*). Jedan takav primjer je iskaz Muhakkika el-Hillija:

Ako jē (sviju kćer) staratelj sprečava da se uda i ona se ne uda za nekog ko njoj, prema njenim željama, odgovara svojim položajem, u tom slučaju joj je dozvoljeno da se uda, čak i kada se staratelju to ne sviđa. To je stvar konsenzusa.¹¹⁹

Ovi učenjaci ovako pokušavaju prenijeti stav da neovisno odlučivanje ili slobodna volja nije neka forma nerazumne, nego razumne moći. U ovakvoj dinamici, i otac i kćer imaju određenu odgovornost: otac mora voditi računa da naglo ne prihvati ili odbije bračnu ponudu, a kćer mora uzeti u obzir zaštitnički karakter

116 Popis s ovim povezanih predaja pogledati u Kulejni, *el-Furu'*, str. 347-354.

117 To jest, njegov zadatak će biti težak u pravnom smislu.

118 Subhani, str. 193-195.

119 El-Hilli, Muhakkik, *Šera'i' el-islam*, str. 221. Er-Ruhani iznosi slično (ako ne i identično) mišljenje, dostupno na: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.HTM#frestest18>; Sejjid Sistani, *Minhadž es-salihin* (Beirut: Dar el-muarrih el-'arebi, 2003), 3, str. 28.

očevog autoriteta i koliko su važni poštovanje i iskrenost. Pravna literatura složena je i puna jezičkih nijansi koje su poznate primarno onima koji su u tu literaturu upućeni. Međutim, u ovom procesu pravnici iskazuju dušebrižnički stav prema jedinstvu porodice i srdačnim odnosima među njenim članovima. U zaštitničkom stavu pravnika, iskazanom u brizi za porodično jedinstvo i normativni patrijarhat, ogledaju se faktori društvenog utjecaja iz pravne literature. Ovi društveni faktori, iako naglašeni u hadiskoj tradiciji, mogu biti proizvod i uobičajenog mišljenja ('urf) koje *mudžtehid* uvažava kada donosi odluku.¹²⁰

Kada učenjaci kao što su er-Ruhani i Mugnijja odvoje mišljenja od normativnih shvatanja, oni daju djevojci (*bikr*) potencijalno društveno destabilizirajuću snagu, zbog toga što osporavaju normativnu patrijarhalnu strukturu moći u kojoj je očeva vlast najviša. Nadalje, svrha navođenja ovih dvaju upozorenja jeste podsjetiti sve one koji imaju određena prava i odgovornosti da im najveća briga bude spriječiti nepotrebnu patnju djevojkice za udaju.¹²¹ Još jednom da napomenem da su termini kao što je *bezrazložna patnja* (*haredž*) iznjedrili cijeli spektar tumačenja koja se zasnivaju na individualnoj procjeni situacije.

Da rezimiramo, paternalistički stav koji iskazuju razni učenjaci ukazuje na njihov interes da naglase ono što smatraju

-
- 120 Nakon ispitivanja gledišta i predaja o djevojci za udaju, Allama el-Hilli kaže da čak i ako joj se da sloboda odlučivanja, ona neće biti svjesna karaktera i stanja muškarca (*la ta'rifu ehval er-ridžāl*). Takvi iskazi nisu univerzalni; više su zasnovani na el-Hillijevom prihvatanju uobičajenog mišljenja o djevojkama za udaju (*bikr*), a možda i na lokalnom mišljenju, u njegovom kraju, južnom Iraku. Vidjeti Allama el-Hilli, *Muhtelef eš-ši'a*. Također, vidjeti Muhakkik, El-Hilli, *Šera'i' el-islam*.
- 121 Allama el-Hilli, *Muhtelef eš-ši'a*. Također, vidjeti er-Ruhani, dostupno na: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.HTM#fehrest18>. I Subhani i er-Ruhani naglašavaju potrebu da se spriječi svaka nepotrebna patnja, kao glavni cilj odredbe *nehj el-'azl*. Moram napomenuti i da su neki termini, kao što je 'nepotrebna patnja' ili *haradž*, kada se koriste u kontekstu ovog propisa, posebno moderni. Nisam naišao na njih u srednjovjekovnim zbirkama o bračnom pravu koje su napisali Muhakkik el-Hilli, Šehid es-Sani, šejh et-Tusi ili drugi pravnici.

duhom prava: on nagnje islamski uvjetovanom individualizmu, a on podrazumijeva da istinski religiozna mlada žena zasluzuje istinski religioznog muža. Uloga patrijarhalnog komunalizma trebala bi biti rezervirana, prije svega i iznad svega, za osiguranje kćerkine religijsko-duhovne dobrobiti. Strogim čitanjem pravila ne mogu se uvijek prenijeti ovi temeljni interesi autoriteta imamijske tradicije, zbog čega se, pored doslovnog formuliranja fetve ili pravne preporuke, naglašavaju podudarnost partnera i drugi društveno-etički imperativi.

ZAKLJUČAK

U ovom radu istražujem proces izvođenja pravnih propisa iz njihovih izvora preko jednog pitanja iz svakodnevnog života – pitanja starateljstva i bračnog ugovora. Analizirao sam relevantne hadise i njihova različita tumačenja, tumačenja koja podrazumijevaju nijansiranu, ako ne i teško shvatljivu argumentaciju, uglavnom semantičku, s ciljem da se prihvati ili ospori dokazna vrijednost neke hadiske predaje. Ovo prihvatanje ili odbacivanje hadisa određuje konačnu odluku kako ajatollah Sejjida Ebul Kasima el-Huija, tako i ajatollah Sejjida Muhammeda Sadika er-Ruhanija o hadisima koje su odabrali, ispitali i, poput el-Huija, kombinirali. Prirodno, postavlja se pitanje epistemološkog stava *mudžtehida* u njihovom pristupu tekstu: Da li oni predaje tumače na način osmišljen da dođu do željenog, unaprijed određenog zaključka? Potvrđan odgovor bi, u suštini, podrazumijevao da *mudžtehid* kroz egzegezu, za svoje vlastite ciljeve manipulira tekstovima.¹²² Iako bi ovo bila nepravična i ishitrena karakterizacija, sasvim je moguće pretpostaviti da hermeneutičke

122 Takav scenario nije nevjerojatan; međutim svaki bi slučaj zahtijevao zasebnu procjenu.

sklonosti i uvjerenja nekog *mudžtehida* mogu utjecati na ishod njegovog *idžtihada*. Čak i prije nego što pristupi određenom pitanju (*mes'ela*), on je već odlučio da li će potvrditi autentičnost nekog *seneda* ili ne, ili, u tumačenju sadržaja (*metn*), kojim će pravnim (*usuli*) principima dati prednost nad drugim.¹²³ Ova predodređena hermeneutička sklonost utječe na način na koji on pristupa pitanju dokazne vrijednosti (*hudžija*), jer bi je neki *fekih* mogao razmatrati u drugačijem svjetlu od drugog. Različite hermeneutičke sklonosti el-Huija i er-Ruhanija omogućuju obojici da izvode *idžtihad*, ali da dođu do različitih zaključaka.

Budući da er-Ruhani ne spaja i ne usklađuje predaje, on bira da jednoj dâ prednost nad drugom (*terdžih*). Na taj način, on se oslanja na ono što smatra prevladavajućim gledištem, kako ranih, tako i kasnijih imamijskih pravnika. On se, također, poziva na vlast čovjeka nad samim sobom (*sultane en-nas 'ala enfusihim*). U ovom kontekstu, nijedan ovaj princip nije općeprihvaćen kod imamijskih pravnika, kada ih koriste da podupru pravničku preferencu; međutim ona je oprezno uvrštena među pravne maksime (*kava'id fikhije*). Er-Ruhani, kada upotrebljava teorijске principe ovakve naravi, osporava prevlast tradicionalne hermeneutike, a pozivajući se u ovom kontekstu na takve ideje kao što su ideja ljudskih sloboda, on otvara vrata mnogim temeljnim pitanjima, kao što su: Kako ograničiti i/ili primijeniti takav jedan princip i ko je taj ko odlučuje kako i kada ih koristiti? Ili će se, kako Makarem eš-Širazi kaže, princip slobode čovjeka da vlađa samim sobom morati ograničiti šerijatom. Inače – neće imati smisla.¹²⁴ Međutim, u svjetlu unutarimamijskog neslaganja (*ihtilaf*) o pitanjima djevojke za udaju i njene neovisnosti u odlučivanju, er-Ruhani i drugi, kao što je Mugnijja, oslobađaju se konzervativnih obrazaca svojih savremenika i pozivaju se na princip

123 Ovakvo rasuđivanje moglo bi ukazati na međusobnu povezanost pozitivnog i materijalnog prava u savremenom imamijskom šiizmu.

124 Eš-Širazi, 2, str. 26-25.

ljudskih sloboda da opravdaju svoje neslaganje s normom *tešrika*. Ovo jasno pokazuje raznoliki i nijansirani karakter principa jurisprudencije i izvođenja propisa iz njihovih izvora (*istinbat el-ahkam*).

Osim ovog, obje grupe učenjaka, kako bi poduprli svoje odluke, pokušavaju zauzeti svoja stajališta nasuprot onim sunijskim (*muhalfe el-'amme*). Djelotvorna vrijednost ovog hermeneutičkog sredstva raznovrsna je, barem u svjetlu unutarimamijskog neslaganja (*ihtilaf*) i različitih gledišta četverice sunijskih imama. Ukratko, postoje dva savremena imamijska gledišta:

- (1) *tešrik*, koje zauzimaju el-Hui i većina savremenih imamijskih pravnika, a po kojem je obavezna predostrožnost, da psihički zrela kćerka za udaju mora tražiti dopuštenje svog oca ili, ako njega nema, djeda po ocu; nadalje, valjanost bračnog ugovora zasniva se i na očevom i na kćerinom pristanku.
- (2) *istiklal el-bint*, kakvo zauzimaju er-Ruhani i Mugnijja, po kojemu kćer zrela za udaju ne mora tražiti od svog oca dozvolu da se uda, iako se preporučuje da to učini, a valjanost bračnog ugovora ne zasniva se na očevom pristanku.

Analiza hadiskih predaja i metodoloških alata *usul el-fikha* pokazuje da se, barem u ovom kontekstu, pravnici suočavaju s dilemom o dokaznoj vrijednosti (*hudždžija*) i ulažu znatan napor da utvrde održivost svojih zaključaka preko hadisa, pravnih preseđana i, povremeno, filozofskih principa šireg spektra.

Naposljeku, analizirao sam dva ograničenja, tj. dva upozorenja: da partneri moraju odgovarati jedno drugom i biti jednakopravni (*el-kafa'a*) i da staratelj može spriječiti brak (*el-'azl*). Oba ova upozorenja umetnuta su u propise koji reguliraju udaju djevojke kako bi se izrazio zaštitnički interes za jedinstvo porodice, očevo društveno-religijsko prvenstvo i potreba da se spriječi nepotrebna

patnja ili šteta djevojke ili žene. U svjetlu moderne stvarnosti i uočljive finansijske i intelektualne neovisnosti muslimanki, kako u muslimanskom svijetu, tako i na Zapadu, muslimanski pravnici će biti prisiljeni bolje objasniti i obrazložiti propise koji reguliraju slobodu odlučivanja o braku i bračni ugovor.

BIBLIOGRAFIJA

Neobjavljena djela

'Amili, Zejnuddin (Šehid es-Sani) el-, *Risala 'ala mesa'il dae'a fiha eš-šejh el-idžma'* ... (zbirka Sejjida Muhammeda Husejnija el-Husenija el-Dželalija, Chicago, rukopis nepoznat).

Objavljena djela

Abd er-Rahman, Mahmud, *Mu'džem el-mustalahat ve el-elfaz el-fikhije* (Kairo: Dar el-fadlije, n.d.).

Ali, Kecia, *Marriage and Slavery in Early Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 2010).

'Amili, el-, Muhammed b. Ali, *Nihaje el-meram fi šerh muhtesar Šera'i' el-islam*, vol. 1 (Kom: Džema'a el-muderrisin, 1992).

