

DŽASIR AVDE

INTENCIJE
ŠERIJATA

KAO FILOZOFIJA ISLAMSKOG PRAVA
Sistemski pristup

BIBLIOTEKA POSEBNA IZDANJA

DRUGO IZDANJE

DŽASIR AVDE

INTENCIJE ŠERIJATA

KAO FILOZOFIJA ISLAMSKOG PRAVA

Sistemski pristup

Džasir Avde

INTENCIJE ŠERIJATA KAO FILOZOFIJA ISLAMSKOG PRAVA: SISTEMSKI PRISTUP

Naslov izvornika:

Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*

© The International Institute of Islamic Thought, Herndon, VA - London, 1429AH/2008ce

Izdavači:

• **EL-KALEM** - izdavački centar Rijaseta Islamske zajednice u BiH

www.elkalem.ba

• **CNS** - Centar za napredne studije

www.cns.ba

Za izdavače: Mesud Smajić

Urednik: Mustafa Prljača

Redaktor: Munir Mujić

Lektor: Aida Krzić

Tehnički urednik: Aida Mujezin

Dizajn: Tarik Jesenković

Štampa: "Dobra knjiga", Sarajevo

Za štampariju: Izedin Šikalo

CIP - Katalogizacija u publikaciji

Nacionalna i univerzitetska biblioteka Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-74

AUDA, Jasser

Intencije šerijata kao filozofija islamskog prava : sistemski pristup / Džasir Avde ; s engleskog preveo Nedim Begović. - Sarajevo : El-Kalem : Centar za napredne studije, 2017. - 444 str. : ilustr. ; 21 cm. - (Biblioteka Posebna izdanja / El-Kalem)

Prijevod djela: Maqasid al-Shariah as philosophy of islamic law. - Bibliografija: str. 403-440 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9958-23-469-9 (El-Kalem)

ISBN 978-9958-022-64-7 (Centar za napredne studije)

I. Avde, Džasir - Auda, Jasser

COBISS.BH-ID 24767238

DŽASIR AVDE

INTENCIJE ŠERIJATA

KAO FILOZOFIJA ISLAMSKOG PRAVA
Sistemski pristup

S engleskog preveo Nedim Begović

BIBLIOTEKA POSEBNA IZDANJA


el-kalem


CNS
CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2017/1439. god. po H.

DRUGO IZDANJE



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

SADRŽAJ

Popis grafikona, tabela i ilustracija	11
Zahvale	17
Predgovor	19
UVOD	23
U ime “islamskog prava”?	23
Gdje je “islamsko pravo”?	24
Postoji li problem s “islamskim pravom”?	26
Doseg disciplina	28
Sažetak	31
INTENCIJE ŠERIJATA (<i>MEKASID EŠ-ŠERİA</i>)	
– SUVREMENO GLEDIŠTE.....	35
Mekasid eš-šeri‘a: Rana historija ideje	36
Šta znači pojam <i>mekasid</i> ?	36
Dimenzije intencija (<i>mekasid</i>)	38
El-Mekasid u idžtihadu ashaba	46
Rane teorije intencija (<i>mekasid</i>)	52
Intencije (<i>el-mekasid</i>) kao razvijena teorija: od V do VIII h. stoljeća.....	57
Nastanak filozofije islamskog prava.....	57
Ebu el-Me‘ali el-Džuvejni (u. 478/1085)	58
Ebu Hamid el-Gazali (u. 505/1111)	59
El-‘Izz ibn ‘Abdusselam (u. 660/1209)	60
Šihabuddin el-Karafi (u. 684/1258).....	61

Šemsuddin ibn el-Kajjim (u. 748/1347)	62
Ebu Ishak eš-Šatibi (u. 790. h./1388.)	63
Suvremene koncepcije intencija (<i>mekasid</i>).....	65
Od “zaštite” i “očuvanja” do “razvoja” i “prava”	65
“Humani razvoj” kao zasebna intencija (<i>maksid</i>).....	69
SISTEMI KAO FILOZOFIJA I	
METODOLOGIJA ZA ANALIZU	71
Sistemi i filozofija sistema	72
Svrhovitost, kauzalnost i iracionalnost	72
Ka “islamskoj” filozofiji sistema	74
Jesu li sistemi “stvarne” ili misaone kreacije?	76
Sistemska pristup analizi	78
Tradicija “dekompozicijske” analize	78
Sistemska analiza	82
Teorije o obilježjima sistema	83
Teorije o hijerarhijama sistema.....	95
Predložene karakteristike sistema	100
Spoznajna narav sistema islamskog prava	100
Cjelovitost sistema islamskog prava.....	101
Otvorenost sistema islamskog prava.....	102
Iznutra uvezana hijerarhija	
sistema islamskog prava	104
Višedimenzionalnost sistema islamskog prava	107
Svrhovitost sistema islamskog prava	109
ISLAMSKO PRAVO, IMAMI I	
PRAVNE ŠKOLE: HISTORIJSKI PRIKAZ.....	117
Šta je to “islamsko pravo”?.....	117
Fikh i Šerijat	117
Kanun i ‘urf.....	119
Važnost razlikovanja fikha i Šerijata	121

SADRŽAJ

Islamske pravne škole: kratak historijat	123
Poslijeposlanički period	123
Period imama	129
Formalna kritika kategorizacije mezheba.....	136
Nizovi učenika i predaja	139
Period “opadanja”	143
KLASIČNE TEORIJE ISLAMSKOG PRAVA.....	145
Osnovni izvori/tekstovi.....	146
Kur’an	147
Sunnet.....	149
Tekstualno utemeljeni jezički dokazi.....	160
Jasnoća	161
Implikacija	167
Hanefijska klasifikacija implikacija.....	168
Šafijska klasifikacija implikacija.....	169
Suprotna implikacija.....	172
Opseg.....	176
Općenitost.....	177
Određenost	178
Jezički dokaz: utjecaj grčke filozofije	181
Tekstualno utemeljeni racionalni dokazi	184
Konsenzus	186
Analogija	191
Interes	201
Pravna preferencija	204
Pravna prevencija (“zatvaranje puteva”).....	208
Raniji vjerezakoni.....	211
Mišljenje ashaba	212
Tradicija stanovnika Medine	214
Običaj	215

Pretpostavka kontinuiteta	217
Redosljed dokaza	218
Pravila	221
Stupnjevi odobrenja.....	222
Obaveze i zabrane.....	222
Neobavezujući stupnjevi	224
Deklarativna pravila.....	226
Pravna sposobnost	226
SUVREMENE TEORIJE U	
ISLAMSKOM PRAVU	231
Savremene klasifikacije i obilježja.....	232
Background	232
Islamske “ideologije”	233
RAND-ova klasifikacija	236
Klasifikacije zasnovane na Tekstu	241
Predložena klasifikacija	245
Stupnjevi autoriteta	245
Aktualni “izvori” islamskog prava	250
Aktualne “tendencije” u islamskom pravu.....	255
Tradicionalizam	257
Skolastički tradicionalizam	257
Skolastički neotradicionalizam.....	260
Neoliteralizam	265
Ideološki orijentirane teorije	267
Islamski modernizam.....	268
Reformistička reinterpretacija	273
Apologetska reinterpretacija.....	277
Teorije utemeljene na konceptu maslahe.....	281
Usulski revizionizam.....	283
“Znanstveno” orijentirana reinterpretacija	287

SADRŽAJ

Postmoderni pristupi	288
Poststrukturalizam	292
Historičnost sredstava i/ili ciljeva	295
Neoracionalizam	300
Kritičke pravne studije	301
Postkolonijalizam	304
SISTEMSKI PRISTUP ISLAMSKIM PRAVNIM TEORIJAMA	307
Ka potvrđivanju svih “spoznaja”	308
“Objavljeni” idžtihad	308
Odvajanje objavljenog od njegovog “saznavanja”	310
Ka “holizmu”	314
“Nesigurnost” pojedinačnog dokaza	314
Ograničenje “uzročnosti” u tradicionalističkim i modernističkim teorijama	316
Ka “holističkom” ‘ilm el-kelamu	318
Ka otvorenosti i samoobnavljanju	320
Izmjena pravila s “kognitivnom kulturom”	320
Samoobnova kroz filozofsku otvorenost	328
Ka višedimenzionalnosti	336
Spektar izvjesnosti	337
Rješavanje “oprečnosti” kroz višedimenzionalnost	346
Višedimenzionalnost i postmodernizam	358
Ka “svrhovitosti”	359
“Implikacija intencije/svrhe”	360
Intencionalne interpretacije osnovnih izvora	365
Intencije kod Poslanika	367
Analogija kroz intencije	371

Interesi usuglašeni s intencijama	373
Pravna preferencija zasnovana na intencijama.....	374
“Otvaranje puteva” radi postizanja dobrih ciljeva i mekasida.....	378
Običaji i intencija “univerzalnosti”	379
Pretpostavka kontinuiteta	381
“Intencionalnost” kao zajednička osnova pravnih škola.....	382
Intencionalnost kao temeljni kriterij za idžtihad	383
ZAKLJUČAK	385
Klasične koncepcije i klasifikacije mekasida	385
Suvremene koncepcije mekasida i njihova važnost	388
Multidisciplinarnost	388
Analiza sistema	389
Klasificiranje teoloških škola s obzirom na “uzročnost”	390
Šta je to “islamsko pravo”?	390
Razvoj tradicionalnih islamskih pravnih škola.....	391
Temeljni izvori/tekstovi	392
Jezički dokazi.....	392
Racionalni dokazi.....	393
Suvremene teorije u islamskom pravu.....	393
Predložena klasifikacija teorija islamskog prava	394
Sistemske pristupe teorijama islamskog prava	397
Bibliografija.....	403
Glosar islamskih termina.....	441

POPIS GRAFIKONA, TABELA I ILUSTRACIJA

strana

- 38 **Grafikon 1.1.** Hijerarhija intencija islamskog prava (aspekt stupnjeva potreba)
- 44 **Grafikon 1.2.** Na osnovu “spoznajne naravi” islamskog prava, sve navedene strukture intencija ovog prava su validne.
- 55 **Ilustracija 1.1.** Prva stranica rukopisa *Mehasin eš-Šerâ’i* (Ljepote zakona) autora El-Kaffala el-Kebira u egipatskoj biblioteci Dar el-Kutub.
- 96 **Tabela 2.1.** (a) Laszlove paralelne hijerarhije; (b) Salkova hijerarhija “kategorija prirode”
- 109 **Ilustracija 2.1.** Prikazivanjem slike u sivoj skali onemogućuje se zapažanje detalja iste slike u boji. Crno-bijela slika sakriva veliki dio informacija. U ovom primjeru, ako bi se crno-bijela slika posmatrala zasebno, to bi predstavljalo interesantnu zagonetku.
- 121 **Grafikon 3.1.** Dijagram koji ilustrira (tradicionalne) odnose između koncepata Šerijata, fikha, *urfa* i *kanuna*. Obrati pažnju na to da se fikh, zajedno s Kur’anom i poslaničkom tradicijom, svrstava u ono što je “objavljeno”.
- 127 **Grafikon 3.2.** Mapa ilustrira puteve vojnih pohoda i naseljavanja u 7. stoljeću.

- 136 **Grafikon 3.3.** Sumaran prikaz “izvora zakonodavstva” koji se koriste kao “klasifikacijska obilježja” islamskih pravnih škola. Ovaj klasifikacijski pristup ima više ograničenja, uključujući jednodimenzionalnost i pretjerano uopćavanje.
- 140 **Grafikon 3.4.** Nizovi učenika koji su, na koncu, obrazovali islamske pravne škole, počevši sa (odabranom) grupom ashaba i završivši s (odabranom grupom) metodologa (*usulijjun*).
- 146 **Grafikon 4.1.** Popis “dokaza” i njihova klasifikacija s obzirom na njihovo načelno prihvatanje unutar islamskih pravnih škola.
- 149 **Grafikon 4.2.** Klasifikacija kur’anskih predaja prema stepenu njihove autentičnosti.
- 150 **Grafikon 4.3.** Klasifikacija mogućih odnosa između Sunneta i kur’anskih ajeta.
- 151 **Grafikon 4.4.** Vrste Poslanikovih djela s obzirom na njihove implikacije po “zakonodavstvo”.
- 155 **Grafikon 4.5.** Vrste Poslanikovih predaja s obzirom na broj prenosilaca.
- 157 **Grafikon 4.6.** Uvjeti za valjanost pojedinačnih predaja u tradicionalnoj hadiskoj znanosti.
- 159 **Grafikon 4.7.** Stavovi pojedinih škola naspram *mursel* hadisa.
- 161 **Grafikon 4.8.** Klasifikacija termina/izraza s obzirom na jasnoću, implikaciju i opseg.
- 162 **Grafikon 4.9.** Klasifikacija “jasnih” i “nejasnih” termina.
- 163 **Grafikon 4.10.** Klasifikacija jasnih termina s obzirom na mogućnost njihovog uposebnjavanja, reinterpetacije i derogacije.

- 164 **Grafikon 4.11.** Klasifikacije vrsta nejasnih izraza, na osnovu razloga njihove najasnoće.
- 167 **Grafikon 4.12.** Implikacije izraza, prema hanefijama.
- 170 **Grafikon 4.13.** Implikacije izraza, prema šafijama.
- 173 **Grafikon 4.14.** Vrste suprotne implikacije.
- 176 **Grafikon 4.15.** Klasifikacija izraza s obzirom na njihov opseg.
- 178 **Grafikon 4.16.** Različita mišljenja o odnosu između *ahad* predaje i “općenitog” ajeta.
- 179 **Grafikon 4.17.** Različita mišljenja o određenim, nasuprot neodređenim termina/izraza.
- 182 **Grafikon 4.18.** Klasifikacija znanja u islamskoj filozofiji.
- 183 **Grafikon 4.19.** Klasifikacija termina u islamskoj filozofiji.
- 185 **Grafikon 4.20.** Neka od brojnih različitih mišljenja o definiciji konsenzusa.
- 187 **Grafikon 4.21.** Usporedba nekih stajališta o uvjetima za mudžtehidu koji može uzeti učesće u konsenzusu.
- 191 **Grafikon 4.22.** Različita mišljenja o legitimnosti *kijasa*.
- 192 **Grafikon 4.23.** (a) Četiri komponente analogije i (b) uzajamni odnos ovih komponenti u procesu analogije.
- 199 **Grafikon 4.24.** Četiri kategorije podesnih svojstava.
- 201 **Grafikon 4.25.** Formalna procedura *kijasa*.
- 202 **Grafikon 4.26.** Klasifikacija interesa na osnovu toga da li su spomenuti u tekstu.
- 203 **Grafikon 4.27.** Različita mišljenja o *el-maslehi el-murseli*.
- 205 **Grafikon 4.28.** Različita mišljenja o *istihsanu*.

- 206 **Grafikon 4.29.** Prosuđivanje određene situacije na temelju osnove koja se razlikuje od načela po kojem se prosuđuju slične situacije.
- 206 **Grafikon 4.30.** Klasifikacija osnova *istihšana*.
- 209 **Grafikon 4.31.** Različita mišljenja o pravnoj prevenciji (*sedd ez-zera'i*).
- 209 **Grafikon 4.32.** Četiri “kategorije” vjerovatnoće, prema onim pravnicima koji su usvojili pravnu prevenciju, i to: izvjesna, veoma vjerovatna, vjerovatna i rijetka.
- 212 **Grafikon 4.33.** Različita mišljenja o ranijim zakonodavstvima (*šer'u men kablenu*).
- 213 **Grafikon 4.34.** Različita mišljenja o mišljenju ashaba (*re'jes-sahabi*).
- 214 **Grafikon 4.35.** Različita mišljenja o tradiciji stanovnika Medine (*'amel ehl el-Medina*).
- 215 **Grafikon 4.36.** Različita mišljenja o *'urfu*.
- 219 **Grafikon 4.37.** Pregled redoslijeda dokaza u različitim školama islamskog prava.
- 222 **Grafikon 4.38.** Klasifikacija pravila na zadužujuća i deklarativna.
- 223 **Grafikon 4.39.** Različita mišljenja o “stupnjevima odobrenja” u islamskim pravilima.
- 224 **Grafikon 4.40.** Klasifikacija obaveza.
- 225 **Grafikon 4.41.** Hanefijska klasifikacija stupnjeva obaveze i zabrane na osnovu “izvjesnosti” dokaza.
- 228 **Grafikon 4.42.** Pravnička klasifikacija pravne sposobnosti s obzirom na periode ljudskog života.
- 235 **Tabela 5.1.** Sažeti prikaz izraza korištenih u tipologijama “islamskih ideologija”

- 245 **Tabela 5.2.** Tradicionalno, dokazi/argumenti se uvijek dijele na dvije kategorije, pouzdani (*hudždža*) i nepouzdana (*batil*).
- 246 **Tabela 5.3.** Podržavajući dokaz (*isti'nas*) je prijelazni stupanj autoriteta koji se pojavljuje u više pravnih pravila.
- 247 **Tabela 5.4.** *Te'vil* je nivo autoriteta koji se nalazi između kategorija *hudždža* i *isti'nas*.
- 248 **Tabela 5.5.** *Fihi šej'* je drugostepena kritika koja stoji između *isti'nasa* i *butlana*.
- 249 **Tabela 5.6.** Ova knjiga predlaže pet dodatnih stupnjeva "autoriteta" između validnog i nevalidnog argumenta.
- 250 **Tabela 5.7.** Viševrjednosni spektar autoriteta, od validnog do nevalidnog.
- 255 **Grafikon 5.1.** Viševrjednosni spektar izvora koji pokazuje dimenziju "ljudskog iskustva" naspram "objave"
- 256 **Grafikon 5.2.** Dvodimenzionalna ilustracija pozicija koje aktualne tendencije u islamskom pravu zauzimaju u odnosu na "stupnjeve autoriteta" izvora islamskog prava.
- 259 **Grafikon 5.3.** Tendencija tradicionalizma u kontekstu usmjerenja koja su doprinijela njenom obrazovanju.
- 274 **Grafikon 5.4.** Modernistička tendencija s obzirom na tokove koji su doprinijeli njenom nastanku.
- 291 **Grafikon 5.5.** Tendencija postmodernizma s obzirom na tokove koji su doprinijeli njenom obrazovanju.
- 313 **Grafikon 6.1.** Fikh i jedan dio poslaničke tradicije pomjereni su iz područja "objavljenog znanja" u područje "ljudske spoznaje objavljenog".
- 325 **Grafikon 6.2.** "Svjetonazor" pravnika je primarni faktor u oblikovanju fikha.

- 338 **Grafikon 6.3.** Tradicionalno, pravni dokazi se dijele na kategoriju “izvjesnog” i “neizvjesnog”.
- 343 **Grafikon 6.4.** Dokaz koji je historijski “autentičan” i jezički “impliciran” podrazumijeva se kao “sastavni dio vjere”.
- 345 **Grafikon 6.5.** Izvjesnost/mogućnost se povećava (ne pravolinijski) s povećanjem broja dostupnih argumenata.
- 354 **Grafikon 6.6.** Naočigled kontradiktorna “svojstva” u jednoj dimenziji mogu pozitivno doprinijeti drugoj dimenziji koja se odnosi na intencije.
- 365 **Grafikon 6.7.** Pripajanje implikacije intencije (*dilala el-maksid*) validnim implikacijama/značenjima. Njen prioritet treba ovisiti o važnosti implicirane intencije.
- 374 **Grafikon 6.8.** Klasifikacija interesa na osnovu njihove usuglašenosti s tekstovima ili njihovim intencijama
- 377 **Grafikon 6.9.** Stupnjevi ciljeva i alternativni stupnjevi sredstava, prema El-Karafiju.
- 377 **Grafikon 6.10.** Spektar stupnjeva između dobrih ciljeva/obaveznih sredstava i loših ciljeva/zabranjenih sredstava.

ZAHVALE

Bog mi je podario obilje blagodati koje su daleko od mog poimanja! Nadam se da On prihvata ovaj skroman doprinos znanju, sa svim njegovim nedostacima, kao jednu formu ibadeta, u znak zahvalnosti za Njegovu neizmjernu dobrotu. Želio bih, također, odati posebno priznanje znanstvenicima i mentorima koji su uveliko doprinijeli mom znanstvenom napredovanju. Zahvalnost dugujem šejhu Muhammedu el-Gazaliju, šejhu Isma'ilu Sadiku el-'Adeviju i šejhu Muhammedu Feredžu za ono što sam od njih naučio o islamskom pravu i Kur'anu u svojim mladalačkim godinama, profesorima Muhammedu Kamilu i Hazimu Re'fetu za ideje koje sam razvio na temelju doktorskog studija o analizi sistema na Univerzitetu u Waterloo, Kanada, profesorima Ahmedu el-Assaalu i Salahu Sultanu koji su me podsticali da se pozabavim istraživanjem o intencijama Šerijata tokom master studija pravnih nauka na Islamskom američkom univerzitetu, Michigan, dr. Garyu Buntu za istraživanje koje sam sproveo pod njegovim nadzorom tokom svog doktorskog studija o religiji i islamskim naukama na Velškom univerzitetu u Lampeteru, UK, i na kraju, ali ne i najmanje, Ahmedu Zekiju Jemaniju, osnivaču i predsjedniku Centra za proučavanje intencija islamskog prava u Londonu, UK, koji mi je povjerio funkciju direktora u osnivanju i pružio mi veliku i kontinuiranu podršku. Želio bih, također, spomenuti nekoliko znanstvenika koji su značajno doprinijeli, mada na različite načine, znanstvenim sadržajima ove knjige. Neka Allah nagradi i blagoslovi

sljedeće znanstvenike: ‘Abdullaha bin Bejjaha, Muhammeda S. el-‘Ava, Jusufa el-Karadavija, Tahu el-Alvanija, El-Habiba ibn el-Kudžaha, Fejsala Mevlevija, Hasana Džabira, Muhammeda K. Imama, Ibrahima Ganima, Sajfa ‘Abdulfettaha i Ahmeda er-Rejsunija. Zahvalan sam, također, Međunarodnom institutu za islamsku misao (IIIT), posebno dr. Džamalu Barzandžiju i dr. Enesu Al-Šejhu ‘Aliju na njihovoj izuzetnoj profesionalnosti i podršci, Shirazi Khanu, Maryami Mahmood i Maidi Malik, na njihovom napornom radu i vrijednim komentarima te Sideeku Aliju na grafikonima. Zahvale idu, također, Suhaibu Elaminu za početno postavljanje grafikona i referenci koje se javljaju u ovoj knjizi.¹ Konačno, uvijek ću ostati dužan svojoj porodici, posebno mojoj majci Lajli at-Taheri, svojoj supruzi Wandu te Radwi, Omaru, Ahmadu i Sarah!