'Amili, el-, Muhammed b. el-Hassan el-Hurr, *Vesa'il eš-ši'a* (Kom: Zu el-kurba, 2007).

'Amili, el-, Zejnuddin b. Ahmed b. Ali, *Mesalik al-ifham ila tenkih Šera'i' el-islam* (Kom: Mu'assese el-me'arif el-islamijje, 1992).

Araki, al-, *Kitab en-nikah* (Kom: Nur Nagar, 1998.).

Bahrani, el-, Jusuf, *el-Hada'ik en-nadira fi ahkam el-'itra et-tahira*, 25. vol. (Kom: Džema'at el-muderrisin, 1984).

Calder, Norman, „Doubt and Prerogative: The Emergence of an Imami Shi'i Theory of *Ijtihad*”, *Studia Islamica*, 70 (1989).

Clarke, L. i P. Cross, *Muslims and Canadian Family Laws: A Comparative Primer* (Toronto: Canadian Council of Muslim Women, 2006).

Clarke, Lynda, „Taqiyya in Twelver Shi'ism”, u *Reason and Inspiration in Islam*, Lawson, Todd (ur.) (London: I. B. Tauris, 2005).

Dakake, Massi Maria, *Charismatic Community: Shi'ite Identity in Early Islam* (Albany: State University of New York Press, 2007).

- Davari, ed-, Muslim, *Usul 'ilm er-ridžal* (Kom: Mu'assese el-muhibbin, 2005).
- Delong-Bas, J. Natana i John L. Esposito, *Women in Muslim Family Law*, 2. izd. (Syracuse: Syracuse University Press, 2001).
- Endelusi, el-, Ibn Rušd el-Kurtubi, *Šerh bidaje el-mudžtehid ve nihaje el-muktesid*, Abdullah el-Abari (ur.) (Kairo: Dar es-salam, n.d.).
- Ensari, el-, Murtaza, *Kitab en-nikah* (Kom: el-Mu'temar el-'Alami li tehlid zikra' šejh el-'Azam, 1995).
- Fadel, Muhammad, „Reinterpreting the Guardian's Role in the Islamic Marriage Contract: The Case of Maliki School“, *The Journal of Islamic Law*, 3:1 (1998).
- Fajad, el-, Muhammed Ishak, *Muhadarat usul el-fikh: Takriren li abhas ajetullah Khui* (Kom: Mu'assesa ihja eser el-imam el-Khui, 2002).
- Gleave, Robert, „Between Hadith and Fiqh: The canonical Imami Collections of Akhbar“, *Islamic Law and Society*, 8 (2001).
- _____, „The Imami Shi'ite Conception of Madhhab“, u *The Islamic School of Law: Evolution, Devolution, and Progress*, Peri Bearmen, Rudolph Peters i Frank E. Vogel (ur.) (Cambridge: Harvard University Press, 2005).
- Hakim, el-, Sejjid Muhammed Taki, *Usul el-'amme li el-fikh el-mukaran* (Kom: Medžma' el-'alimi li el-ehlu l-bejt, 1997.).
- Hakim, el-, Sejjid Muhsin et-Tabataba'i *Mutamasik el-'urvet el-vuska'* (Kom: Menšurat mektebe ajetullah el-'uzma el-Mar'ashi en-Nedžafi, 1983).
- _____, *Minhadž es-salihin*, 2 vol., Sejjid Muhammed Bakir es-Sadr (ur.) (Bejrut: Dar et-te'aruf, 1980).
- Hallaq, Wael B., *Shari'a: Theory, Practice, and Transformations* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009).
- Heinrichs, Wolhart P., „*Qawa'id* as a Genre of Legal Literature“, u *Studies in Islamic Legal Theory*, Bernard Weiss (ur.) (Leiden: Brill Publications, 2002).
- Hilli, el-, Dža'fer Muhammed b. el-Hassan Muhakkik, *Muhtesar en-Nafī'* (Kom: Mu'assese metbu'at dini, 1997.).
- _____, *Šera'i' el-islam*, 4 toma (Kom: Mua'ssese el-isma'ilijan, 1988).
- Hilli, el-, Ibn Idris, *es-Sera'ir el-havi li tahrir el-setavi* (Kom: Džami'a el-muderrisin, 1990).
- Hilli, el-, ibn el-Mutahar el-Hassan b. Jusuf, *Muhtelef eš-ši'a fi ahkam eš-šer'iya* (Kom: Džami'a el-muderrisin, 1999).
- _____, *Tezkire el-fukaha'*, vol. 12 (Teheran: Mektebe el-Murtazavija li ihja el-eser el-džaferijja, 1968).
- Debusi, ed-, Ebu Zejd Abdullah b. Omer el-Hanefi, *Kitab en-nikah min el-asrar* (Bejrut: Dar el-manar, 1993).
- Irvani, el-, Bakir, *el-Fikh el-istidlal 'ala el-mezheb el-dža'feri*, vol. 3 (Bejrut: Dar el-ameria, 2008).
- _____, *el-Kava'id el-fikhijje*, vol. 2 (Kom: Dar el-fikh, 2006.).

- Kamali, Muhammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003).
- Hui, el-, Ebu el-Kasim, *Mebani el-'urva el-vuska'*, „Kitab en-nikah“, vol. 3 (Nedžef: Menšurat medaris el-'ilm, 1984).
- _____, *Mu'džem er-Ridžal hadis* (Kom: Merkez el-eser eš-ši'a, 1990).
- Kulejni, el-, Muhammed b. Ishak, *el-Furu' min el-Kafi*, vol. 5 (Bejrut: Dar et-Te'aruf, 1981).
- Lane, Edward William, *Arabic-English Lexicon*, vol. 2 (Cambridge: Islamic Texts Society, 2003).
- Mousavi, Ahmed Kazemi, *Religious Authority in Shi'ite Islam: From the Office of Mufti to the Institution of Marja'* (Kuala Lumpur: The International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1996).
- Murtaza, el-, Ali b. el-Husejn, *el-Intisar* (Nedžef: Mektebe el-hajdarije, 1971).
- Muzaffer, Muhammed Rida, *Usul el-fikh* (Bejrut: Mu'assesat el-'alami el-matbu'at, 1970).
- Nedžefi, en-, Muhammed Hassan b. Bakir b. Adlurahman, *Dževahir el-kelam fi šerh šera'i' el-islam*, vol. 43 (Bejrut: Dar el-ihja' turas el-arabi, 1981–1984).
- Nedžaši, en-, Ahmed b. Ali, *Ridžal en-Nedžaši*, vol. 2 (Bejrut: Dar el-adva', 1988).
- Naraki, Muhammed Mehdi, *'Ava'id el-ejjam* (Kom: Mektebat besireti, 1980).
- Mugnijja, el-, Muhammed Dževad, *Fikh el-imam Dža'fer es-Sadik*, vol. 5 (Kom: Mu'as-sese sibtejn el-'alemijje, 2002).
- _____, *el-Fikh 'ala mezahib el-hamse*, vol. 2 (Bejrut: Dar el-Dževad, 2001).
- _____, *Tefsir el-Kašif*, vol. 7 (Teheran: Dar el-kutub el-islamija, 2003).
- Mufid, el-, Muhammed b. Muhammed en-Numan, *el-Mukni'a* (Bejrut: Dar el-Mufid, 1993).
- _____, *Ahkam en-nisa'* (Kom: Collection of Shaykh Mufid's Works, 1992).
- Ruhani, er-, Sejjid Muhammed Sadik, *Fikh es-Sadik*, vol. 26 (Kom: Dar el-kitab, 1992).
- _____, *Fikh es-Sadik*, dostupno na: <http://www.imamrohani.com/arabic/kotob/fokh/21/02.HTM#fehrest18>, posljednji put pregledano 1. aprila 2011.
- _____, *Zubde el-usul* (Kom: Amin Publishers, 2004).
- Sadr, al-, Muhammad Baqir, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Arif Abdul Hussein (prev.) (London: Islamic College for Advanced Studies Press, 2003).
- _____, *Durus fi 'ilm el-usul: Halaka el-evvel* (Kom: Munzemat el-havzat el-ilmijja el-buldan, 2004).
- Saduk, es-, Muhammed b. Ali el-Husejn, *Men la jahduruhu el-fekih* (Bejrut: Mu'assesat el-'alami li el-metbu'at, 1986).
- Seestani, al-, Ayatullah al-Uzama Syed Ali al-Husaini, *Islamic Laws: English Version of Tawhīhul Masa'el* (London: World Federation of KSIJ, 1994).

- Sistani, es-, Sejjid, *Minhadž es-salihin* (Bejrut: Dar el-muerrih el-'arebi, 2003).
- Spectorsky, Susan, *Women in Classical Islamic Law* (Leiden: Brill Publications, 2010)
- Subhani, es-, Dža'fer, *Iršad el-'ukul ila mubahas el-usul* (Bejrut: Dar el-'Adva, 2001).
- _____, *Kullije fi 'ilm er-ridžal* (Kom: Imam al-Sadiq Foundation, 2006).
- _____, *Nizam en-nikah* (Kom: Imam al-Sadiq Foundation, 1995).
- Šafi'i, Muhammed ibn Idris, eš-, *Kitab el-umm* (Kairo: Mektebe el-kelime el-ezherije, 1961).
- Tabresi, et-, Ebu el-Fadl el-Hassan, *Medžma' el-bejan fi tefsir el-Kur'an* (Teheran: Nasr Khusraw Publication, 1993).
- Takim, Liyakat, „Offering Complete or Shortened Prayers? The Traveler's Salat at the Holy Places“, *Muslim World*, 96 (2006).
- _____, *Heirs of The Prophet: Charisma and Religious Authority in Shi'ite Islam* (Albany: State of New York University Press, 2006).
- _____, „The Origins and Evaluation of Hadith Transmitters in Shi'i Biographical Literature“, *American Journal of Islamic Social Sciences*, 24:4 (2007).
- Tanakabuni, et-, Muhammed b. Sulejman, *Kisas el-ulema* (Bejrut: Dar el-mahadža el-bejda', 1992).
- Turejhi, et-, Fahruddin b. Muhammed, *Medžma' el-bahrejn* (Nadeaf: Dar es-sekafe, 1961).
- Tusi, et-, Ebu Dža'fer Muhammed b. Hassan, *el-Istibsar fi ma iħtelefe el-ahbar* (Teheran: Dar el-kutub el-islamija, 1970).
- _____, *Kitab el-Hilaf*, vol. 3 (Kom: Šarka Dar el-me'arif el-islamije, 1958).
- _____, *Kitab el-Amali* (Teheran: Dar el-kutub el-islamija, 2001).
- _____, *Mebsut fi fikh el-imamijje* (Kom: Džami'a el-muderrisin, 2006).
- _____, *Tehzib el-ahkam*, vol. 7 (Teheran: Dar el-Kutuba el-islamija, 1988).
- _____, *Tibjan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-ihja' turas el-'arebi, 1989).

DISKUSIJA

Diskutant: Mahmoud Ayoub

Ovo su stvarni, ne samo teorijski problemi. Šta god pravnici među sobom govorili, narod na jugu Libana ne zna za to i otac ima potpuni autoritet. Ako se kćerka ne potčini, dobit će najgore

batine u životu. Bilo je slučajeva da su kćerke odbile dati pristank koji je od njih tražen, čak i kad je to značilo da će ih ubiti... i neke i jesu ubijene. Možete instrumentu *takija* pripisati šta god hoćete, ali to jest koristan instrument. Jasna naredba Džafera es-Sadika jeste da se šiije ne smiju okrenuti sunijskim učenjacima. A među sunijama svakako nema konsenzusa (*idžma'*). Nemamo izbora nego dati ljudima kontrolu nad samima sobom. Libanski učenjak Šemsuddin pisao je da idealna država pravednih halifa danas nije moguća, kao ni božanska vlast nepogrešivog imama, pa zato ljudi moraju imati vlastitu kontrolu nad svojim poslovima. Ovim se minimiziraju ovlasti pravnika nad poslovima ljudi. *Vilajet el-fekih* nije neka nova ideja. Potječe još od dvanaestog imama; međutim on je imao moralni i pravni autoritet. Homeini je samo dodao tome politički aspekt, i to je dovelo do današnjeg Irana. Vjerujem da se vlast ne smije dati dvjema vrstama ljudi: ne smije biti vojna i ne smije biti religijska. Džafer es-Sadik je rekao: „Učenjaci su Božiji povjerenici koji bdiju nad Njegovom objavom dok ne pokucaju na vrata vladajućih; kada to učine, sumnjajte u njih.“ Dakle, pitam, šta se dešava kad ulema postane vlast?