DŽASIR AVDE

¹ Za bosansko izdanje grafikone uradila uvažena gospođa Aida Mujezin-Čolo. (Nap. ured.)

PREDGOVOR

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) ima veliko zadovoljstvo predstaviti ovaj znanstveni rad o tematici *mekasid eš-šeri'a* (viših ciljeva i intencija islamskog prava). Autor, dr. Džasir Avde (Jasser Auda), je dobro poznat multidisciplinarni znanstvenik koji je specijalizirao ovu oblast. Ovo novo djelo koje je rezultat ozbiljnog i pažljivog znanstvenog istraživanja, predstavlja novi pristup metodologiji i filozofiji islamskog prava koji je utemeljen na intencijama Šerijata. Nadamo se da važne analize i ideje sadržane u ovoj studiji neće biti samo važan doprinos oblasti intencija Šerijata, nego da će privući veću pažnju i proizvesti veći interes među čitaocima.

Budući da je svega nekoliko radova o intencijama Šerijata dostupno na engleskom jeziku, Međunarodni institut za islamsku misao odlučio je ovu prazninu popuniti iniciranjem prevođenja i objavljivanja serije djela o intencijama Šerijata kako bi predstavio ovo važno područje misli engleskim čitaocima. Pored ovog djela, serija je obuhvatila do sada sljedeće radove: *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari'ah* ("Ibn Ašurova rasprava o intencijama Šerijata") autora Muhammeda et-Tahira ibn Ašura, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* ("Teorija Imama Eš-Šatibija o višim ciljevima i intencijama islamskog prava") autora Ahmeda er-Rejsunija i *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqasid al-Shari'ah a Functional Approach* ("Ka realizaciji intencija islamskog prava:

mekasid eš-šeri'a, funkcionalni pristup”) čiji autor je Džemaludina ‘Atijja. Premda je tema složena i intelektualno izazovna, potrebno je istaći da ove knjige nisu namijenjene isključivo specijalistima, naučnicima i intelektualcima, nego su veoma interesantne i korisne običnom čitaocu.

U ovoj studiji koja utire stazu budućim istraživačima, dr. Džasir Avde izlaže sistemski pristup filozofiji i pravnoj teoriji (*usul*) islamskog prava utemeljen na njegovim svrhama, načelima, višim ciljevima i intencijama (*mekasid eš-šeri'a*). Da bi islamske norme ostvarile ciljeve pravde, ravnopravnosti, ljudskih prava, razvoja i građanskog društva u današnjem kontekstu, autor smješta intencije (*mekasid*), kao grupu božanskih namjera i moralnih koncepata, u samo središte i temelj islamskog prava. On uvodi novi metod analize, klasifikacije i kritike koji koristi odgovarajuće karakteristike teorije sistema kao što su: sveobuhvatnost, višedimenzionalnost, otvorenost, spoznajna narav i, naročito, svrhovitost sistema. Šire govoreći, ovaj sistemski metodološki pristup ima svoje implikacije na rekonstrukciju prava, koncepte ljudskih prava, građanskog društva i vlasti ukotvljene u islamskim principima i pravničkoj misli.

Međunarodni institut za islamsku misao, utemeljen 1981. god., služi kao važan centar koji podstiče iskrene i ozbiljne znanstvene napore utemeljene na islamskoj viziji, vrijednostima i načelima. Njegov program istraživanja, seminara i konferencija u protekle dvadeset četiri godine rezultirao je objavljivanjem više od dvije stotine i pedeset naslova na engleskom i arapskom jeziku, od kojih su mnogi prevedeni na nekoliko drugih jezika.

Željeli bismo izraziti svoju zahvalnost autoru koji je kroz različite faze rada na knjizi, blisko surađivao s izdavačkim odjelom Ureda Međunarodnog instituta u Londonu. Također, želimo se

PREDGOVOR

zahvaliti izdavačkom i produkcijском timu Ureda u Londonu i onima koji su neposredno ili posredno bili uključeni u kompletiranje ove knjige: Maida Malik, dr. Wanda Krause, Shiraz Khan i Sideeku Aliju. Neka Allah nagradi njih i autora za sav njihov trud.

Ramazan 1428.
(Septembar 2007.)

ANAS S. AL-SHAIKH ALI,
Akademski savjetnik, Međunarodni institut
za islamsku misao, Ured u Londonu, UK

UVOD

U IME “ISLAMSKOG PRAVA”?

Pišem ove retke nakon jutrošnje vožnje kroz London (Ujedinjeno Kraljevstvo), do svog ureda. Trebalo bi to biti ugodno iskustvo, sobzirom na divno julsko vrijeme i neobično čisto nebo kakvo je danas. Nažalost, jutarnja vožnja na posao nije bila ugodno iskustvo, zato što je grad, kao i cijela zemlja, na “najvišem stupnju opreza”. Ljudi iz službi sigurnosti jučer su nam rekli da to znači da se “očekuje” drugi “teroristički” napad. Kao i svi stanovnici Londona, bio sam nervozan dok sam putovao kroz grad i konstantno sam posmatrao unaokolo da bih uočio bilo kakvo “sumnjivo ponašanje”, što god ono značilo.

Štaviše, bio sam dodatno uznemiren sa svim onim što se događa u gradu ovih dana jer se, ono što ja jednostavnim nazivam “zločinima” (radije nego “djelima terorizma” čine u “u ime islamskog prava”, kako to deklariraju neki od ljudi koji su odgovorni za njih. Ljutito sam uzvikivao: “Islamsko pravo”! Koje “islamsko pravo”? Da li islamsko pravo dozvoljava neselektivno ubijanje ljudi u mirnim mjestima?! Gdje su “mudrost i dobrobit ljudi” za koje svaki musliman zna da su temelji “islamskog prava”?

Sjetio sam se Ibn el-Kajjimovih (u. 1347/748) riječi o “islamskom pravu” koje ću citirati dolje i kojima ću se vraćati

više puta u knjizi. Pišući to na arapskom, Ibn el-Kajjim je upotrijebio riječ “šari‘a” koju ću detaljnije pojasniti kasnije.

Šerijat je utemeljen na mudrosti i postizanju interesa ljudi na ovom i budućem svijetu. Šerijat je sav sama pravda, milost, mudrost i dobro. Stoga, svako pravilo koje pravdu mijenja nepravdom, milost onim što joj je oprečno, opće dobro sa štetom ili mudrost sa besmislicom, ne spada u Šerijat, čak i ako se tvrdi tako, prema nekom tumačenju.¹

To je upravo ono o čemu ova knjiga govori, uprkos njenom specijalističkom jeziku za kojeg sam svjestan da će biti teško probavljiv čitaocu koji nije specijalista u ovoj oblasti.

GDJE JE “ISLAMSKO PRAVO”?

Islam je religija približno jedne četvrtine svjetske populacije.² Većina muslimana živi u području koje se prostire od Sjeverne Afrike do Jugoistočne Azije, dok su muslimanske manjine u Evropi i Americi, po brojnosti, druga ili treća religijska zajednica.³ Islam obuhvata ljude iz gotovo svake etničke skupine, uključujući Arape (19%), Turke (4%), Indijce/Pakistance (24%), Afrikance (17%) i Jugoistočne Azijate (15%). Muslimani su izrasli iz male skupine ljudi u Mekki na početku sedmog stoljeća nove ere u zajednicu koja je utemeljila “islamsku državu” i koja je nadvladala i Rimsko i Perzijsko carstvo koncem istog stoljeća.

¹ Šemsuddin ibn el-Kajjim, *I‘lam el-muvekki‘in*, priredio: Taha Abdurre‘uf Sa‘d (Bejrut: Dar el-Džil, 1973), sv. III, str. 3.

² Na osnovu: CIA, *The World Factbook*; dostupno na: <http://www.cia.gov/cia/publications/factbook>.

³ *The Oxford History of Islam*, priredio: John L. Esposito (Oxford: University Press, 1999), str. 690.

Islam je tada postao religija različitih kultura i civilizacija koja se razvijala tokom stoljeća srednjeg vijeka.

Danas, međutim, posljednji Godišnji izvještaj Razvojnog programa Ujedinjenih nacija (UNDP) pokazuje nizak indeks humanog razvoja (HDI) u većini zemalja sa muslimanskom većinom.⁴ HDI se izračunava na osnovu velikog broja faktora, koji uključuju pismenost, obrazovanje, političku i ekonomsku participaciju, poboljšanje položaja žene i životni standard. Neke bogate arapske zemlje koje su izuzetno visoko rangirane u pogledu dohotka po glavi stanovnika, mnogo su niže rangirane kada su u pitanju pravda, položaj žene u društvu, politička participacija i jednake mogućnosti. Izvještaji UN-a također pokazuju različite oblike kršenja ljudskih prava i korupcije u većini zemalja sa muslimanskom većinom, kao i dileme u vezi suživota i građanstva muslimanskih manjina u njihovim društvima (pretpostavljamo da se radi o grešci i da je autor mislio na nemuslimanske manjine u društvima zemalja sa muslimanskom većinom, prim. prev.). Ukratko, muslimani se trenutno svugdje susreću sa velikim razvojnim izazovima koji nameću veliki broj ozbiljnih pitanja.

Prema mom shvatanju, “islamsko pravo” je vodič ka pravednom, produktivnom, razvijenom, humanom, duhovnom, čistom, uvezanom, prijateljskom i visoko demokratskom društvu. Međutim, na svojim putovanjima po različitim zemljama, vidio sam malo pokazatelja stvarnog prisustva ovih vrijednosti u muslimanskim društvima i zajednicama, bez obzira na mjesto njihovog egzistiranja. Stoga, veliko pitanje koje ovdje postavljam glasi: Gdje je to “islamsko pravo”? Kakvu ulogu ono može igrati u traženju izlaza iz ove krize?

⁴ Razvojni program Ujedinjenih nacija UNDP, Godišnji izvještaj (2005, citirano u januaru 2006), dostupno na: <http://www.undp.org/annualreports/>.

Ova knjiga pokušava dati odgovor na drugo pitanje koji će, vjerujem, dovesti do odgovora i na prvo. Drugim riječima, kada “islamsko pravo” dokaže da ima sposobnost da načini stvarnu promjenu u životima prosječnih muslimana, oni će ga prihvatiti i ono će konačno ostvariti tu promjenu.

POSTOJI LI PROBLEM S “ISLAMSKIM PRAVOM”?

Dosada sam sintagmu “islamsko pravo” stavljao između navodnika zato što prvo moram definirati šta podrazumijevam pod “islamskim pravom” da bih mogao tvrditi da ono ostvaruje pravdu, milost, razvoj itd. Ova definicija je također važna kako bih mogao odgovoriti na pitanje da li nešto nije u redu s “islamskim pravom”. Otuda i kritika koju ova knjiga izlaže.

U knjizi će biti detaljno objašnjeni pojmovi fikih, Šerijat, fe-tva, mezheb, idžtihad, *kanun* i *urf*, kao i zakučaste veze između njih. Međutim, za sada, želio bih ukazati na tri različita značenja općenitog termina “islamsko pravo” kako bih odgovorio na gore postavljeno pitanje.

1. *Šerijat*: objava koju je Muhammed, s.a.v.s.,⁵ primio i njeno ostvarenje učinio porukom i misijom svog života, tj. Kur’an i Tradicija Poslanika.
2. *Fikh*: ogromna zbirka pravničkih mišljenja koje su dali pravnici različitih škola mišljenja u pogledu primjene Šerijata (gore spomenutog) na različite životne situacije koje su se javljale u proteklih četranaest stoljeća.

⁵ S.a.v.s. - *Sallallahu ‘alejhi ve sellem* (Neka je Božiji mir i blagoslov na njega). Izgovara se uvijek kada se spomene ime Poslanika Muhammeda.

3. *Fetva*: primjena Šerijata ili fikha (gore definiranog) na svakodnevni život muslimana.

Detaljna analiza ovih i srodnih pitanja zadaća je ove knjige. Moj odgovor na naprijed postavljeno pitanje (da li nešto nije u redu s “islamskim pravom”?) na jasnom engleskom jeziku je sljedeći:

- Ako se pod “islamskim pravom” podrazumijeva Šerijat, tj. Objava koja je data Muhammedu, s.a.v.s., koji ju je usvojio, prakticirao u svom vlastitom životu i proveo dug obrazovni proces kako bi njome poučio svoje suvremenike i svijet – onda odgovor glasi: Ne. Ne postoji problem u vezi s “islamskim pravom”. To je način života koji je sama pravda, milost, mudrost i dobro, kako je to spomenuo Ibn el-Kajjim.
- Ako se pod “islamskim pravom” podrazumijeva fikh, tj. bogatstvo naslijeđa islamskih pravnih škola, odgovor također glasi: Ne. Nema ništa pogrešno, generalno govoreći, u pravničkom rezonovanju učenjaka za okolnosti i vrijeme u kome su oni živjeli. Tačno je da su pojedini učenjaci načinili greške i/ili zauzeli kontraverzna stajališta o nekim pitanjima. Međutim, takva je priroda pravničkog istraživanja. Zadaća je učenjaka, u svakom vremenu, da jedni druge koriguju i učestvuju u aktualnim diskusijama.
- Međutim, ako se pod “islamskim pravom” misli fetva, onda odgovor zavisi od načina na koji je fetva izdata! Neke fetve su manifestacije islama i njegovih moralnih vrijednosti, dok su druge jednostavno pogrešne i neislamske. Ako je fetva doslovce prepisana iz neke klasične knjige o islamskom pravu, ona će najvjerovatnije

biti neadekvatna jer je namijenjena drugačijem svijetu sa drugačijim okolnostima. Ako je fetva zasnovana na nekoj vrsti iskrivljenog tumačenja teksta, s ciljem da služi političkim interesima moćnika, onda je pogrešna i neislamska. Ako fetva dopušta ljudima da počine akt nepravde, diskriminacije, nanošenja štete i amoralnosti, čak i ako je utemeljena na nekoj vrsti “tumačenja”, opet je pogrešna i neislamska. Ako je izdata fetva bazirana na autentičnim islamskim izvorima, s jedne strane, a u isto vrijeme uvažava interese ljudi i temeljne vrijednosti/intencije islamskog prava (*mekasid eš-šeri‘a*), s druge strane, onda je to ispravna i valjana fetva.

Iz onoga što sam naprijed spomenuo, moguće je uočiti oblast i pitanja kojim se ova knjiga bavi. Međutim, pitanja koja se tiču spomenutih koncepata o kojima ova knjiga diskutira su složena i zahtijevaju detaljno razmatranje. Zbog toga smatram da bi u nastavku trebalo ponuditi opći presjek disciplina koje su uključene u ovom djelu i, konačno, sažetak onoga što ovim istraživanjem pokušavamo postići. Stoga, ostavit ću čitaoca da sam iščitava poglavlja koja sljede.

DOSEG DISCIPLINA

Klasificiranje ljudskog znanja u “discipline” reducira složenost pojmova njihovim grupisanjem u određena područja, kako se ne bi svaki od njih morao zasebno tretirati.⁶ Ova definirana područja znanja omogućavaju onima koji su u potra-

⁶ Stephen Reed, *Cognition: Theory and Applications*, 4. izdanje (SAD: Brooks/Cole, 1996), str. 220.

zi za znanjem da se specijaliziraju u određenim disciplinama. Istraživači koji nisu eksperti mogu odabrati polje u koje spada njihovo istraživanje i obratiti se specijalisti u tom polju kako bi odgovorio na njihova pitanja. Međutim, disciplinarna podjela ne bi trebala biti prepreka u korištenju odgovarajućih pojmova iz različitih oblasti u istraživačkim naporima. Niti bi to trebao biti oblik monopoliziranja izvora informacija u bilo kojoj disciplini kako bi se sputala kreativnost i kontrolirale nove ideje. Ova knjiga zauzima multidisciplinarni pristup koji objedinjuje relevantno znanje iz različitih oblasti unutar općih “disciplina” islamskog prava, filozofije i sistema. U nastavku je ponuđen sažet nacrt koji pokazuje na koji način će biti objedinjeno znanje iz ovih polja. Više detalja će biti dato u knjizi.

Unutar discipline islamskog prava, ova knjiga se zanima za metodologiju islamskog prava (*usul el-fikh*). Međutim, i teme koje se tiču samog islamskog prava (fikha), nauke o Predaji (*‘ilm el-hadis*) i nauke o egzezezi (*‘ilm et-tefsir*) predmet su diskusije. Npr. navode se fikhska pravila kao ilustracija praktičnih implikacija usulskih teorija. Nadalje, tretiraju se osnovna pravila (*kava‘id*) iz hadiske i tefsirske nauke u kontekstu njihovog odnosa naspram temelja islamskog prava. Pojedini reformisti 20. stoljeća predložili su intencije islamskog prava (*mekasid*) kao posebnu disciplinu.⁷ Tradicionalno, međutim, intencije se proučavaju kao tema od sekundarnog značaja unutar metodologije islamskog prava (*usul el-fikh*), obično pod kategorijom “neograničenih interesa” (*el-mesalih el-mursela*) ili odgovarajućeg atributa analogije (*munaseba el-kijas*).⁸ Ovaj rad će pružiti podršku intencijama kao “fundamentalnoj metodologiji” za znanost *usul el-fikha*, neovisno od

⁷ Et-Tahir ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri‘a el-islamija*, priredio: Et-Tahir el-Mesavi (Kuala Lumpur: El-Fedžr, 1999), str. 2.

⁸ Vidi poglavlje 2.5.

diskusije da li intencije treba tretirati kao samostalnu disciplinu ili ne.⁹

Unutar discipline filozofije, oblast logike, filozofije prava i postmoderne teorije neposredno se tiču ove knjige. Logika je u srca rezonovanja o pravu, uključujući i islamsko pravo. Od posebnog značaja za ovu knjigu su filozofi/pravnici od 5. do 8. hidžretskog stoljeća koji su podržali, razvili ili kritizirali grčku logiku te način na koji je njihova vlastita logika utjecala na njihovu metodologiju rezonovanja. Moderna logika je također posebno važna na ovom mjestu, jer će njeno odstupanje od tradicionalne logike biti naš vodič za kritiziranje logike samog *usul el-fikha*. U knjizi ćemo se obraćati i modernoj filozofiji prava u kontekstu pitanja kako se filozofija islamskog prava može okoristiti njenim pojmovima i strukturom, naročito njenim skorašnjim dostignućima zasnovanih na teoriji sistema. Postmoderna teorija je “anti-modernistička” grana filozofije koja je inspirirala neke snažne savremene kritike prava općenito, a islamskog prava posebno. Ova će knjiga analizirati ove kritike i “kritizirati” njih same.

“Sistemi” predstavljaju novu samostalnu disciplinu koja obuhvata veliki broj poddisciplina, od kojih su teorija sistema i sistemska analiza posebno relevantne za ovo djelo. Teorija sistema je još jedan “antimodernistički” filozofski pristup koji kritizira modernizam na način koji se razlikuje od postmodernih teorija. U knjizi će pojmovi iz teorije sistema, kao što su cjelovitost, višedimenzionalnost, otvorenost i svrhovitost biti korišteni u našoj metodologiji analize, a zatim i u nastavku knjige. Srodna sistemima je i nova disciplina kognitivne znanosti. Pojmove iz

⁹ Ovo je bila tema konferencije “Intencije islamskog prava i sredstva njihove realizacije u muslimanskim društvima”, Međunarodni islamski univerzitet u Maleziji, Malezija, august, 2006.

kognitivne znanosti iskoristit ćemo da razvijemo temeljne koncepte teorije islamskog prava, kao što su koncepti klasifikacije/kategorizacije i “spoznajne naravi” prava. Pojam “kognitivne kulture” iskoristit ćemo da razvijemo koncept običaja (*el-‘urf*) u teoriji islamskog prava.

Bez inkorporiranja odgovarajućih ideja iz drugih disciplina, istraživanja u metodologiji islamskog prava zadržat će se u granicama tradicionalne literature i njenih rukopisa, a islamsko pravo će nastaviti da biva “izvanvremeno” u svojoj teoretskoj osnovi i praktičnim rezultatima. Primjerenost i potreba za multidisciplinarnim pristupom osnovama islamskog prava jedan je od argumenata ove knjige.

SAŽETAK

Ova knjiga predstavlja multidisciplinarno istraživanje koje ima za cilj da razvije fundamentalnu pravnu teoriju islamskog prava kroz sistemski pristup. Sadašnja primjena (ili bolje kazano, neprimjenjivanje) islamskog prava je redukcionistička prije negoli holistička, literalistička prije negoli etička, jednodimenzionalna prije negoli višedimenzionalna, binarna prije negoli viševrjednosna, dekonstrukcionistička prije negoli rekonstrukcionistička i kauzalna prije negoli teleološka. Očevidan je nedostatak razmatranja i funkcionalnosti krajnjih ciljeva i temeljnih načela islamskog prava u cjelini. Štaviše, prenaplašeni zahtjevi za “racionalnom izvjesnošću” (ili drugdje “iracionalnošću”) i “konsenzusu nepogrešivih” (ili drugdje “historicitetom tekstova”) dovodi do nedostatka produhovljenosti, netolerancije, nasilnih ideologija, ograničavanja sloboda i autoritarnih režima. Dominantna metodologija se generalno opire preuzimanju znanja iz

drugih filozofija koje nemaju izvorište u islamskoj tradiciji ili pak u potpunosti prihvata druge filozofije koje su u suprotnosti s temeljnim islamskim vjerovanjima.

Ovo istraživanje je podijeljeno na tri teme: 1) metodologija, 2) analiza i 3) teorijski razvoji.