Diskutant: Mohamed Adam El-Sheikh

Ovo je moja prva prilika da naučim nešto o šiijskim školama. Prema sunnetu, po mojim vlastitim istraživanjima, nije se dosegnuo taj nivo. Svi hadisi o ovoj temi imaju određenu manjkavost, čak i oni koji se najčešće primjenjuju. Po mišljenju imama Malika, pravo staratelja na prisilu pripada ocu ili djedu, ili, ako njih nema, nekom drugom muškarcu s očeve strane. To se može pravdati time da kćeri ili sestre koje se žele udati u ranoj dobi, s trinaest ili četrnaest godina, nisu sposobne pregovarati o mirazu ili uvjetima bračnog ugovora. Na ovaj se način štite maloljetnice. U Egiptu ili u mojoj domovini, Sudanu – iako su malikijske

u svakom drugom pogledu – narod sada prihvata ovaj Ebu Hanifin stav, kao dobro promišljen. Njegovo mišljenje primjenjuje se i u Americi: žena zrelog uma, bila djevica ili prethodno udavana, ima pravo da se uda bez starateljevog pristanka, iako je bolje da se dobije taj pristanak. Običavamo tražiti da ženi imam bude *velijj*, međutim to može voditi ka tajnim dogovorima, pa nalazimo da je bolje pusiti ženu da bude sama svoj *velijj*. Brak mora biti ugovor dvoje sposobnih pojedinaca. Najprihvatljiviji sunijski hadis, po mom mišljenju, jeste onaj u kojem je Poslanik, kada mu je neka žena rekla da ju je otac udao za svog bratića, tražio od tog oca da opravda svoj čin. Kćerka je onda rekla Poslaniku da je saglasna s brakom; ona je samo željela Poslanikovu potvrdu da je njen pristanak obavezan.

OPĆA DISKUSIJA

- Termin imamije može značiti džaferije ili ismailije, međutim, u svom radu referiram se samo na duodecimaliste (džaferije). Stav koji mi nazivamo Ebu Hanifinim možda je irački običaj koji je retroaktivno pripisan njemu.
- Od sredine 10. do sredine 11. stoljeća („šiijsko stoljeće“), šiije su bile potpuno otvorene za sunijske ideje. To se mijenilo tek nakon 14. stoljeća. Cijela ideja *muhalefa li el-'amma* mora se koristiti s oprezom.
- Preporučujem knjigu Kecie Ali, *Marriage and Slavery in Early Islam* [Brak i ropstvo u ranom islamu] (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010). U tom periodu, kao i u periodu rabinskog judaizma, brak i ropstvo imali su mnogo zajedničkog. Međutim, nema saglasnosti o tome da li se emancipacija žene stjecala punoljetstvom ili udajom.

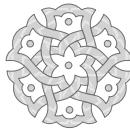
- Svako može zastupati ženu, može to činiti i ona sama. Pitanje nije ko je može zastupati, nego ko je njen staratelj. Ovo je razlika između *vekila* i *velija*.
- U vrlo konzervativnim porodicama, šaljemo *velija* i dva svjedoka da pitaju: (1) Da li ona prihvata ovog čovjeka? (2) Da li ona prihvata *mehr* unaprijed ili na odgodu? i (3) Da li ona želi da se neki uvjeti posebno navedu? Ponekad možemo pitati da li postoji predbračni ugovor.
- Tabari smatra da žena može u bračnom ugovoru postavljati uvjete kakve ona želi, pa čak i da ne radi kućne poslove, uz jedno ograničenje: ne može odbiti spolne odnose, zato što je to poenta braka.
- Neki imami odbijaju vjenčati par ako nemaju prethodno sa-stavljen ugovor.
- Ova je rasprava zanimljiva, ali se čini neumjesnom, van vre-mena i vrlo doslovnom: Da li žena ima neovisnost, slobodu odlučivanja? Ima li žena kontrolu nad vlastitim tijelom? Mla-de žene rođene u Americi ovakva rasprava mogla bi otjerati. Kako možemo reći da žene mogu biti sudije, pa čak i vladari, a opet da moraju tražiti dopuštenje da se udaju? Ako se oni koji brinu za islam nastave vraćati ovakvim argumentima, islam će se i dalje marginalizirati. Pravni učenjaci (*fukaha*) pristupaju tekstu s unaprijed donešenim zaključkom.
- Ne možemo samo iz onog što znamo „uskočiti“ u ono što je strano našem porijeklu. Promjene će doći, ali postepeno.
- Pravnici imaju ozbiljan zaštitnički odnos, skoro do granica odbrane ženskih prava. Jednostavno je da se žena uda za koga god želi. Brak je uvijek bio porodična inicijativa, a ne individualna. Učenjaci iskazuju strah da bi otac mogao biti ohol u postupanju prema kćeri i kategorički odbiti takvo ponašanje. Možda, prije svega, nikada nije ni trebalo donijeti propis koji daje staratelju slobodu odlučivanja; međutim,

realno, neko poput Allame el-Hillija, savremenika Ibn Tejmije, daje toliko razloga da se ženi dâ potpuna sloboda odlučivanja, a istovremeno upozorava da je treba zaštititi od mogućih podvala njenog odabranika.

- Islam oslobađa, naravno, ali, naša historija svakome je otvorena da je izučava. Izučavamo historiju, a završimo na apologetici – tako nigdje nećemo stići. Akademska sloboda je važna, a izučavanje historije i kulture važno, čak i ako moramo učiti o stvarima koje se, sa stajališta nekog iz 21. stoljeća, čine manjkavim. Na stranu namjere, ništa se ne postiže izbjegavanjem historije.
- Ova studija je odgovarajuća u kontekstu ovog akademskog skupa. Ne bi odgovarala za javno predavanje u džamiji.
- Dragocjeno je integrirati ono najbolje iz ove historije u misao našeg vremena.
- Nije vrijeme da se vraćamo natrag kroz vrijeme.
- Prva stvar koju bismo trebali naučiti iz ovoga jeste da ovo nije jednostavno. Problem zbirke hadisa još nije razriješen. Drugo, ovaj rad pokazuje relevantnost takvih debata za one među nama koji na Zapadu formuliraju metodologiju. Veliki su učenjaci – liberalni učenjaci. Što više znaš, to više znaš da ne znaš. Naš pristup usmjeren je na porodicu, međutim živimo u društvu koje to nije. Naša je briga zaštititi porodicu, koja je temeljna jedinica društva.
- Važno je da neka fetva bude relevantna za naše vrijeme. Prezentacija je nastala iz bilješki njihovih učenika. U knjigama iz *fikha* daju zaključak od jedne rečenice, što nije dovoljno. Izlaganje nikome ne daje podršku, samo se iznose činjenice s kojima se moramo suočiti. Ne smijemo razvodniti patrijarhalnu historiju abrahamskih religija. Moramo shvatiti da postoje i patrijarhalni i mizogini hadisi, bez obzira na to što ih želimo odbaciti.

- Djevičanstvo je pitanje spolnosti; zrelost – psihologije.
- Kada govorimo o djevici zdravog uma, govorimo o ženi koja nije uodata, ali koja zna kako se živi u svijetu. Zato su ovi tekstovi relevantni za moderno društvo, gdje ima mnogo žena koje su neudate, zaposlene i obrazovane.
- Neka mlada konvertitkinja dobila je tri bračne ponude preko žena (majki) u jednoj krajnje konzervativnoj džamiji; te žene su pitanje uputile preko njene prijateljice. Njen muž nikada nije dobio niti jedno pitanje od muškaraca, obično očeva, koji – čini se – nisu imali nikakvu ulogu. Čini se da su sve potpuno kontrolirale žene. Je li ovaj slučaj neuobičajen?
- Poput rabinke jurisprudencije, ove akademske analize mogu biti prilično odvojene od društvene realnosti.
- Među šijskom ulemom ulaže se znatan trud da se približe sunijskoj misli. Trebali bismo blagosiljati takva nastojanja i pridružiti im se, zato što nam je, iznad svega, potrebno jedinstvo. Pravni vokabular u islamu pravi razliku između djevice i one koja to nije, što se na muškarce i na žene primjenjuje različito. Djevičanstvo je oznaka nezrelosti, jer se djevojke u takvom društvu obične rano udaju. Mnoge prve muslimanke, uključujući i Poslanikove kćeri, umrle su mlade jer su zatrudnjele prije nego što su njihova tijela za to bila spremna. To je bio kulturni problem.
- U jednom rukopisu o svim tvrdnjama o konsenzusu (*idžma*) među prvim šijama navodi se slučaj jednog šejha koji je svojim vlastitim tvrdnjama da o nečemu postoji konsenzus protivrečio sedamdeset puta. Postavlja se pitanja šta *idžma'* znači u takvom slučaju. Kako su neki rani učenjaci odbacivali izolirane predaje, neke tvrdnje o postojanju konsenzusa (*idžma*) možda se ne odnose na doslovni konsenzus, nego više na prešutni – da takvo jedno mišljenje postoji i da ima određene potpore ili dokaze. Bilo da se s ovim slažemo ili ne, to je tako.

- Za šiije, imam je čuvar društvenog integriteta. U njegovom od-sustvu, učenjaci mogu grijesiti. A ako svaki učenjak može indi-vidualno grijesiti, moguće je da grijese i kolektivno, što znači da ne možete imati konsenzus (*idžma'*). Ako bi se cijela šijska zajednica složila oko zablude, to bi bio razlog da se imam vrati.
- Je li ikog islamu privukao *fikh* ili *'akida*; ljude srce vuče u ovu zajednicu ili ih privlači sufizam. Sve dok su žene po-srednice u sklapanju bračnog ugovora, Marokanke čine sve, a muškarce informiraju na kraju. Možda su se učenjaci uda-ljili od ummeta.
- Harvard je objavio sjajnu knjigu posvećenu islamskom bračnom ugovoru: *Islamski bračni ugovor: Studija slučaja iz islamskog porodičnog prava* (2008). Prema šijskom zako-nu, par može izmijeniti ugovor uz uzajamni pristanak, bez obzira na uvjete koje je unio *veliji*.



Islam, briga o zdravlju i duhovnost

Abdulaziz Sachedina

Sažetak

Savremeni diskurs o moralu s pravom se naziva minskim poljem nemjerljive nesloge. Smatra se da su takva neslaganja ishod sekularizacije koju je obilježilo povlačenje religije iz javnog prostora. Da bismo stekli neku uopćenu spoznaju o islamskom etičkom diskursu u složenom bioetičkom pluralizmu u muslimanskom svijetu, ja ču se u ovom poglavlju držati principa odnosno pravila zasnovanog na deontološko-teleološkoj etici koja služi kao temelj islamskog pravno-etičkog istraživanja. Deontološka etička norma u islamskoj jurisprudenciji ispravnost (ili pogrešnost) djelā definira neovisno o posljedicama koje činjenje takvog djela proizvodi (ubijanje je pogrešno). Nasuprot tome, teleološka norma ispravnost (ili pogrešnost) djelā definira na osnovu posljedica koje proizvedu ta djela (spašavanje života je preporučljivo). Deontološko-teleološka etika u rješavanju moralnih dilema u društvenoj etici podupire muslimansku pravno-etičku metodologiju. U islamskoj jurisprudenciji etičke vrijednosti dio su propisanih uputa djelovanja, uputstava koja sistem osigurava za zajednicu. Nijedna pravna odluka ne donosi se bez temeljite analize različitih faktora koji određuju ispravnost ili pogrešnost djela u slučaju koji se razmatra.