1. Metodologija u ovom istraživačkom naporu utemeljena je na dvjema teorijama: a) teoriji o intencijama islamskog prava (*mekasid eš-šeri'a*) (poglavlje I) i b) teorija sistema (poglavlje II). Dat je pregled skorašnjih teorija intencija koje uvode nove ideje o reformi i razvoju. Intencije su predložene kao filozofija i fundamentalna metodologija radi procjene klasičnih i aktualnih pravnih teorija islamskog prava. Teorija sistema je upotrijebljena u definiranju novog metoda za analizu koji se oslanja za karakteristike sistema kao što su: spoznaja, cjelovitost, otvorenost, hijerarhija, višedimenzionalnost i svrhovitost. Svrhovitost je ključna karakteristika sistema.
2. Ovo istraživanje će definirati "islamsko pravo" (poglavlje III), izvršiti kritičku analizu različitih klasičnih i savremenih teorija i škola islamskog prava (poglavlja IV i V) i predstaviti nove klasifikacije klasičnih metoda i savremenih tendencija (poglavlja IV i V). Kako bismo razvili analizirane teorije islamskog prava, naprijed navedena dva pristupa metodologiji (a i b) objediniti ćemo u jedan pristup (u VI poglavlju); islamsko pravo je definisano kao "sistem" čija karakteristika svrhovitosti se realizira kroz ostvarenje intencija islamskog prava.
3. Nakon toga, predložen je određeni broj teorijskih razvoja (poglavlja VI i VII) kao što su: legitimiziranje pravne implikacije (*dilala*) o intenciji tekstualnog dokaza, rješavanje oprečnih dokaza razmatranjem njihove

UVOD

vih mnogostrukih dimenzija i kontekstualizacija hadiskih predaja razmatranjem Poslanikovih intencija u različitim formama.

Teorijski ishod ove knjige jeste stanovište da validnost bilo kojeg metoda idžtihada ovisi o tome u kojoj mjeri ostvaruje intencije islamskog prava. Praktični ishod jesu islamske norme koje ostvaruju vrijednosti pravde, moralnog ponašanja, velikodušnosti, suživota i humanog razvoja, a koje i same predstavljaju intencije islamskog prava (*mekasid*).

Juli 2007/džumade-l-uhra
1428. god. po H.

JASSER AUDA
London, UK

INTENCIJE ŠERIJATA (*MEKASID EŠ-ŠERİ'A*) – SUVREMENO GLEDIŠTE

Pregled

Zašto je obavezno izdvajanje milostinje (*zekata*) jedan od stupova islama? Kakve su fizičke i duhovne koristi posta mjeseca ramazana? Zašto je konzumiranje bilo koje količine alkohola veliki grijeh u islamu? Kakva je veza između današnjih ideja o ljudskim pravima i islamskog prava? Kako islamsko pravo može doprinijeti “razvoju” i “građanstvu”?

Intencije Šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) jesu načela koja daju odgovore na ova i slična pitanja o islamskom pravu. Intencije Šerijata obuhvataju mudrosti propisa, kao što je “povećanje društvenog blagostanja” što predstavlja jednu od mudrosti propisa izdvajanja zekata i “razvijanje svijesti o Bogu” koje predstavlja jednu od mudrosti propisa posta. Intencije Šerijata su također dobre namjere koje pravna pravila imaju za cilj ostvariti sprečavanjem ili dopuštanjem određenih sredstava. Stoga, intencije “očuvanja ljudskih umova i duša” objašnjavaju potpunu i striktnu zabranu alkohola i droga u islamu. Intencije Šerijata predstavljaju također grupu božanskih intencija i moralnih koncepata na kojima je utemeljeno islamsko pravo, kao što su: pravda, ljudski dignitet, slobodna volja, velikodušnost, olakšavanje i društvena saradnja. Na taj način, one predstavljaju sponu iz-

među islamskog prava i današnjih ideja o ljudskim pravima, razvoju i građanstvu. Ovo poglavlje objašnjava koncept intencija islamskog prava te na koji način on može imati temeljnu ulogu u prijeko potrebnom “osavremenjivanju” islamskog prava.

U ovom poglavlju predstaviti ćemo tradicionalne i aktualne definicije i klasifikacije intencija i elaborirati tri historijske faze kroz koje je ideja o intencijama prošla, tj. period ashaba, period utemeljenja pravnih škola i period između petog i osmog hidžretskog stoljeća. Konačno, bit će ponuđen i pregled skorajšnjeg razvoja terminologije intencija i objašnjena relevantnost i važnost pojedinih termina. Intencije Šerijata imaju primarno mjesto u ovoj knjizi. Otuda će teorije i metode islamskog prava koje su predstavljene u knjizi biti analizirane i vrednovane na osnovu njihove saglasnosti s intencijama islamskog prava.

1.1. MEKASID EŠ-ŠERI'A: RANA HISTORIJA IDEJE

Šta znači pojam *mekasid*?

Pojam *maksid* (pl. *mekasid*) znači svrha, cilj, načelo, namjera,¹ *telos* (grč.), *finalite* (fran.) ili *Zweck* (njem.).² Intencije islamskog prava jesu ciljevi/svrhe islamskih normi.³ Za jedan broj islamskih pravnih teoretičara, intencije predstavljaju “inte-

¹ Mohammad al-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur, Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, prijevod: Muhammad al-Tahir al-Mesawi (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006), str. 2.

² Rudolf von Jhering, *Laws as a Means to an End (Der Zweck im Recht)*, prijevod: Isaac Husik, drugo izdanje (New Jersey: The Lawbook Exchange (prvo izdanje 1913. Boston Book Co.), 2001), str. 35.

³ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, str. 183.

rese ljudi” (*mesalih*). Npr. ‘Abdumelik el-Džuvejni (u. 478. god. po H/1185. god.), jedan od najranijih autora koji su dali svoj doprinos teoriji intencija kakvu danas poznajemo (što će biti pojašnjeno u kratkim crtama) upotrebljavao je pojmove *el-mekasid* i javne interese (*el-mesalih el-‘amma*) kao međusobno zamjenjive.⁴ Ebu Hamid el-Gazali (u. 505/1111) elaborirao je podjelu intencija koju je on svrstao u cjelini pod kategoriju koju je nazvao “neograničenim interesima” (*el-mesalih el-mursela*, što će biti objašnjeno kasnije).⁵ Fahrudin er-Razi (u. 606/1209) i El-Amidi (u. 631/1234) slijedili su El-Gazalija u njegovoj terminologiji.⁶ Nedžmuddin et-Tufi (u. 716/1316) koji je dao prednost *maslehi* čak i nad “direktnom implikacijom pojedinog teksta” definirao je *maslehu* kao ono što “ostvaruje cilj Zakonodavca”.⁷ El-Karafi (u. 1258/ 1868) povezao je *maslehu* i *mekasid* metodološkim pravilom koje glasi: “Svrha (*maksid*) nije validna ako ne vodi ostvarenju nekog dobra (*masleha*) ili izbjegavanju nekog zla (*mefseda*).”⁸ Ima nekoliko primjera koji pokazuju blisku vezu između *maslehe* i *mekasida* u usulskoj koncepciji (posebno između petog i osmog hidžretskog stoljeća u kojem je razvijena teorija o intencijama - što će biti pojašnjeno u nastavku).

⁴ ‘Abdumelik el-Džuvejni, *Gijas el-umem fi iltijas ez-zulem*, priredio: ‘Abdul‘azim el-Dib (Katar: Vizara eš-šu’un ed-dinija, 1400. h.), str. 253.

⁵ El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 172.

⁶ Ebu Bakr el-Maliki ibn el-‘Arebi, *El-Mabsul fi usul el-fikh*, priredili: Husajn Ali el-Džadri i Said Fuda, prvo izdanje (Aman: Dar el-Bedžarik, 1999), sv. V, str. 222.; El-Amidi, *El-Ihkam*, sv. IV, str. 286.

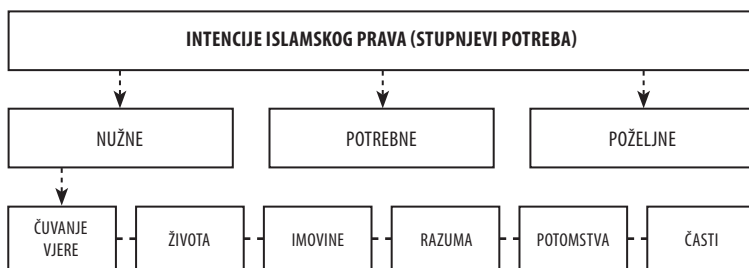
⁷ Nedžmuddin et-Tufi, *Et-Ta’jin fi Šerb el-erbe’in* (Bejrut: Er-Rejjan, 1419. h.), str. 239.

⁸ Šihabuddin el-Karafi, *Ez-Zehira* (Bejrut: Dar el-‘Areb, 1994), sv. V, str. 478.

Dimenzije intencija (*mekasid*)

Same intencije islamskog prava klasificiraju se na različite načine, shodno različitim aspektima. Navest ćemo neke od tih aspekata:

1. Stupnjevi potreba, koji čine osnov tradicionalne klasifikacije.
2. Opseg pravila koja imaju za cilj da ostvare intencije.
3. Krug ljudi koji su obuhvaćeni intencijama.
4. Nivo univerzalnosti intencija.



Grafikon 1.1. Hijerarhija intencija islamskog prava (aspekt stupnjeva potrebe)

Tradicionalne klasifikacije intencija dijele ih na tri “stupnja potreba”, i to nužne (*darurat*), potrebne (*hadžijjat*) i poželjne (*tahsinijjat*). Nužnosti se dalje klasificiraju u one koje “čuvaju vjeru, život, imovinu, razum i potomstvo”.⁹ Neki metodolozi islamskog prava dodaju “očuvanje časti” gore navedenim općeprihvaćenim nužnim vrijednostima.¹⁰ Ove nužnosti se drže suštinskim za sami

⁹ El-Gazali, *El-Mustasfá*, sv. I, str. 172, Ibn el-‘Arobi, *El-Mahsul fi usul el-fikh*, sv. V, str. 222, El-Amidi, *El-Ihkam*, sv. IV, str. 287.

¹⁰ El-Gazali, *El-Mustasfá*, sv. I, str. 172, Eš-Šatibi, *El-Muváfekat*, sv. III, str. 47.

ljudski život. Postoji također opća suglasnost da je očuvanje ovih vrijednosti “cilj koji stoji pred svakim objavljenim zakonom”.¹¹ Intencije na nivou potrebnih vrijednosti su manje bitne za ljudski život, dok su intencije na nivou poželjnih vrijednosti “uljepšavajuće svrhe” (*tahsinijjat*), prema tradicionalnom izričaju.¹² Grafikon 1.1. ilustrira hijerarhiju stupnjeva potreba. Ovi stupnjevi su u međusobnom odnosu, prema Eš-Šatibiju. Svaki od ovih stupnjeva služi višem stupnju. Tako npr. stupanj potreba (*badžijjat*) djeluje kao “štit” stupnju nužnosti (*darurat*).¹³ To je razlog zbog kojeg neki znanstvenici razumijevaju potrebe kao “preklapajuće krugove” radije negoli u vidu stroge hijerarhije.¹⁴

Mišljenja sam da stupnjevi potreba podsjećaju na hijerarhiju ljudskih (a ne “božanskih”) ciljeva ili “osnovnih ciljeva” koju je postavio Abraham Maslow u 20. stoljeću, a koju je on nazvao “hijerarhijom potreba”.¹⁵ Ljudske potrebe, prema Maslowu, kreću se u rasponu od osnovnih fizičkih zahtjeva i sigurnosti, preko ljubavi i poštovanja do samoaktualizacije. Godine 1943. Maslow je predložio pet stupnjeva ovih potreba. Potom, 1970. godine, on je revidirao svoje ideje i predložio hijerarhiju koju čini sedam stupnjeva.¹⁶ Sličnost između Eš-Šatibijeve i Maslowljeve teorije u smislu nivoa potreba je interesantna. Štaviše, druga verzija Maslowljeve teorije otkriva drugu zanimljivu sličnost s islamskim teorijama “ciljeva”, a to je sposobnost daljeg razvoja.