LIJEČENJE PUTEM DUHOVNE MORALNOSTI

Budući da patnja može proisteći ili iz prirodnog ili iz moralnog zla, obavezni smo ispitati koncept dobrog zdravlja u islamu, posebno kada se ono motri kao dio obaveza čovjeka da izbjegne nepotrebnu bol i patnju. Arapska riječ *sihha* ('zdravlje', 'dobro') ima mnoštvo konotacija. Kao i riječ *selama* (također 'zdravlje' ili 'dobro'), ona označava cjelovitost, potpunost bića koja stvara osjećaj sigurnosti. Dalje, ona znači uravnotežen i umjeren život u kojem se izbjegavaju krajnosti. Narušavanje ove ravnoteže uzrokuje fizičku bolest. Kur'an daje zlatno pravilo umjerenosti: *O, sinovi Ademovi [i Havini], (...) jedite i pijte od onog što je lijepo i što želite, ali ne pretjerujte* (Kur'an, 7:31).

Neuravnoteženost ili neumjerenost u uživanju u obilju koje je Bog dao vodi kako fizičkoj, tako i moralnoj patnji. U moralnom smislu, ljudske želje mogu dovesti do pretjeranog uzimanja određene hrane, zato što se ugađa čulima, a ne pazi na dobro zravlje. Prenosi se da je Poslanik savjetovao svoje ashabe da izbjegavaju prejedanje i preporučivao da prestanu s jelom prije nego što se zasite.¹ Druga predaja porijeklo svake bolesti nalazi u manjku umjerenosti u jedenju. U tom smislu, kada fizičko i psihičko stanje izmakne čovjekovoj kontroli, potrebna je promjena načina života u interesu fizičke dobrobiti.

Kur'an propisuje razvoj samosvijesti kao dijela održavanja dobrog zdravlja. Fizičko i psihičko zdravlje moraju se cijeniti – oni su božanski dar koji ovisi o ljudskoj umjerenosti u hrani i piću, redovnoj fizičkoj aktivnosti, uključujući plivanje i jahanje,

1 Glavne zbirke Poslanikovih predaja sastavljene su od hadisa koji savjetuju muslimanima propise o prehrani i o tome koja je hrana i koje piće dopušteno. Među ovim predajama su one koje Poslanikove sljedbenike poučavaju umjerenosti u jedenju. Naprimjer, Ibn Madže, *Sunen* (Beirut: el-Mektebe el-'ilmijje, n.d.), 2, str. 1111, u odjeljku d hrani, nalazimo podnaslov: *Bab el-iktisad fi el-akl ve kerahe eš-šib'* [Poglavlje o umjerenosti u hrani i pokuđenosti prejedanja]. Ovaj dio sadrži predaje u kojima Poslanik jasno kaže da će oni punog stomaka na ovom svijetu dugo gladovati na Sudnjem danu.

što je Poslanik preporučivao svojim sljedbenicima.² Međutim, ima ljudi koji boluju od genetskih, naslijeđenih bolesti, u čemu nemaju nikakvog izbora. Ova vrsta patnje podstiče pitanja o Božjoj volji i postojanju zla u ovom svijetu.

ISLAMSKA DUHOVNOST

Božija svemoć najvažnija je ideja muslimanske teologije. Bog je stvoritelj svega, uključujući i ljudsku sudbinu na Zemlji i nagradu i kaznu na onom svijetu. Takva deterministička ideja ljudskog činjenja otvara problem mirenja božanske predodređenosti čovjekovih djela s božanskom pravdom koja podrazumijeva kažnjavanje grešnika i nagrađivanje čestitih. Ovaj aspekt problema teodiceje nastaje iz iskaza iz Kur'ana i sunneta. U kontekstu briže o zdravlju, ideja Božije svemoći ima ogromne posljedice, jer rađa kvjetizam koji obeshrabruje bolesne da nepotrebno ispituju Njegove neshvatljive puteve i hrabri ih da podnesu patnju.³ Uz ogroman napredak medicine u liječenju bolesti i ublažavanju patnje, neminovnost Božijih odluka daje malo utjehe onima koji žele vidjeti kraj agoniji neizlječivih bolesti.

Međutim, bez obzira na fenomenalni napredak u medicinskom liječenju, ljudima je potrebno da shvate ono s čime se neprekidno susrećem obavljajući svoju dužnost bolničkog imama: nezasluženu patnju. Potreba da se shvati Božija odluka i iznjedri neophodna vjera u Boga dovodi me pred ulogu islamske duhovnosti.

U islamu, oblast duhovnosti smještena je unutar ljudskog iskustva transcedencije. Nije važno da li je neko vezan uz neku

2 Ovaj hadis prenosi se od Omara, koji je rekao: „Poslanik je preporučivao da djecu učimo plivanju, streljaštvu i jahanju konja.“

3 Neke predaje o ovom pitanju citirane su u djelu George Hourani F., „Ibn Sina's 'Essay on the Secret of Destiny',“ u *Bulletin of School of Oriental and African Studies* (University of London, 1966), str. 25-48.

organiziranu religijsku tradiciju ili nije. Iskustvo transcedentnog nalazi se u dubinama ljudskog srca, koje mora istražiti svaki pojedinac, uz pomoć prirodnog dara s kojim su svi ljudi stvoreni. Ovaj dar – unutrašnje svojstvo (*fitra*) da teži transcedentnom – izvor je te ljudske duhovne i moralne svijesti (*takva*), koja je stvorena u trenutku kada su ljudi stvoreni (Kur'an, 91:7–10).

U različitim trenucima svog putovanja ka duhovnom i moralnom savršenstvu, ljudi primaju znamenja koja se nalaze i u njima samima (*enfus*) i u okruženja (*afak*), a koja im pomažu da uvide u kojoj su etapi svog puta ka vlastitom usavršavanju (Kur'an, 41:53). U tom smislu, usavršavanje čovjeka povezano je s usavršavanjem okoline, što od čovječanstva zahtijeva da ovoime posveti pažnju: opstanak i uljepšavanje okoline egzistencijalno su povezani s opstankom i unutrašnjom ljepotom samog čovječanstva. Što se više uviđa ova prijeko potrebna veza između unutrašnjih i vanjskih izvora ljudskog duhovnog i moralnog razvoja, tim je čovjek više posvećen postizanju uravnoteženosti koja niče iz ovog shvatanja realnosti života. To je univerzalna dimenzija čovjekovog karaktera, kao i njegovog duhovnog i moralnog putovanja.

U tom smislu, duhovnost i moralnost isprepletene su: prva je unutrašnja dimenzija identiteta bića, te, stoga, individualna i subjektivna; ova potonja je vanjski aspekt i temelj za čovjekovo ukupno djelovanje u tjelesnom postojanju, pa time kolektivna i objektivna. Tvrđnje o duhovnosti neke vjerske zajednice opterećuju je arogantnim stavovima zato što, u konačnici, nisu dostupne onima koji tim zajednicama ne pripadaju. Zato je u islamu duhovnost praćena moralom (činiti ono što ispravno i izbjegavati ono što je pogrešno), kao njena posljedica, i mora biti objektivna i dostupna drugima za procjenu, kako bi se utvrdila valjanost tvrdnji da je i moralna.

Ako duhovnost stvara mir i povjerenje, onda moralnost postaje njena objektivna manifestacija kada se čovjek susreće s drugim

ljudima kao jednakima i s istim darom dostojanstva, bez obzira na vjersku pripadnost. U ovoj procjeni, dakle, duhovnost nije samo preduvjet nečijeg unutrašnjeg mira i zdravog uma; ona je funkcionalno neophodna za razvoj moralnih osjećanja koja omogućuju čovjeku da s drugima postupa pravedno i pošteno.

Međutim, ovu duhovnost usmjerenu na moralnost u sjenu baca „ekskluzivna“ muslimanska teologija koja najveću primjenu ima u islamskom pravu. Pravna tradicija zasnovana je na ovoj teologiji koja, paradoksalno, također iznosi ideju o univerzalnoj ljudskoj porodici koja potječe od prvog ljudskog para: Adema/Adama i Have/Eve. Ljudi trebaju jedni druge da bi mogli živjeti u miru i harmoniji – što je sami temelj ljudske dobrobiti. Zato tu suštinsku potrebu za duhovnošću ističe islamska mistička tradicija, to jest sufizam, koji neutralizira ekskluzivizam teologije naglašavajući Poslanikovo učenje da su Ademovi sinovi kao jedno tijelo zato što su stvoreni s istom esencijom.

Jedno upečatljivo obilježje religijski zasnovane duhovnosti jeste njen naglasak na ljudskim odnosima i etici koja upravlja tim odnosima. Upravo time što naglašava etiku odnosa, ova je duhovnost dijaloška. Ona nije samo u dijalogu s drugim ljudima, čemu ona neizbjježno vodi; ona vodi i dijalogu s cijelom prirodom. Duhovnost ljudima nalaže da uljepšavaju prirodu recipročno (ako sam ja lijep, i moje je okruženje lijepo) i obavezuje ih da je čuvaju, onako kako sebe čuvaju jer vlastiti opstanak smatraju moralnom i religijskom dužnošću.

Dijalog omogućuje odnose jednakosti koja ima snagu da se suoči s izvorima sukoba stvorenih kulturno produbljenom dihotomijom teologija superiornosti/inferiornosti, spasenja/prokletstva. Da bi se porazile negativne snage ove kulturne teologije, ljudska nastojanja moraju imati duhovnost koja čovjeka usmjerava ka moralnim djelima. Prenosi se da je Poslanik, kada su ga pitali šta je značenje religije, odgovorio: „To je poslušnost Bogu i dobrota prema stvorenjima (*mahluk*).“ Ovdje se termin „stvorenja“

koristi u generičkom smislu i obuhvata sva stvorena bića, a ne samo ljudi. Zato se razoreni ljudski odnosi moraju obnoviti liječenjem koje se postiže pružanjem ruke svojoj ljudskoj braći.

Povezanost između duhovnosti i moralnosti omogućuje jedinstven način procjene odnosa između vjere i prava. Pravo je zasigurno povezano s ljudskim iskustvom življenja jednih s drugima i u zajednici. U islamu, Božija volja iskazana je u Božijim zapovijedima, isporučenim putem natprirodnog medija objave. Božiji zakon jamči spas onima koji ga se pridržavaju. U nekom osebujnom smislu, izvršavanje pravno-etičkih propisa obnavlja potpuno ljudsko blagostanje i vodi ka blaženstvu na onom svijetu. Da bismo potpuno razumjeli ovu međusobnu povezanost između duhovne i moralne dobrobiti, potrebno je da pažnju usmjerimo na islamski normativni pravni sistem, koji funkcionira kao božanski određena mjera onoga što znači duhovno i moralno zdrava zajednica.

ISLAMSKA PRAVNA TRADICIJA

Islamsko pravo obuhvata sva djela koja čine ljudi, bila ona usmjereni prema drugom čovjeku ili prema Bogu. Šerijat, norma muslimanske zajednice, ponikao je iz muslimanskih nastojanja da osiguraju da islam prožme sve u životu. Dvije suštinske oblasti ljudskog života definiraju njegov djelokrug: djela bogoslovlja, kako javnog, tako i privatnog, a koja su povezana sa studovima vjere, i djela javnog reda koja osiguravaju individualnu i kolektivnu pravdu. Prva kategorija djelā, koja se čine u namjeri stjecanja Božijeg zadovoljstva, poznata su pod grupnim nazivom 'obredne dužnosti' prema Bogu ('ibadet, doslovno „djela bogoslovlja“). Ona obuhvataju sva religijska djela kao što su dnevni namazi, post, davanje milostinje itd. Druga kategorija djela, poduzetih da se sačuva društveni poredak, poznata je kao „društveni poslovi“ (*mu'amelat*, doslovno 'društveni odnos').

Religijsko baždarenje ovih dviju kategorija ovisi o temeljitoj podjeli jurisdikcije, zasnovanoj na svojstvu ljudskih institucija da provode šerijat i omoguće sankcije za nepoštivanje njegovih propisa. Prema islamskom pravu, sva djela trebala bi se izvršavati da bi se steklo Božije zadovoljstvo; međutim, ljudska vlast i institucije imaju nadležnost samo na društvenim transakcijama koje reguliraju međuljudske odnose.

Da bi izgradili jedan takav sveobuhvatan pravni sistem, zasnovan na objavljenim tekstovima, muslimanski učenjaci išli su i izvan okvira Kur'ana, ka osnivaču religije i prvoj zajednici. Kur'an zahtijeva poslušnost Poslaniku i onima koji su na vlasti, što podrazumijeva idealiziranu zajednicu koju su činili preci iz prve i druge generacije. Na taj način Kur'an je otvorio put proširenju normativne prakse izvan Poslanikovog ovozemaljskog života. Takvo jedno tumačenje normativne tradicije bilo je, teorijski, od suštinskog značaja za izgradnju pravnog sistema, čija se valjanost cijeni onoliko koliko je izveden iz Poslanikovog paradigmatskog statusa. Stoga, njegov život, kako ga tumači i o kakvom izvještava prva zajednica, postao je etički miljokaz za ono što muslimani zovu sunnetom. Intelektualna aktivnost nastala oko tumačenja Božije volje, kako je izražena u Kur'anu, i procjena hadisa (predaja koje govore o Poslaniku i prvoj zajednici) postala je glavna religijsko-naučna aktivnost među muslimanima, čime su postavljeni temelji kasnijih pravnih promišljanja – što je poznato kao *fikh* ('razumijevanje') ili jurisprudencija.

Do 9. i 10. stoljeća, u području pravnog ispitivanja muslimanska zajednica povezala se s nekim od učenjaka. Pravna škola koja je slijedila iračku tradiciju nazvana je hanefijskom, po Ebu Hanifi (u. 767), imamu (učitelju) u Iraku. Oni koji su se pridržavali propisa Malika ibn Enesa (u. 795. u Arabiji i drugdje postali su poznati kao malikije. Eš-Šafi'i, priznati i mudri pravni mislilac, osnovao je pravnu školu u Egiptu, a njegov utjecaj raširio se nadaleko po muslimanskom svijetu. Četvrta škola veže se uz Ahmeda ibn Hanbela

(u. 855), autora zbirke hadisa koja je postala izvor pravnim odlukama onih koji su njega slijedili. Šiije su izgradile vlastitu pravnu školu, džaferijsku, u kojoj je vodeći autoritet bio imam Džafer es-Sadik (u. 748). Obično su muslimani prihvatali onu školu koja je prevladavala u njihovoј regiji. Danas većina sunija slijedi hanefijski ili šafijski obred, dok šiije uglavnom slijede džaferijsku školu. Budući da u islamu nema organizirane „crkve“ i zaređenog „svećenstva“, islamski zakonski obred suštinski je pluralističan. Određivanje valjane religijske prakse ostavlja se kvalificiranim učenjacima, znalcima religijskog prava, grupnog naziva *ulema*.

Muslimanski pravni teoretičari bili su duboko svjesni moralnih stubova religijskih dužnosti koje svi muslimani, kao pripadnici vjerske zajednice, moraju izvršavati. Zapravo, valjanost njihovih istraživanja islamskih temeljnih izvora (tj. Kur'ana i sunneta), gdje traže rješenja za praktična pitanja, ovisi o njihovim suštinskim sudovima o različitim moralnim aspektima slučaja, a slučaj se može naći u razmatranju oprečnih tvrdnji, suprotnih interesa i odgovornosti u sačuvanim presedanima. Valjanost pravne odluke o nekom posebnom slučaju osigurava sposobnost pravnih učenjaka da izvode univerzalne moralne principe, kao što je: Ne smije se nanositi šteta niti uzvraćati štetom (*La darar ve la dirar*).⁴ Ti principi proistječu iz njihove početne premise i podupiru njihov konkretni zaključak, bez oslonca na okolnosti zbog kojih bi zaključak bio samo indicija, u najboljem slučaju. Međutim, snaga ovih zaključaka izvire iz etičkih interesa koji su djelovali u prvobitnim primjerima, kao i iz sporazuma učenjaka koji nastoje povezati novi slučaj s izvornom logikom i pravilima.

Obično, kada se suoče s nekom moralnom dilemom, pravnici svoje pravno-etičke prosudbe usmjeravaju ka zadovoljavajućem

4 Doslovce: „U islamu se ne smije nanositi šteta, ozljeda ili povreda [jednoj osobi od strane druge] ni prvobitno, ni kao uzvrat, ni kao dug“ (vidjeti Edward William Lane, *An Arabic-English Lexicon*, posebno izdanje [Beirut: Librarie du Liban, 1968], dio V, 1775). Ovo je pravilo „bez štete i uznemiravanja“.

rješenju opravdavajući ih praktičnim posljedicama, bez obzira na primjenjive principe. Naprimjer, u odlučivanju da li dopustiti sečiranje leša kako bi se uzeo objekt koji je mrtvac progutao, muslimanski pravnici daju dozvolu na osnovu jednostavnog razmatranja posljedica zabrane takvog jednog postupka. Glavni moralni interes koji je odnosi prevagu nad poštovanjem dostojanstva umrlog jeste očuvanje vlasništva siročadi koja je naslijedila progutani predmet. Islam zabranjuje ovaj postupak, ali slučaj zahtjeva brzo rješenje zasnovano na etici posljedica.

Ili, uzimimo slučaj pacijentkinje koju, kako je pripisano šerijatom, mora liječiti doktorka: u hitnim situacijama praktični zahtjevi nadvladaju ovu zabranu zato što pravilo nužde (*derura*), izvedeno iz objavljenih tekstova racionalnim rasuđivanjem, prevagne nad pravilom o spolnom odvajanju. Brojni primjeri jasno pokazuju da postoje kulturne preference u rješavanju problema zaštite zdravlja u muslimanskom društvima, gdje komunitarna etika uzima u obzir posljedice svake medicinske odluke, kako po porodične resurse i interesu, tako i po resurse i interesu zajednice.

VJEROVANJA I VRIJEDNOSTI POVEZANE SA ZDRAVLJEM

Ljudi različitog porijekla pristupaju patnji u bolesti ili smrti sa širokim spektrom različitih stavova o njenim uzrocima i posljedicama, stavovima koji se često grade i prenose u njihovim kulturama i religijama. Ponekad ovi stavovi podrivaju učinkovitost liječenja kada je potrebna volja pacijenta da se bori s bolešću. Holistički medicinski pristup, pri čemu se tretiraju i psihosomatska i fizička stanja, traži od ljekara da budu svjesni pacijentovog emocionalnog stanja i kulturnog porijekla, kako bi postavili tačnu dijagnozu

i napravili uspješan plan liječenja.⁵ Šta bi zdravstveni radnik trebao znati o pretpostavkama koje o prirodi patnje ima njegov pacijent musliman?

Općenito, situacija koja se negativno opisuje kao patnja odnosi se na objektivno stanje stvari ("To je nepodnošljivo!") i subjektivni odgovor na nju ("To je štetno po pacijenta!") pojedinca koji donosi sud. Drugim riječima, kada neko, bilo objektivno ili subjektivno, patnju procjenjuje kao oblik zla, potrebno je da u obzir uzme aktera, čin patnje i posljedičnu štetu koja je dovoljno objektivna da se potvrди ili negira kao zlo. Kada postoje oba ta elementa, patnja u kontekstu bolesti opisuje se kao nepoželjno i štetno iskustvo. I fizički i moralno, ovaj opis direktno obuhvata jedan objektivni standard koji bi većina ljudi ocijenila kao tragično štetan po aktera, bez uputa na neku ontologiju ili složeno metafizičko ili teološko objašnjenje. Realno, mi možemo tvrditi da neko trpi nezaslužene patnje, bolove i umire. Zlo se, stoga, vidi u neželjenim i štetnim aspektima ljudske patnje. Kada stvari shvatimo ovako, onda možemo početi istraživati teodiceju i otkrivati božansku tajnu zašto se, kroz prirodno zlo, uništava nevini život.

Težnja da se otkrije ova božanska misterija utrla je put značajnoj raspravi o religijskim uvjerenjima i medicinskim aspektima bolesti, gdje se metafizičke i fizičke dimenzije medicinske skrbi pokušavaju izmiriti s ljudskim stanjem i ograničenjima čovjekovih nastojanja da olakšaju patnju. Razlika između religijske i medicinske procjene situacije vrlo je jasna. Vjera u božansku volju njeguje poniznost i otkriva ograničenja čovjeka da shvati puteve Svemogućeg Boga Koji daje i uzima život. Medicina, s druge strane, na sebe preuzima odgovornost da ukloni zlo bola i patnje, te dalje traga za lijekom neumorno nastojeći odgoditi smrt.

5 Peter Antes, „Medicine and the Living Tradition of Islam“, u *Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, Lawrence E. Sullivan (ur.) (New York: Macmillan, 1989), str. 173-208, diskutira o problemu projene i dijagnoze pojedinaca u Njemačkoj koji dolaze iz različitih kultura i podvlači značaj razumijevanja kulturnog porijekla muslimanskih pacijenata, a u svrhu precizne dijagnoze i uspješnog liječenja.

Ovu oštru razliku dalje pojačava način na koji religija čovjeku u borbi s bolešću ulijeva pobožnost, što znači ulijeva mu vjeru u Božiju dobrotu i čovjek prihvata patnju kao dio obuhvatnog božanskog plana za duhovni i moralni razvoj čovječanstva. Dok medicinski stručnjaci u područje ljudske patnje ulaze s ogromnim samopouzdanjem i odlučnošću da liječe bolesti te, zato, završavaju neophodnu obuku i provode potrebna istraživanja, religija naglašava konačnost ljudskog života i podsjeća čovječanstvo da ne prisvaja ulogu Boga Koji uzima život u određenom trenutku, jer znanje o tome ima samo Bog.

„Blago vama koji umrete a da vas nije zadesila bolest.“ Ove je riječi Poslanik uputio mejtu čiju su dženazu upravo obavljali. Tačko vrednovanje smrti bez bolesti ukazuje na vrijednost koju muslimanska kultura pridaje zdravom životu. Zasigurno, dobro zdravlje Božiji je blagoslov, zbog čega musliman, kada ga upitaju: „Kako si?“ (doslovce ‘kako zdravlje?’), odgovara: „Hvala Bogu.“ Međutim, ovakvo vrednovanje dobrog zdravlja može ostavljati utisak da je bolest zlo koje treba ukloniti po svaku cijenu. Nema sumnje da se bolest smatra nesrećom koju treba ukloniti svim mogućim zakonitim sredstvima. Zapravo, traženje lijeka zasnovano je na neobičnom pouzdanju, poniklom na božanskom obećanju da Bog nije dao nijednu bolest a da nije dao lijek za nju.⁶

Stoga, svrha medicine jeste da traži lijek i pruži potrebnu njeđgu onima koji su se razboljeli. Primarna obaveza muslimanskog ljekara jeste da pruži medicinsku njegu i olakša patnju pacijentu. Odluka o okončanju života smrtno bolesnog pacijenta, kada pacijent to traži, izvan je ljekarskih moralnih ili zakonskih obaveza. Kur'an jasno, nedvosmisleno iznosi stav o tome: *Sve što je živo umire Allahovom voljom u času suđenom. Daćemo onome koji želi nagradu na ovome svijetu, a daćemo i onome koji želi nagradu na onome svijetu i sigurno ćemo zahvalne nagraditi.* (Kur'an, 3:145). Osim toga, *i život i smrt Allahovo su djelo* (Kur'an, 3:156) i, otud,

⁶ *Sahih al-Bukhari*, „Kitab al-Marda“ (Chicago: 1979), vol. 7, hadis br. 582.

svako biće smrt će okusiti (...) (Kur'an, 3:185; 29:57), i to u vrijeme za to određeno (39:42).

Smrt, dakle, dolazi u trenutku koji je određen Božijom odlukom. U međuvremenu, ljudi se suočavaju s patnjom uzrokovanim bolešću. Kako islam gleda na patnju? Je li ona dio Božije namjere da daje patnju? S kakvom svrhom? Ova opća pitanja o smislu i značenju patnje trebala bi nas odvesti do suda o patnji koju duga bolest donosi u život pojedinca i porodice. Nečija odluka da okonča svoj život dolazi upravo u tom presudnom momentu kada bolesnik prolazi teške muke i očaj i kada nijedna forma savremenog medicinskog liječenja ne uspijeva vratiti nadu da će biti bolje.