¹¹ Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. III, str. 5.

¹² Ibid, sv. III, str. 17.

¹³ Ibid, sv. I, str. 151.

¹⁴ Džemal 'Atijja, *Nahve tef'il mekasid eš-šeri'a* (Aman: El-Ma'hed el-'alemi li el-fikr el-islami, 2001), str. 45.

¹⁵ A. H. Maslow, “A Theory of Human Motivation”, *Psychological Review*, br. 50 (1943), str. 370-396.

¹⁶ A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, drugo izdanje (New York: Harper and Row, 1970), Maslow, “A Theory of Human Motivation”.

Islamske teorije intencija (*mekasid*) razvijale su se kroz stoljeća, a naročito u 20. stoljeću. Suvremeni teoretičari kritiziraju gore navedenu tradicionalnu klasifikaciju potreba zbog većeg broja razloga uključujući sljedeće:¹⁷

1. Tradicionalne intencije obuhvataju islamsko pravo kao cjelinu. One međutim ne uključuju specifične ciljeve pojedinačnih tekstova/pravila ili grupa tekstova koji pokrivaju određene teme ili “poglavlja” fikha.
2. Tradicionalne intencije više se tiču pojedinaca, negoli porodica, društava i ljudi općenito.
3. Tradicionalna klasifikacija intencija nije obuhvatila najuniverzalnije i temeljne vrijednosti, kao što su pravda i sloboda.
4. Tradicionalne intencije su izvedene na osnovu istraživanja fikhske literature prije negoli temeljnih izvora/tekstova.

Da bi otklonila ove nedostatke, moderna znanost uvodi nove pojmove i klasifikacije intencija uzimajući u obzir nove dimenzije. Prvo, uzimajući u obzir opseg pravila koja pokrivaju, suvremene klasifikacije dijele intencije u tri nivoa:¹⁸

1. Opće intencije: ove intencije posmatraju se kroz cjelinu islamskog prava, gdje spadaju ranije spomenute nužne i potrebne stvari i novije predložene intencije – kao što su “pravda” i “olakšavanje”.
2. Specifične intencije: ove intencije proučavaju se unutar određenih “poglavlja” islamskog prava, kao što su do-

¹⁷ Prema diskusiji sa šejhom Hasanom et-Turabijem (usmeni razgovor, Kartum, Sudan, august 2006).

¹⁸ Numan Jughaïm, *Turuk el-kešf’an mekasid eš-šeri’a* (International Islamic University, Malezija. Objavljeno u Dar en-Nefa’is, 2002), str. 26-35.

brobit djeteta u porodičnom pravu, spriječavanje krivičnih djela u krivičnom pravu i sprečavanje monopola u finansijskom pravu.

3. Pojedinačne intencije: ove intencije predstavljaju “namjere” koje stoje iza pojedinačnih tekstova ili pravila – kao što je namjera otkrivanja istine u traženju određenog broja svjedoka u određenim sudskim procesima, namjera otklanjanja poteškoće dopuštanjem bolesniku koji posti da se omrsi i namjera da se nahrane siromašne osobe zabranom muslimanima da zadržavaju kurbansko meso u danima Bajrama.

Da bi se korigirala njegova orijentiranost ka pojedincu, koncept intencija je proširen na način da obuhvati širi krug ljudi – zajednicu, naciju ili čovječanstvo. Tako je Ibn Ašur dao prednost intencijama koje se tiču “nacije” (*ummeta*) nad onima koje se tiču pojedinaca. Primjer drugi, Rešid Rida uključio “reformu” i “prava žene” u svoju teoriju intencija. Kao treći primjer navest ćemo Jusufa el-Karadavija koji je uključio “ljudski dignitet i prava” u svoju teoriju intencija. Ovo širenje opsega intencija omogućava im da ponude odgovore na globalna pitanja i probleme te da od “mudrosti koje stoje iza propisa” evoluiraju ka praktičnim planovima za reformu i obnovu.

Konačno, suvremena znanost je uvela nove univerzalne intencije (*mekasid*) koje su izvedene neposredno iz tekstualnih izvora, a ne iz korpusa fikhske literature islamskih pravnih škola. Ovaj pristup je u velikoj mjeri omogućio intencijama da nadiđu historicitet fikhskih edikata i predoče više vrijednosti i principe tekstualnih izvora. Detaljni propisi će, u tom slučaju, proizilaziti iz ovih univerzalnih principa. Slijede primjeri novih, univerzalnih intencija (*mekasid*):

1. Rešid Rida (u. 1354/1935.) istraživao je Kur'an kako bi identificirao njegove intencije, koje uključuju "reformu stupova vjere i širenje svijesti da je islam religija nepa-tvorene naravi, razuma, znanja, mudrosti, argumenata, slobode, neovisnosti, socijalne, političke i ekonomske reforme te prava žene".¹⁹
2. Et-Tahir ibn Ašur (u. 1325/1907) sugerirao je da uni-verzalne intencije islamskog prava trebaju osigurati "red, jednakost, slobodu, olakšavanje i očuvanje nepa-tvorene prirode (*fitra*)".²⁰ Treba napomenuti da se in-tencija slobode (*hurrija*), koju su predložili Ibn Ašur i nekoliko drugih suvremenih znanstvenika, razlikuje od intencije "slobode" (*itk*) koju su spominjali prav-nici.²¹ *El-itk* je sloboda od ropstva, a ne "sloboda" u modernom smislu riječi. "Htijenje" (*meš'i'a*), međutim, je dobro poznat islamski termin koji sadrži mnogo slič-nosti sa suvremenim pojmovima "slobode" i "slobodne volje" Npr. "sloboda vjerovanja" iskazana je u Kur'anu kao "htijenje da se vjeruje ili ne vjeruje".²² U smislu ter-minologije, "sloboda" (*el-hurrija*) je "nova" intencija u literaturi islamskog prava. Interesantno je da Ibn Ašur upotrebu pojma *hurrija* pripisuje utjecaju "literature o Francuskoj revoluciji, koja je prevedena s francuskog na arapski jezik u 19. stoljeću"²³, premda je on elabori-

¹⁹ Muhammed Rešid Rida, *El-Vahj el-Muhammedi: Subut en-nubuwwa bi el-Kur'an* (Kairo, Mu'essesa 'Izzuddin, bez datuma), str. 100.

²⁰ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, str. 183.

²¹ Kemaluddin es-Sivasi, *Šerh Feth el-Kadir*, drugo izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, bez datma), sv. IV, str. 513.

²² Npr. sura El-Kehf, 18:29.

²³ Muhammed et-Tahir ibn Ašur, *Usul en-nizam el-idžtima'i fi el-islam*, priredio: Mu-hammed et-Tahir el-Mesavi (Aman, Dar en-Nefa'is, 2001), str. 256, 268.

rao islamsko gledište o slobodi misli, vjerovanja, izražavanja i djelovanja u smislu pojma *mašī'a*.²⁴

3. Muhammed el-Gazali (u. 1416/1996) pozvao je na “učenje lekcija iz proteklih četrnaest stoljeća islamske historije” te je, stoga, “pravdu i slobodu” uvrstio pod okvir intencija, i to na stepen nužnih vrijednosti.²⁵
4. Jusuf el-Karadavi (r. 1345/1926) također je proučavao Kur'an i zaključio da on sadrži sljedeće univerzalne intencije: “Očuvanje istinite vjere, osiguranje digniteta i prava čovjeka, pozivanje ljudi na obožavanje Boga, očišćenje duše, obnova moralnih vrijednosti, izgradnja dobrih porodica, pravično postupanje prema ženama, izgradnja snažne islamske zajednice i pozivanje na suradnju u svijetu”.²⁶ Međutim, El-Karadavi pojašnjava da se teorija univerzalnih intencija treba predlagati tek nakon stjecanja određenog iskustva s detaljnim propisima.²⁷
5. Taha el-Alvani (r. 1354/1935) također je proučavao Kur'an kako bi identificirao njegove “najviše i prevladavajuće” intencije, a one su, prema njegovom shvatanju, “Božija jednoća (*tevhid*), očišćenje duše (*tezkija*) i razvoj civilizacije na Zemlji (*umran*)”²⁸. On trenutno piše posebnu monografiju u kojoj će obraditi svaku od ove tri intencije.²⁹

²⁴ Ibid, str. 270-281.

²⁵ Džemal 'Atijja, *Nahve tefil mekasid eš-šeri'a*, str. 49.

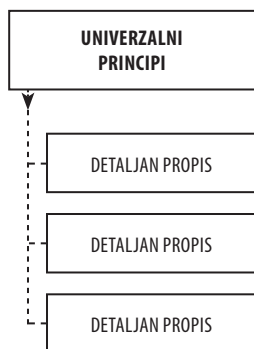
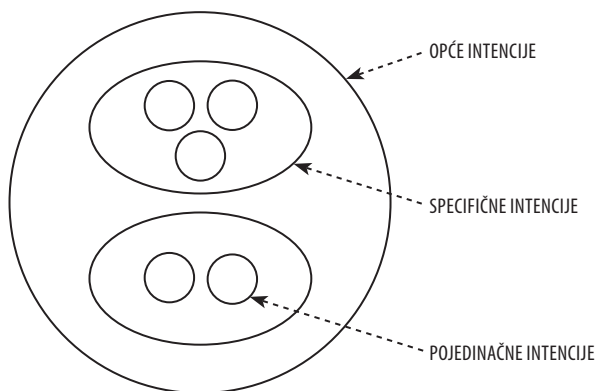
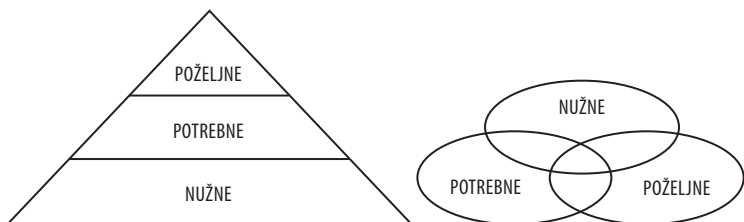
²⁶ Jusuf el-Karadavi, *Kejfe nete'amel me'a el-Kur'an el-'azim?*, prvo izdanje (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1999).

²⁷ Usmeni razgovor, London, UK, mart 2005. i Sarajevo, Bosna, maj 2007.

²⁸ Taha Džabir el-Alvani, *Mekasid eš-šeri'a*, prvo izdanje (Bejrut: IIIT i Dar el-Hadi, 2001), str. 25.

²⁹ Usmeni razgovor, Kairo, Egipat, april 2007.

INTENCIJE ŠERIJATA KAO FILOZOFIJA ISLAMSKOG PRAVA



Grafikon 1.2. Na osnovu "spoznajne naravi" islamskog prava, sve navedene strukture intencija ovog prava su validne.