Blisko povezano s takvim razmišljanjima bolesnika jeste pitanje da li u tako nepodnošljivom stanju, koje je stvorila duga bolest, uopće i vrijedi živjeti. Da li takav život, koji zbog teškog osjećaja bespomoćnosti skoro da i nije život, ima ikakvu vrijednost da bi se nastavio? Iza ovih pitanja nalazi se ozbiljnije pitanje kvaliteta života koji pojedinci i društvo smatraju vrijednim održavanja.

Diskusija o kvalitetu života ukazuje na kulturne i religijske stavove o čovjekovoj egzistenciji i odlukama o životu i smrti kada pojedinci shrva patnja. Osim toga, naglašava se stav da ljudska bića vode računa o svom tijelu, ali da nemaju vlast nad svojim tijelom koja bi im dala pravo da s njim čine šta im je volja. Čovjek je samo skrbnik, a pravi vlasnik je Bog, Stvoritelj. U dužnosti je čovjeka, kao skrbnika svog tijela, da poduzme sve neophodne korake da ga sačuva tako da može tražiti dobro na ovom i onom svijetu. U svjetlu takve odredbe muslimanske teologije o čovjekovoj dužnosti prema svom ovozemaljskom postojanju, problem čovjekove patnje u bolesti traži hitno rješavanje. Kur'an daje suštinsku filozofiju koja je u osnovi ljudske patnje: on kaže da je to kušnja ili ispit koji će potvrditi vjernikovo duhovno stanje:

O, vjernici, tražite sebi pomoći u strpljenju i namazu; zaista je Bog sa strpljivima (...) Uistinu, Mi ćemo vas kušati strahom i gladi, umanjivanjem imetka, uzimanjem života i uroda. Ali, obraduj strpljive koji,

kada ih zadesi kakva nesreća, kažu: „Zaista, mi Bogu pripadamo i Njemu se vraćamo“; njima pripadaju blagoslovi i milost od njihova Gospodara i oni su na Pravom putu (Kur'an, 2:153–157).

S obzirom na navedeno, patnju uzrokuje božanski određena kušnja. Bolje reći, patnja je instrument u otkrivanju svrhe koju je Bog odredio čovječanstvu i podsjetnik da čovjek, u konačnici, pripada Bogu i da se Bogu vraća. U skladu s tim, s ovog stajališta patnja se ne može smatrati zlom. U jednoj poznatoj hadiskoj predaji kaže se da je Poslanik rekao: „Muslimana neće pogoditi slabost, bolest, tuga, žalost, patnja, jad, pa ni čak ga ni trn neće ubesti, a da mu Bog zbog toga neće pobrisati dio grijeha.“⁷

Zato je razumijevanje patnje od središnje važnosti za islamsko tumačenje zdravlja i bolesti. Kako je rečeno, zbog ljudske patnje u svim oblicima postavlja se pitanje Božije moći i znanja nad onim što zadesi ljude. Božija vrhovna moć najvažnija je doktrina muslimanske teologije. Bog nije samo stvoritelj svega, uključujući ljudsku sudbinu (*kader*). On je taj koji određuje konačni ishod svih ljudskih odluka. Takva deterministička teologija prvenstveno otvara problem kako pomiriti shvatanja o Božijoj pravdi i postojećem zlu. Tu postoji ta težnja ka pomirenosti, pa skoro i pasivnosti kada se čovjek nosi s bolešću i drugim nesrećama. Naše svakodnevno iskustvo sa smrću i bolešću daje namobilje razloga da lamentiramo nad tužnom činjenicom što, s obzirom na ono što moderna medicina jamči činiti za bolesne, vjera u tajanstvene Božije odluke daje malo utjehe onima koji bi željeli da se okonča agonija neizlječive bolesti.

Muslimanski teolozi daju sve od sebe da shvate logiku patnje, naprimjer, djece, pa čak i životinja. Objasniti zašto pate loši ljudi, iako neuvjerljivo, lakše je, zato što većina muslimanskih teologa tu nalazi vezu između grijeha i patnje. Međutim, kako iko može naći ikakav grijeh kao objašnjenje patnje nedužnog

7 *Sahih al-Bukhari*, „Kitab al-Marda“, vol. 7, hadis br. 545.

djeteta? Patnje djece u reproduktivnoj tehnologiji i genetici, kao i neviđeno obezvredivanje defektnih fetusa u savremenim biomedicinskim otkrićima, čeka na odgovornost etike klinika za plodnost i prenatalno genetsko praćenje.

ISLAMSKA BIOMEDICINSKA ETIKA⁸

U rješavanju moralnih problema nastalih u kliničkim situacijama i javnom zdravlju širom svijeta, sekularna bioetika u današnjem muslimanskom svijetu raskinula je partnerstvo s vjerskim zajednicama. Izgleda da međunarodna tijela, kao što su WHO i UNESCO, koja, uz podršku lokalnih aktivnosti razvijaju kulturno osjetljive bioetičke programe, još nisu svjesna suštinski religijskog karaktera muslimanskog bioetičkog diskursa i potrebe da uzmu u obzir religijsku etiku u muslimanskom kontekstu, kako bi poboljšala usluge onim kulturama koje religiju ozbiljnije shvataju. Jedno ispitivanje nove literature o muslimanskoj bioetici, djela čiji su autori uglavnom muslimanski ljekari, pokazuje da predstavnici muslimanske bioetike ne uzimaju u ozbir lokalne kulture i njihove religijske elemente dovoljno ozbiljno da bi mogli govoriti s potrebnim kompetencijama i senzibilitetom za muslimansku kulturno određenu bioetiku. Zato sekularna bioetika, sa svojim naglaskom na liberalne zapadne vrijednosti, ne može u potpunosti odgovarati lokalnim i regionalnim muslimanskim vrijednostima.

8 Detaljnju diskusiju o ovoj temi pogledati u Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Bio-medical Ethics: Principles and Application* (New York: Oxford University Press, 2009).

TEMELJNI PRINCIP OPĆEG DOBRA U MUSLIMANSKOJ BIOETICI

Princip općeg dobra obuhvatra svaku korist za koju se zna po svrši iskazanoj u božanskoj objavi. Budući da neki pravnici smatraju, u suštini, da opće dobro čuva svrhu koju je dao Zakonodavac, oni o ovom principu raspravljaju kako u smislu vrsta, tako i u smislu svrhe kojoj opće dobro služi. Šerijat je uspostavljen u interesu muslimana, bilo da ti interesi pripadaju ovom ili životu na onom svijetu. Da bi sačuvao ove interese i da bi ostvario svrhu koju je Bog namijenio čovječanstvu, on teži unapređenju ovih univerzalnih ciljeva. O ovim ciljevima raspravljamo u okviru sljedećih univerzalnih principa, čiji je autoritet zasnovan na određenim primjerima i dokumentarno potvrđen u objavi:

1. *Suštinska dobra ili primarne potrebe (ed-darurijat).* To su neophodne stvari, proglašene dobrom i na ovom i na onom svijetu, a među njima su zaštita zdravlja siromašnih i podjarmlijenih. Takva su djela prijeko potrebna za održanje javnog zdravlja i za dobro ljudi i u ovom životu i za nagradu u budućem. Osim toga, bez takvih djela život je ugrožen, što donosi dalje patnje ljudima koji ne mogu sebi priuštiti zadovoljenje osnovnih životnih potreba. Prema muslimanskim misliocima, imperativ da se zadovolje osnovne potrebe postoji u svim tradicijama i među sljedbenicima drugih religija. Dobrobit ljudi toliko je temeljno pitanje da među svima postoji saglasnost da kada jedan pripadnik društva pati, drugi moraju raditi na tome da pogodenima pruže pomoć.⁹

9 El-Gazali, *Kitab el-mustasfa min 'ilm el-usul* (Kairo: Bulak, 1904-1907), str. 174ff; Ibrahim b. Musa eš-Šatibi, *el-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* (Bejrut: Dar el-džil, n.d.), str. 2:8ff; ed-Dimaški Ibn Bedran, *el-Mehalile imam Ahmed b. Hanbel* (Bejrut: Mu'assasa er-risala, 1401/1981), str. 295; Abdullah b. Ahmed Ibn Kudama, *Revdat en-nazir ve džennet el-menazir* (Rijad: Džami' el-Imam, 1388/1978), 3, str. 170.

2. *Opće potrebe (el-hadždžiat)*. One omogućuju ljudima da poboljšaju svoje živote i uklone ona stanja koja vode haosu u porodičnom i društvenom životu, a kako bi se postigao visok standard življenja, bez obzira na to što ove potrebe nisu na nivou suštinskih. Ove koristi su takve da, ako se ne ostvare, mogu voditi u probleme i nered, ali ne i u iskvarenost. Ova vrsta općeg dobra materijalizira se u stvarima među koje spadaju obavljanje religijskih dužnosti, upravljanje svakodnevnim životnim situacijama, održavanje međuljudskih odnosa i izvršavanje sistema kažnjavanja koji sprečava ljude da nanose zlo drugima.¹⁰
3. *Sekundarne potrebe (et-tahsinat)*. Ova se djela obično smatraju pohvalnim, poželjnim djelima i vode izbjegavanju stvari koje su pokuđene. Poznate su i kao „plemenite vrline“ (*mekarim el-ahlak*).¹¹ Drugim riječima, iako se ne kvalificiraju kao „primarna“ ili kao „opća“ dobra, njihov je cilj poboljšati kvalitet življenja, i morala bi biti dostupna prosječnom pripadniku društva. Čak ih treba i poboljšavati kako bi, zbog njih, te plemenite vrline bile poželjnije.¹²

Jedan od problema muslimanskog svijeta jeste što se javnim dobrom smatra izbor spola djeteta kod reprodukcije, definiran kao praksa, tehnika ili intervencija s ciljem povećanja vjerovatnoće začeća, nošenja i rađanja djeteta određenog spola. Neki roditelji

10 Muhammed b. Omer er-Razi, *el-Mahsul fi 'ilm usul el-fikh* (Rijad: Džami'a el-Imam, 1400/1979), 6, str. 20, citira el-Gazalijeve riječi o nedostatku autoritativnosti principa javnog interesa (*masleha*) u oblasti suštinskih dobara. Općenito, el-Gazali smatra da donijeti neku pravnu odluku samo na osnovu općeg dobra, bez oslonca na neki drugi princip zasnovan na objavi, nije valjano. Međutim, on dodaje da je takav propis neophodan u pozitivnom pravu, i zbog toga je nemoguće da konačna odluka nekog pravnika završi citiranjem ovog principa, bez ikakvog dokaza iz same objave (*el-Mustasfa*, str. 175). Drugim riječima, on u izvođenju jednog pravno-etičkog pravila dopušta mogućnost neovisnog rasudivanja, zasnovanog na općem dobru.

11 Eš-Šatibi, *Muvafekat*, 2, str. 9.

12 El-Gazali, *el-Mustasfa*, str. 175.

muslimani preferiraju jedan spol iz kulturnih ili finansijskih razloga. Neki pravnici brane pravo na izbor spola sve dok se nikome, uključujući i nerođeno dijete, ne nanosi zlo i šteta. Međutim, drugi osporavaju tvrdnju da je nemoguće ne nanijeti štetu izborom spola i upućuju na kršenje božanskog zakona, prirodne pravde i urođenog dostojanstva ljudi.¹³

Princip općeg dobra ispituje se i u smislu kolektivne ili individualne dobrote. Kada se primjenjuje pravno pravilo *istihsana* (izbor između dvaju rješenja u nekom slučaju u kontekstu priznatih izvora islamskog prava) da bi se opravdalo neko pravno-etičko rješenje, stvarna logika zasniva se na razmatranju općeg dobra koje nije ograničeno i koje je dostupno što većem broju ljudi. Međutim, postoji vjerovatnoća da korist pojedinca kao izvor nekog propisa može doći u sukob s drugim propisom koji podrazumijeva moralno značajnije posljedice. Drugim riječima, jedini kriterij za donošenje propisa na temelju javnog dobra jeste da taj propis mora voditi zajedničkom, kolektivnom dobru, čak i kada ga je podstaklo specifično dobro pojedinca.