Sve navedene intencije predstavljene su onakvim kakve se javljaju u mišljenjima i gledištima gore navedenih pravnika. Ni za jednu od spomenutih klasičnih ili suvremenih klasifikacija ne može se tvrditi da je u “saglasju s izvornom božanskom voljom”. Ako posmatramo prirodu koju je Bog stvorio, nikada nećemo pronaći prirodne strukture koje bi se mogle predstaviti u obliku kružnice, piramide ili odjeljaka, kao što to, npr., naprijed navedena tabela pokazuje. Sve takve strukture u prirodnim i humanističkim naukama i kategorije koje one uključuju, djelo su čovjeka koje služi kao ilustracija njemu samome i drugim ljudima.

Otuda je strukturu intencija (*mekasid*) najbolje opisati kao “multidimenzionalnu” strukturu, u kojoj su stupnjevi potreba, opseg pravila, krug ljudi i stupnjevi univerzalnosti validni aspekti koji predstavljaju validna gledišta i klasifikacije. Pojam multidimenzionalnosti je šire elaboriran u narednom poglavlju koje govori o teoriji i filozofiji sistema.

Naprijed spomenuta gledišta iskazana u 20. stoljeću također pokazuju da intencije Šerijata zapravo predstavljaju osobno gledište svakog znanstvenika o reformi i razvitku islamskog prava, uprkos činjenici da su sve intencije izvedene iz tekstova. Ovo objedinjavanje tekstova i suvremenih potreba za reformom daje intencijama posebno značenje. Smatram da su intencije danas najvažnija intelektualna sredstva i metodologija za islamsku reformu. To je metodologija koja potječe iz islamske znanosti i koja se obraća islamskom umu i islamskim problemima. Ovaj pristup se radikalno razlikuje od prijedloga za islamsku “reformu” i “obnovu” koji dolaze “izvan” islamske terminologije i znanosti.

Sada ću predstaviti kratki historijski presjek ideja o intencijama od vremena ashaba Poslanika, a.s., do današnjeg vremena.

El-Mekasid u idžtihadu ashaba

Historijat ideje o istraživanju određenih svrha, ciljeva ili namjera koja stoji iza kur'anskih ili Poslanikovih uputa seže unazad do Poslanikovih ashaba, kao što se prenosi u velikom broju predaja. Jedan jasan i često navođen primjer jeste hadis s više predajnih lanaca o "popodnevnom namazu kod plemena Benu Kurejza" u kome se navodi da je Poslanik poslao grupu ashaba do plemena Benu Kurejze³⁰ i naredio im da klanjaju ikindiju kada stignu tamo.³¹ Vrijeme za ikindiju je bilo gotovo na izmaku prije nego što je grupa stigla do Benu Kurejze. Tako su se podijelili u mišljenju; jedna grupa se zalagala za obavljanje namaza isključivo nakon što stignu kod Benu Kurjeze, dok se druga grupa zalagala za obavljanje namaza na putu (prije nego što vrijeme namaza istekne).

Razlog koji stoji iza prvog mišljenja jeste Poslanikova jasna instrukcija svakom od ashaba da klanjaju namaz kod Benu Kurejze, dok je razlog koji stoji iza drugog mišljenja bio taj što se "cilj/namjera" Poslanikove naredbe sastojala u zahtjevu spomenutoj grupi ashaba da požure do Benu Kurejze, a ne u smislu odgađanja obavljanja namaza nakon isteka njegovog vremena. Prema prenosicu predaje, kada su ashabi kasnije ispričali događaj Poslaniku, on je odobrio oba mišljenja.³²

Poslanikovo odobrenje, kao što navode pravnici i imami mezheba, ima za posljedicu dopuštenost i ispravnost oba stava.

³⁰ Oko 7. godine po Hidžri. Mjesto je bilo udaljeno nekoliko milja od Medine.

³¹ Muhammed el-Buhari, *Es-Sahih*, priredio: Mustafa el-Bega, treće izdanje (Bejrut: Dar Ibn Kesir, 1986), sv. I, str. 321; Ebu Husejn Muslim, *Sahih Muslim*, priredio: Muhammed Fuad 'Abdulkaki (Bejrut: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, bez datuma), sv. III, str. 1391.

³² Hadis prenosi 'Abdullah ibn Omer, prema El-Buhariju, sv. I, str. 321. i Muslimu, sv. III, str. 1391.

Jedini istaknuti pravnik koji se nije složio s postupkom ashaba koji su klanjali tokom putovanja bio je Ibn Hazm ez-Zahiri (literalist) koji je napisao da su oni trebali obaviti “popodnevni namaz” tek nakon što stignu kod Benu Kurejze, kao što im je Poslanik rekao, pa makar to bilo i nakon ponoći!³³

Drugi slučaj koji pokazuje mnogo ozbiljnije posljedice prihvatanja ‘ciljno orijentiranog’ pristupa Poslanikovim uputama dogodio se u vrijeme vladavine Omera, drugog halife. Uloga koju je Omer imao u islamu i njegovo kontinuirano i sveobuhvatno konsultiranje sa velikim brojem ashaba daje njegovim mišljenjima poseban značaj. U ovom događaju ashabi su tražili od Omera da podijeli novoosvojene zemlje Egipta i Iraka među njima kao neku vrstu “ratnog plijena”.³⁴ Njihov argument se oslanjao na jasne i konkretne kur’anske ajete koji dozvoljavaju borcima “ratni plijen”. Omer je odbio da podijeli čitave gradove i provincije među ashabima, oslanjajući se na druge ajete općenitijeg značenja a koji govore o tome da Bog ima “namjeru” da “bogatima ne dopusti da dominiraju bogatstvom”.³⁵ Stoga, Omer (i ashabi koji su podržali njegovo mišljenje) razumjeli su konkretne ajete o “ratnom plijenu” u kontekstu određene svrhe (*maksid*) prava. Svrha se ogledala u “smanjivanju razlika između ekonomskih klasa”, ako upotrijebimo srodne suvremene termine. Značaj Omerovog idžtihada je u tome što bi se on, tradicionalno, mogao shvatati kao “kolektivni idžtihad” primi-

³³ ‘Ali ibn Hazm, *El-Muhalla*, priredila: Ledžna ihja’ et-turas el-‘arebi, prvo izdanje (Bejrut: Dar el-Afak, bez datuma), *El-Muhalla*, sv. III, str. 291.

³⁴ Ja’kub Ebu Jusuf, *El-Haradž* (Kairo: El-Matba’a el-emirijja, 1303. h.), str. 14, 81, Jahja ibn Adem, *El-Haradž* (Lahore, Pakistan: El-Mekteba el-‘ilmijja, 1974), str. 110.

³⁵ Kur’an, sura *El-Hašr*, 59:7. Mislim da je *duleten bejne el-agnijja’i minkum* bolje prevesti kao ‘dominiranje nad bogatstvom’ nego kao ‘cirkuliranje među bogatima’ (kako je navedeno u prijevodu Jusufa Alija).

jenjen od strane (velikog broja) ashaba. Idžtihad ima svoj značaj u fikhu, bez obzira na “autoritet” mišljenja ashaba o čemu inače postoje različita mišljenja unutar tradicionalnih pravnih škola (što će biti pojašnjeno kasnije).

Drugi primjer jeste Omerova primjena moratorija na (islamsku) kaznu za krađu za vrijeme gladi u Medini.³⁶ On je smatrao da bi primjena kazne propisane u tekstovima, u vremenu kada ljudima nedostaju osnovne namirnice za preživljavanje, bila protivna općem principu pravde koji je on držao važnijim.

Treći primjer iz Omerovog fikha (primjene prava) jeste slučaj kada on nije primijenio “očigledno značenje” hadisa koji jasno daje vojniku pravo na ratni plijen neprijatelja.³⁷ On je odlučio da vojnicima da samo jednu petinu plijena, ako je bio od “značajne vrijednosti”, s ciljem da postigne pravednost među vojnicima i doprinese državnoj blagajni.

Četvrti primjer jeste Omerova odluka da konje uvrsti među one vrste imetka koje podliježu obavezi zekata, unatoč jasnoj Poslanikovoj instrukciji da se oni isključe iz obračuna. Omerovo opravdanje bila je činjenica da su konji u njegovo vrijeme postali mnogo vredniji od deva koje je Poslanik podvrgnuo obavezi zekata u svoje vrijeme.³⁸ Drugim riječima, Omer je shvatio “svrhu” zekata kao jedan oblik društvene pomoći koju bogati izdvajaju za siromašne, bez obzira na konkretne vrste bogatstva koje su

³⁶ Muhammed Beltadži, *Menhedž ‘Umer ibn el-Hattab fi et-tešri’*, prvo izdanje, (Kairo: Dar es-Selam, 2002), str. 190.

³⁷ El-Velid ibn Rušd (Averroes), *Bidaja el-mudžtehid ve nihaja el-muktesid* (Bejrut, Dar el-Fikr, bez datuma), sv. I, str. 291.

³⁸ Es-Sivasi, *Šerh Feth el-Kadir*, sv. II, str. 192; Ebu ‘Umer ibn ‘Abdulberri, *Et-Temhid*, priredili: Muhammed el-Alevi i Muhammed el-Bekri (Maroko: Vizara ‘umum el-evkaf, 1387. h.), sv. IV, str. 216.

spomenute u Poslanikovom hadisu i koje se mogu razumjeti na osnovu njegovog literarnog značenja.³⁹

Sve poznate pravne škole, izuzev hanefijske, protive se takvom širenju imovine koja podliježe zekatu, što pokazuje u kojoj mjeri je literalizam imao jak utjecaj na tradicionalne pravničke metode. Ibn Hazm je, ponovo, tvrdio da “nema obaveze zekata na bilo šta izuzev osam vrsta imovine, koje su spomenute u sunnetu, a to su zlato, srebro, pšenica, ječam, hurme, deve, krave, ovce i koze. Nema obaveze zekata na konje, trgovačku robu ili bilo koji drugi vid bogatstva”.⁴⁰ Jasno je da ovakvo mišljenje predstavlja smetnju instituciji zekata u postizanju bilo kakve značajnije zamisli pravde ili društvenog blagostanja.

Na temelju “metodologije koja uzima u obzir mudrosti propisa”, Karadavi je odbacio klasična mišljenja o ovom pitanju u svojoj detaljnoj studiji o zekatu. On je kazao sljedeće: “Izdavanje zekata je obavezno na svaku imovinu koja raste ... Svrha zekata je da se pomogne siromašnima i da služi općem dobru. Nevjerovatno bi bilo da je zakonodavac imao za cilj da ovaj teret nametne posjednicima pet ili više kamila (kao što kaže Ibn Hazm), a oslobodi biznismena koji u jednom danu zaradi koliko pastir zaradi za nekoliko godina ...”⁴¹

Međutim, Omer nije zauzeo ciljno orijentirani pristup svim pravilima islamskog prava. Buhari prenosi da je Omer bio upitan: “Zašto i dalje treskamo otkrivenih ramena obilazeći Kabu nakon što je islam zadobio prevlast u Mekki?” Naime, nakon

³⁹ Jusuf el-Karadavi, “Fikh ez-zekah” (doktorska disertacija, Univerzitet El-Azhar, Egipat, petnaesto izdanje, 1985), sv. I, str. 229.

⁴⁰ Mišljenje je snažno iskazano u slijedećem izvoru ‘Ali ibn Hazm, *El-Muhalla*, priredila: Ledžna ihja’ et-turas el-‘arebi, prvo izdanje (Bejrut: Dar el-Afak, bez datuma), *El-Muhalla*, str. 209.