Izvršavanje glavnih kur'anskih odredbi (npr. spašavanje ljudskog života ili održavanje pravednog poretku) ta je vrsta dobra. Međutim, kontekst promjene propisa s primarnog na sekundarni (npr. produžetak života bez ikakve nade u izlječenje) omogućio je da se razmatra i individualno dobro, tako da može donijeti koristi konkretnom pojedincu u konkretnoj situaciji. Međutim, u kontekstu neke konkretnе situacije može se ukinuti neki primarni propis – onaj koji zahtijeva spašavanje života – i promijeniti u sekundarnu odluku kojom se dozvoljava prekid vanredne medicinske skrbi. U tom smislu, opći interesi funkcioniраju kao kriterij zakonodavstva, dok individualni interesi funkcioniраju kao kontekst sekundarnih propisa. Ova promjena

13 Eš-Šatibi, *el-Muvaferat*, 2, str. 9-10; Muhammed Said Ramadan el-Buti, *Devabit el-masleha fī ſeri'a el-islamija* (Bejrut: Muassessat er-risala, 1401/1981), str. 219.

s općeg na individualno dobro podstiče neslogu među muslimanskim pravnicima koji u datoј situaciji nastoje odrediti koristi i štete.¹⁴

AUTONOMIJA I RELIGIOZNOST

Međunarodna zajednica pokazala je veliki interes za islamska gledišta u bioetici. Važno je imati na umu da autonomija, kao jedno zapostavljeno pravo pacijenta, ima institucionalnu i pravno-etičku podršku na Zapadu. Zapadne ideje o univerzalnim ljudskim pravima zasnivaju se na sekularnom stavu o pojedincu i na odnosima između pojedinaca i sekulazirane javne sfere. Ideja o pojedincima kao nosiocima nečeg što nazivaju „pravima“ prepostavlja vrlo konkretno shvatanje i tumačenje ličnosti kao neovisnog i samostalnog faktora. Ova moderna ideja o autono-mnoj ličnosti podrazumijeva društvene aktere kao samodovoljne matrice želja koje same upravljaju svojim interesima.

U islamskoj komunitarnoj etici, međutim, daleko se od toga da se autonomija pacijenta uvažava kao jedan od glavnih bioetičkih principa. U islamskom univerzalnom diskursu postoji zamisao duhovno i moralno autonomnog pojedinca, koji može doći do spasa i izvan složene mreže šerijata, s njegovim naglaskom na integrirani sistem prava i moralnosti. Šerijat ne pravi razliku između vanjskih djela i unutrašnjeg stanja; po šerijatu, u potpunom spasu pojedinca nema odvojenosti između javnog i privatnog.

14 Naprimjer, nakon što je objasnio dobro na ovom i na budućem svijetu, eš-Šatibi novi dio počinje jasnom tvrdnjom: „Što se tiče općeg dobra i iskvarenosti, ako su izvan običajnog prava, onda ih je potrebno dalje istražiti [prije nego što se doneše ikakva odluka].“ On navodi slučajeve da se iz nužde jede tijelo leša ili neka pokvarena hrana, da se ruka ili nogu odsijecaju zbog neizlječive bolesti itd., a na osnovu raskoraka između dobra i potencijalne iskvarenosti koja bi se mogla raširiti ako bi se krenulo jednim ili drugim pravcem djelovanja. Vidjeti *el-Muvaferat*, 2, str. 23-25.

Islamski diskurs o zajednici teži da se definira tako što legitimira autonomiju pojedinca unutar svog religijski zasnovanog kolektivnog poretka, ostavljajući pojedincu slobodu da pregovara o svojoj duhovnoj sudbini; međutim traži od njega da poštuje poredak zajednice koji podrazumijeva odnos reciprociteta i autonomije, na kojem se u serijatu zasniva režim prava i odgovornosti.

Praktična religioznost i pouzdan karakter zahtjev su u svim profesijama. Iako jedan doktor ne mora biti religiozan da bi bio kompetentan, zato što je suština ljekarskog posla skrb za pacijenta, ipak religioznost i dobar karakter pomažu da se ljekarski savjet prihvati, dok loš karakter odvraća od njegovih vrijednosti. Doktor može biti kulturna osoba, svjesna senzibiliteta ljudi među kojima radi. U muslimanskoj kulturi, ljekar mora vrijedno raditi da stekne povjerenje pacijenta i izgradi profesionalnost.

Islam, kad je riječ o medicinskoj struci, snažan akcent stavlja na vrlinu i obaveze, zato što se medicina bavi najvrednijim aspektom postojanja: očuvanjem ljudskog života. Loš karakter ljekara smatra se smrtonosnim otrovom i sigurnim putem u propast. Bolest srca i duše smatra se velikom prijetnjom normalnom obavljanju stručnog posla ljekara. Osim toga, društvo i institucije koje osiguravaju medicinsku brigu imaju određena očekivanja od ljudi kojima povjeravaju svoje fizičko zdravlje. Muslimanski etičari postavljaju kanone po kojima su vrline ugrađene u stručnost ljekara.

Medicinskim stručnjacima preporučuju se tehnike meditacije i molitve kako bi usredsredili pažnju na obuhvatnu brigu o čovjeku, a ne samo na brigu o njegovom fizičkom stanju. Zbog toga se u muslimanskoj zajednici od svakog medicinskog stručnjaka očekuje ne samo da saznaće porijeklo i uzroke bolesti čiji je ishod gubitak tjelesnog života već da pažnju usmjeri i na bolest duše. Kada postavljaju ovu potonju dijagnozu, muslimanski ljekari izlaze iz okvira tehničkih vještina i grade vlastiti karakter na čestitom životu, a kako bi razumjeli religijske/psihološke dimenzije svoje profesije. Dvije najvažnije vrline u islamskoj profesionalnoj etici

jesu duhovna i moralna svijest (*takva*) i strpljenje (*sabr*). Ljekar mora njegovati kod sebe ove dvije vrline tako što će voditi uravnotežen i umjeren život i ne trošiti vrijeme i energiju na isprazne užitke i razbibrigu.

Pitanje profesionalne etike direktno je povezano s religijskim problemom veze između djela i njegovog utjecaja na čovjekovu svijest. Ukratko, ljudska djela imaju direktnu vezu na razvoj svijesti, koja se, u islamskoj tradiciji, smatra izvorom za određivanje ispravnosti ili pogrešnosti čovjekovih nastojanja. Mora se paziti da se savjest ne izgubi. Kada se ona, kao posljedica zanemarivanja etičkih pitanja, iskvari zbog svakodnevne trke za stjecanjem materijalnog bogatstva, ne preostaje neki drugi moralni čuvar da spriječi nedjela ovih stručnjaka koja bi mogla odvesti u razaranje samog tkiva društvenih odnosa, zasnovanih na božanski usađenom osjećaju pravde i pravičnosti. Kako se ne bi narušilo duhovno i fizičko zdravlje drugih, svim ljudskim djenama moraju prethoditi i namjera i promišljanje.

Ovdje je važno imati na umu da islam i od pacijenta i od ljekara zahtijeva da se pridržavaju etičke discipline. Pacijenti moraju poštovati svoje ljekare, strogo se držati njihovih uputa i cijeniti ih bolje nego svoje najbolje prijatelje. Pacijenti moraju imati direktni kontakt sa svojim doktorima i imati puno povjerenje u pogledu liječenja njihove bolesti. Zapravo, ljudima je bolje da su u kontaktu s ljekarima koji ih mogu savjetovati o zdravlju prije nego što, zapravo, i zatrebaju liječenje.

ZAKLJUČAK: DUHOVNA SKRB ZA PACIJENTE MUSLIMANE

Duhovna skrb počinje osiguranjem okruženja koje dozvoljava, a bolje bi bilo da podstiče, prakticiranje religije slijedeći pravila

međusobnih odnosa u osiguranju zaštite zdravlja i provođenja liječenja. Duhovna skrb, međutim, također podrazumijeva doноšenje adekvatnih odluka. Oni koji rade u zdravstvenoj zaštiti moraju znati kako pacijentima i njihovim porodicama dati informacije adekvatne za donošenje odluka u skladu s religijskom komunitarnom etikom i prihvatići odgovornost koju takvo doноšenje odluke povlači. Kao dio ovog procesa, može biti neophodno da pacijent i porodica konsultiraju ljekara i/ili imama od povjerenja, a komunikacijski protokoli možda se moraju prilagoditi da uključe i ove ključne ljudi. Dogovorni i lokalni karakter islamske komunitarne etike morao bi biti podsjetnik praktičari- ma u zdravstvu da pristup liječenju na osnovu „dosjea“^{15*}, u najboljem slučaju, nije adekvatan.

ODABRANA BIBLIOGRAFIJA

- Antes, Peter, „Medicine and the Living of Islam“, u *Healing and Restoring: Health and Medicine in the World's Religious Traditions*, Lawrence E. Sullivan (ur.) (New York: Macmillan, 1989).
- Gazali, el-, Ebu Hamid, *Kitab el-Mustasfa min 'ilm el-usul* (Kairo: Bulak, 1904–1907).
- Hourani, George, F., „Ibn Sina's Essey on the Secret of Destiny“, *Bulletin of School of Oriental and African Studies* (1966).
- Ibn Madždže, *Sunen*, vol. 2 (Bejrut: el-Mektebe el-ilmijje, n.d.).
- Lane, Edward William, *An Arabic-English Lexicon*, posebno izdanje (Bejrut: Librarie du Liban, 1968), dio V, 1775.
- Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application* (New York: Oxford University Press, 2009).

15 * U našem kontekstu bolji bi prijevod bio „na osnovu kartona“, ali, kako termin „medicinski dosije“ nalazi sve više mesta u medijima, ostavljeno je tako.

DISKUSIJA

Diskutant: Ebrahim Moosa

Pokušavam naći problem u vašem izlaganju. Podstakli ste pitanje fetve šejha Atije o dojenju: on, međutim, nije razumio ljudsku biologiju. Žene ne mogu uvijek imati mlijeko. Uočavam da se trend od deontološke diskusije odmiče ka etičkoj. Nekog ko postavlja pitanje ne treba tretirati kao dijete. Trebalo bi da nas Kur'an i sunnet vuku naprijed, ali, umjesto toga, mi se stalno osvrćemo unazad i zaostajemo. Tjeskobni smo zbog Kur'ana i Poslanika. *Tevsija*, a ne *hukm*, preporuka, a ne sud, guraju pacijenta u jednu moralno autonomnu zonu. Pacijentu su potrebni resursi da doneše odluku. Da li pacijent mora biti pismen? Dali ste nam primjere iz tradicionalnog *fikha* o nužnosti da pojedinac donosi odluke. El-Gazali traži da pojedinac ima minimum znanja, čak i samo toliko da zna ko je bolje informirani *fekih*. Vi uvodite važno pitanje savjesnog donošenja odluka. To bi mogao biti uvod u pitanje kakvu pismenost zahtijevati. Također, objašnjavate pojedinačno nasuprot komunitarnom odlučivanju. Tradicionalni *fikh* zasniva se na tumačenju odnosa u naslijeđu, srodstvu itd. U muslimanskim krugovima strahuje se da će se tradicionalni model srodstva svesti na genetički model. Kada tehnologija otkrije nove dimenzije tijela i ličnosti, kako će to utjecati na ovaj tradicionalni model? Razumijem što se dopušta i saosjećam s onima koji traže mogućnost doniranja sjemena [za vantjelesnu oplodnju] zato što je preljuba nedopustiv tjelesni čin.

Sachedina: Postoji napetost u tome kako muslimani definiraju veze. Komunitarna etika nije jedini način za definiranje islamske etike. Samo hoću reći da su veze vrlo važne i da se autonomija nalazi iza interesa zajednice. Uloga savjesti važna je na jedan način kojemu donošenje fetvi (*ifta'*) nije dalo odgovarajuću

pažnju. U muslimanskom svijetu nema pravog osnaživanja pojedincu. Kur'an nije samo ikonoklastičan, on je i protiv tvrdnji o posebnom položaju nekih ljudi; međutim u kulturi to nije slučaj. Postoji želja da se drugima prepusti donošenje odluka.

Diskutant: Imad-ad-Dean Ahmad

U središtu ove diskusije jesu temelji etičkih faktora u izdavanju fetvi (*ifta'*), a ne bioetika *per se*. Kada se tako shvata, prihvatom njene motive. Kao i Vi, i ja sam imam u bolnici. Međutim, ja sam imam u jednoj adventističkoj bolnici, gdje se duhovni aspekt liječenja uvažava koliko i materijalni. Šerijat je više od objavljenog zakona. Mi znamo da to znači „staza“, zato što je i on, kao i staza do izvora, božanski i nije posao ljudi da ga izmišljaju, nego otkrivaju.

Ako uzmete dva odlomka zajedno, vidite da Kur'an identificira vrijeme udahnuća duše, postanka osobe. Jedan odlomak kaže da je vrijeme potpune ovisnosti djeteta o majci 30 mjeseci; na drugom mjestu kaže da je vrijeme odbijanja od dojenja 24 mjeseca. Jednostavna aritmetika kaže da tu postoji dodatnih šest mjeseci, osim perioda dojenja, koji spadaju u „potpunu ovisnost“. Ako ovih šest mjeseci slijedi nakon perioda dojenja, onda ja ne znam šta to znači. Međutim, ako ti mjeseci prethode dojenju, onda to znači da se fetus smatra osobom tokom šest mjeseci trudnoće. Dakle, u prva tri mjeseca trudnoće to nije osoba. Ovim se udahnuće duše locira na oko 90, a ne na 120 dana koji se spominju u hadisu. To mi ne predstavlja problem, jer uvijek dajem prednost Kur'antu nad hadisom. Kada pokušavate naći čisto racionalni ili čisto naučni odgovor na neko pitanje, stvari se zakompliciraju. Mnogi ateisti koji se bave problemom abortusa pokušavali su definirati vrijeme kada zametak postaje čovjek, a njihovi se odgovori uveliko razlikuju međusobno: u trenutku začeća, pri porodu, kada se čuje kučanje srca, kada se pojave moždani valovi, itd. Oni pokušavaju naći fizički odgovor na jedno metafizičko pitanje.

Dovodim u pitanje iskaz da se argument dopuštenja na principu prijeke potrebe zasniva na zabrani teškoće u religiji. Mislim da je on više zasnovan na mnogim kur'anskim ajetima koji daju eksplicitnu dozvolu da se, po principu prijeke potrebe, jede i hrana koja je inače *haram* (Kur'an, 2:173; 6:119; 6:145 i 16:115).

Tvrđnja da žena može biti u prisustvu odraslog muškarca tako što će ga podojiti (i tako mu postati majka po mlijeku) nije primjer protivrečja između razuma i objave, koliko primjer lošeg rasuđivanja. Hadis na kojem se ovo pitanje zasniva (*Sahih Muslim*, hadis br. 3427), kao što pretpostavljate, treba odbaciti zbog moralne slabosti teksta.

O pitanju da li je spolni odnos potreban da bi se nešto smatralo preljubom, moramo se prisjetiti da riječ preljuba dolazi od korijena riječi za „onečišćenje krvi“, što znači loze.^{16*} Zamjena gena krvlju ne mijenja princip. Ne želim reći da je doniranje sjemena (sperme) nužno zlo; samo želim reći da tom problemu moramo pristupati na isti način na koji pristupamo usvajanju djece; doima se da to i jest inačica usvajanja.

Htio bih se osvrnuti na Vaš zaključak o problemima koji nastaju zbog toga što nedostaje šire moralno objašnjjenje. Problemi dodatno otežaju onda kada Kur'an ne daje razlog, kao npr. za razlikovanje lihvarstva (*riba*) i trgovine i za zabranu batinjanu žena.

OPĆA DISKUSIJA

- Šta Hamenei čini s kur'anskim ajetom *Zovite ih po imenima očeva njihovih* i hadisom „dijete pripada (bračnoj) postelji“ kada dozvoljava doniranje sjemena treće strane? Srodstvo je tada po materici (*rahm*), a ne po krvi.

¹⁶* U engleskom je riječ za preljubu *adultery*, a riječ *adulteration*, koja se najčešće prevodi kao 'pogoršanje', a znači i 'unošenje drugih tvari', 'kvarenje' i 'onečišćenje krvi', u smislu kvarenje muževljeve loze tuđim sjemenom (prim. prev.).

- Hamenei pobija svoju fetvu u sljedećem izdanju. Možda su mu stariji *mudžtehidi* skrenuli pažnju na ovu grešku. Često je uz njega odbor koji ga savjetuje u izdavanju fetvi (*ifta'*). Hamenei je politički napredovao; njegov naučni rad obavljali su drugi. *Mudžtehidi* najviše (prvog) nivoa se o ovom pitanju ne slažu s njim. Hamenei je trećestupanjski *mudžtehid*.
- Šta se dešava s onima koji slijede prvo izdanje fetve?
- Zar lažna optužba za preljubu nije primjer nanošenja psihološke štete? Halid Ebu El Fadl kaže da pravo i etika nisu uviјek u izravnoj međusobnoj vezi. Tvrdi se da su mu'tezile i prve eš'arije počeli s deontološkom etikom, pa su se onda okrenuli konsekvenčijalističkoj etici.
- Kleveta je zločin protiv čovječnosti, međutim, silovanje, koje je trauma, nije bilo prepoznato kao zločin protiv čovječnosti do silovanja počinjenih u Bosni. Silovanje se koristilo kao oružje rata. Imam Homeini je silovanje proglašio zlom zbog kojeg se mora dozvoliti abortus u prvih trinaest dana, ali se drugi ne slažu. Mislim da naša kritika uvodi u *fikh* temu moralnog rasuđivanja.
- Većina mu'tezilija prihvata deontološku etiku, a eš'arije ne, zato što oni smatraju da samo Bog zna dobro i zlo. Medicinska zajednica uvažava mišljenja bolničkih imama (kapelana), ali konačnu odluku donosi bolnički etički odbor. Naš utjecaj ovisi o tome koliko nam se vjeruje.
- Indonežane ne sputavaju četiri *mezheba*. Da li je to zato što su drugačije kulture?
- Što se tiče preispitivanja *fikha* u kulturnom kontekstu, *fikh* znači 'shvatiti', pa je *fikh*, kao djelatnost, različita od šerijata. To je rastući korpus znanja i zato će se razlikovati od kulture do kulture.

- Pokušavam objasniti termine *hukm* i *tevsija*. Vjerujem da je morala uvijek bilo, ali nije bilo razumijevanja problemā.
- *Fitra* nije dostačna; potrebna nam je objava. Tekst ima mnogo uputa na savjest. Kur'an više naglašava *iman* nego *ihkam*, zato što vam je, kada Mu se jednom potčinite, Allahova uputa dovoljna.
- U seoskim područjima Maroka žene otvoreno doje svoje bebe uz put i niko nije šokiran, pa ni iznenađen. Sumnjivo je da li je naše sadašnje puritanstvo bilo norma kada su te norme (*akham*) uspostavljane. To što se vanbračnom djetetu daje ime Ibn Ebihi ('dijete svog oca') i danas bi moglo stigmatizirati dijete za cijeli život. Moramo naći javni interes (*masleha*) za pojedinca, jer smo svjesni da se vanbračnom djetetu ne smije nametati krivnja.
- Naši pravni naučnici (*fukaha*) govorili su da se djetetu, kada je očev identitet nepoznat, mora dati majčino prezime, konkretno da se izbjegne takva stigma. Ljude koje su nazivali Ibn Ebihi ili slično tako su vrijedali, ponekad iz političkih razloga.
- Čak je i u Poslanikovo vrijeme bilo različitih tumačenja Kur'ana i hadisa, kao kada je ljudima rečeno da klanjaju kada su prišli do Beni Kurejza. Omer ibn el-Hattab suspendirao je tešku kaznu (*hadd*) za krađu, o čemu postoji previše kontroverze. Periodi razvoja fetusa spominju se u Kur'antu, a meni se sviđa ono što kaže el-Gazali: život počinje začećem i to je kao ugovor o kupoprodaji: uništiti embrion u bilo kojem od tih triju perioda povlači novčane globe: '*ašr* = 10 dinara, dvostruko ili trostruko. Postoji i pitanje ko je prvi, a ko drugi umro kada je riječ o porezu na nasljedstvo.
- Shvatam da postoji i tijelo za provedbu odluka (*hukm*), gdje je muftija ovisan o onima koji ga slijede. Hameneijevu fetvu (koju su tražili ljekari) vlada nije usvojila. *Ahlak* (moralno

ponašanje) suštinski je isprepleten s *fikhom*. Poslanikov govor bio je *ahlak*, ali to je bilo prije nego što je stvorena islamska imperija. U *fikhu* se nije razvio prigovor savjesti. Po mom mišljenju *usul el-fikh* je etičan. *El-vahj evla min el-'akl*. Postoji jasna veza, ali nije dobro razrađena. Ne želim reći da muslimanski pravnici zapostavljaju etiku.

- Ashabi su gledali Kur'an kao Poslanika, a Poslanika kao Kur'an koji nije u pisanom obliku. Stoga iman u Kur'antu načiže poslušnost Poslaniku. Danas se borimo da to dvoje ostane zajedno.
- Danas naučavamo islamsku oporučku (*vasijjet*).
- Kako razlika između zapadnog fokusa na pojedinca i muslimanskog fokusa na pojedinca kao dijela porodice ili zajednice utječe na muslimanske imigrante?
- Zašto je mišljenje pojedinca važnije od mišljenja porodice? Ponekad je bolest takva da pojedinac ne može donijeti odluku, pa ovlašćujemo porodicu da odluči. Kada pacijent u Iraku treba stent, doktori ne prihvataju njegov pristanak prije nego što se posavjetuju s njegovom porodicom.

O KNJIZI

Tokom formativnog klasičnog perioda islamske jurisprudencije, poznati učenjaci posjedovali su ne samo intelektualna umijeća potrebna za analitičko rasuđivanje već i široko opće znanje područja relevantnih za kulturni kontekst u kojem su izdavali svoje fetve. Jedna održiva fetva zahtijeva poznavanje kako šerijata, tako i lokalnih običaja, kulturnih odnosa, značenja za pojedinca i zajednicu i srodnih pitanja.

Izvorna pravna tradicija formulirana je i utvrđena tokom prvih triju stoljeća islama, u vrijeme raširenog društveno-političkog mêteža. Naravno, proces pravnih tumačenja i promišljanja pravnika nije mogao izbjegći stvarnosti. Iako su se muslimani iz Poslanikovog i perioda pravednih halifa, zbog svojeg poštovanja, pobožnosti, Poslanikovog primjera i vremenske bliskosti Objavi, čvrsto držali vjerodostojnih tekstova, promijenjeno okruženje u kojem su djelovali njihovi potomci postepeno je počelo utjecati na način na koji se autentični tekstovi razumijevaju, tumače, parafraziraju i primjenjuju.

I muslimanski i nemuslimanski svijet drastično su se promijenili od tog vremena. Nova geopolitička i naučna stvarnost našeg svijeta, koji se ubrzano mijenja, traži novi pogled na neke aspekte uspostavljene pravne tradicije. Püt naprijed podrazumijeva sistemski novi pogled na stare fetve i njihovu revalorizaciju, kao i izdavanje novih s pogledom na više ciljeve prava (*mekasid*), koji se uspješno može nositi s današnjom promjenljivom globalnom stvarnošću.

U ovom zborniku, radovi o fetvi i izadavnju fetvi (*ifta*) ukazuju na jedan pristup koji je i ukorijenjen u islamskom naslijedu i okrenut suočenju s izazovima modernog svijeta.



CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES
S A R A J E V O



9 789926 471521