⁴¹ El-Karadavi, “Fikh ez-zekah”, sv. I, str. 146-148.

“osvajanja Mekke”, njeni stanovnici su tvrdili da je Poslaniku i njegovim ashabima bilo narušeno zdravlje tokom njihovog dugog boravka u Medini. Poslanik je zato naredio ashabima da treskaju otkrivenih ramena obilazeći Kabu kako bi pokazali svoju snagu. Omer nije zauzeo ciljno orijentirani pristup ovom pitanju. Odgovorio je: “Nećemo prestati činiti ništa od onoga što smo uobičajili raditi u vrijeme Poslanika.”⁴² Omer je na taj način napravio razliku između obreda (*‘ibadat*) i “svjetovnih transakcija” (*mu‘amelat*), koju su kasnije potvrdile sve škole *usul el-fikha*. Šatibi, npr., izrazio je ovu razliku kada je kazao: “Doslovno pridržavanje teksta je zadana metodologija u sferi obredoslovlja (*‘ibadat*), dok je razmatranje intencija zadana metodologija u sferi društvenih odnosa (*mu‘amelat*).”⁴³

Važnost idžtihada u spomenutim događajima jeste u tome što ashabi nisu uvijek primjenjivali ono što metodolozi islamskog prava nazivaju *dilala el-lafz* (implikacija izraza). Praktične implikacije su ponekad zasnivane na intenciji, što je moguće označiti terminima *dilala el-maksid*. Ova vrsta implikacije omogućava veću fleksibilnost u razumijevanju pojmova (*elfaz*) i smještanju istih u njihov kontekst – kako to ilustriraju navedeni primjeri.

Ipak, navedene promjene ovisne o intencijama (neo)tradicionalistička škola islamskog prava⁴⁴ ne smatra protivnim direktnoj jezičkoj implikaciji (*dilala*) tekstova. Tipična je tvrdnja da su postojali određeni uzroci (*‘ilel*) ovih propisa te da se ti propisi jednostavno više ne primjenjuju kada ti uzroci više ne postoje ili u slučaju kada su “specificirani” (*muhassasa*) drugim

⁴² El-Buhari, *Es-Sahih*, Kitab el-Hadždž, Bab er-Reml.

⁴³ Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. II, str. 6.

⁴⁴ Predložena klasifikacija suvremenih škola islamskog prava navedena je u petom poglavlju knjige.

tekstovima.⁴⁵ Naprimjer, razlog primjene sankcije za krađu jeste “krađa koju je izvršila osoba koja nije u potrebi”. Stoga, sankcija za krađu se ne primjenjuje na kradljivce koje je Omer pomilovao. Ukoliko takva interpretacija Omerovog idžtihada nije moguća, aktualni (neo)tradicionalizam će diskreditirati ove slučajeve Omerovog idžtihada kao “protivne tekstovima”.⁴⁶ Međutim, rekao bih da takvi kriteriji koji se uključuju u pojam *‘illa*, kao što je pojam “u potrebi” nisu “konzistentni” (*mundabit*) jer se mogu “mijenjati s promjenom okolnosti”. Kriterij u tom slučaju nije *‘illa*, u tehničkom značenju ove riječi, nego ustvari *maksid*. Stoga, sa tehničke strane gledišta, mnogo je priličnije (*munasib*) pripisati izmjenu koju je Omer uveo intenciji (*maksid*) socijalne pomoći, nego navedenom razlogu (*‘illa*). Slično navedenom, tvrdi se da je *‘illa* primjene propisa o ratnom plijenu koji pripada pojedincima “vladarovo odobrenje sukladno javnom interesu”.⁴⁷ Međutim, i u ovom slučaju, izneseni razlog (*‘illa*) nije konzistentan (*mundabita*) budući da se “mijenja s promjenom okolnosti”. Stoga je prikladnije promjenu koju je Omer načinio povezati s intencijom (*maksid*) ostvarenja pravičnosti među vojnicima i intencijom (*maksid*) ostvarenja javnog interesa.

Navedeni primjeri trebaju ilustrirati rane koncepcije intencija (*mekasid*) u primjeni islamskog prava kao i implikacije koje su rezultat pridavanja fundamentalne važnosti tim intencijama. Uloga koju te intencije mogu imati u različitim idžtihadskim tehnikama i veza između pojmova *‘illa* i *maksid* tretirane su detaljnije u šestom poglavlju.

⁴⁵ M. Se‘id Ramadan el-Buti, *Davabit el-masleha fi eš-šeri’a el-islamijja*, šesto izdanje (Damask: Er-Risala Foundation, 2001), str. 129-143.

⁴⁶ Ibid, str. 143.

⁴⁷ Ovo je i Malikovo mišljenje, ali se sve ostale pravne škole ne slažu sa Omerom u ovom pitanju. Vidi: Ibn Rušd, *Bidaja el-mudžtehid*, str. 290-291.

Rane teorije intencija (*mekasid*)

Nakon perioda ashaba, počele su se razvijati teorije i klasifikacije intencija. Međutim, intencije (*mekasid*) kakve ih danas poznajemo nisu jasno razvijene sve do vremena kasnijih metodologa islamskog prava u periodu od petog do osmog hidžretskog stoljeća – o čemu ću detaljnije govoriti u sljedećem odjeljku. Međutim, tokom prva tri stoljeća, ideja svrha/razloga (ar. *hikem*, *'ilel*, *munasebat* ili *me'ani*) pojavila se u određenom broju metoda rezonovanja utemeljitelja klasičnih škola islamskog prava, kao što su analogijsko rezonovanje (*kijas*), pravna preferencija (*istihsan*) i opći interes (*masleha*). Same svrhe, međutim, nisu bile predmet posebnih monografija ili posebne pažnje sve do kraja trećeg islamskog stoljeća. Potom, razvitak teorije o “stupnjevi-ma potreba” Imama El-Džuvejnija (u. 478/1085) dogodio se mnogo kasnije, u petom islamskom stoljeću. U nastavku ćemo pokušati odslikati rane koncepcije intencija (*mekasid*) između trećeg i petog islamskog stoljeća.

1. Et-Tirmizi el-Hakim (u. 296/908). Prvi poznati svezak posvećen temi intencija u kome je termin *mekasid* upotrijebljen u naslovu knjige jeste *Es-Salah ve mekasiduha* (Namaz i njegove intencije) koju je napisao Et-Tirmizi el-Hakim.⁴⁸ Ovo djelo je pregled mudrosti i duhovnih “tajni” koje stoje iza svakog od pokreta u namazu, s očiglednom sufijskom inklinacijom. Primjeri intencija jesu “potvrđivanje poniznosti” kao intencija slavljenja Boga svakim pokretom prilikom obavljanja namaza, “postizanje svjesnosti” kao intencija hvaljenja Boga, “fokusiranje na vlastiti namaz” kao intencija okretanja

⁴⁸ Nav. prema: Ahmed er-Rejsuni, *Nezarijja el-mekasid 'inde el-imam eš-Šatibi*, prvo izdanje (Herndon, VA: IIIT, 1992).

u pravcu Kabe itd. Et-Tirmizi el-Hakim je također napisao sličnu knjigu o hadžu koju je naslovio *El-Hadždž ve esraruhu* (Hadž i njegove tajne).⁴⁹

2. Ebu Zejd el-Belhi (u. 322 /933). Prva poznata knjiga o intencijama pravila poslovanja (*mu'amalat*) jeste djelo Ebu Zejda el-Belhija *El-Ibana 'an 'ilel ed-dijana* (Otkrivanje intencija religijske prakse) u kojem on daje pregled intencija koje stoje iza islamskih pravnih pravila. El-Belhi je također napisao knjigu o *maslehi* koju je naslovio *Mesalih el-ebdan ve el-enfus* (Koristi za tijela i duše) u kojoj je pojasnio kako islamska praksa i propisi doprinose fizičkom i mentalnom zdravlju.⁵⁰
3. El-Kaffal el-Kebir (u. 365/975). Najstariji rukopis koji sam pronašao u egipatskoj biblioteci Dar el-Kutub o temi intencija jeste El-Kaffalovo djelo *Mehasin eš-šera'i'* (Ljepote zakona).⁵¹ Nakon dvadeset stranica uvoda, El-Kaffal nastavlja s podjelom knjige na poglavlja slično tradicionalnim knjigama fikha (tj. počinje s čišćenjem, abdestom i namazima itd.). Sažeto navodi propise i pojašnjava intencije i mudrosti tih propisa. Rukopis je prilično jasan i sadrži oko 400 stranica. Na posljednjoj stranici naveden je datum kompletiranja knjige, a to je 11.

⁴⁹ Također prema Ahmedu er-Rejsuniju, u: *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja: Dirasat fi kadaja el-menbedž ve kadaja et-tatbik*, priredio: Muhammed Selim el-'Ava (Kairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006), str. 181.

⁵⁰ Muhammad Kamal Imam, *Ed-Delil el-iršadi ila mekasid eš-šeri'a el-islamijja* (London: Al-Maqasid Research Centre, 2007), Uvod, str. 3.

⁵¹ Za ovu knjigu sam saznao od prof. Ahmeda er-Rejsunija prigodom zasjedanja Akademije islamskog prava Organizacije islamske konferencije (OIC) u Džeddi (usmeni razgovor, Džidda, Saudijska Arabija, april 2006). Došao sam do mikrofilma rukopisa uz pomoć prof. Aymana Fouada, koji je priredio rukopis za Fondaciju islamskog naslijeđa Al-Furqan, London, UK (Kairo, juli 2006). El-Kaffal eš-Šaši, "Mehasin eš-šera'i'", u: *Fikh Šafi'i*, rukopis br. 263 (Kairo, Dar el-Kutub: 358. h./969).

rebi' u-l-evvel 358/7. februar 969). Pokrivenost fikhskih propisa je velika, premda se striktno tiče pojedinačnih propisa, bez izlaganja bilo kakve opće teorije intencija. Pa ipak, ova knjiga je važan korak u razvoju teorije o intencijama. U nastavku je moj prijevod jednog dijela uvoda (s prve stranice):

... Odlučio sam da napišem ovu knjigu kako bih ilustrirao ljepote objavljenog Zakona, njegov velikodušni i moralni sadržaj i njegovu usklađenost sa zdravim razumom. U nju ću uvrstiti odgovore za one koji postavljaju pitanja o stvarnim razlozima i mudrostima njegovih propisa. Ova pitanja mogu doći samo od jedne od dvije vrste osoba. Prva osoba pripisuje stvaranje svijeta njegovom Tvorcu i vjeruje u istinitost poslanstva, budući da se mudrost Zakona pripisuje Mudrom Uzvišenom Kralju, Koji propisuje svojim slugama ono što je najbolje za njih... Druga osoba pokušava da iznese argumente protiv poslanstva i koncepta stvaranja svijeta ili se, možda, slaže sa stvorenošću svijeta, dok odbacuje poslanstvo. Logički pravac koji ta osoba pokušava slijediti jeste da nevaljanost Zakona upotrijebi kao dokaz za ništavost koncepta Zakonodavca...

4. Ibn Babejeh el-Kummi (u. 381/991). Neki istraživači tvrde da je istraživanje o intencijama Šerijata bilo ograničeno na sunnijske pravne škole sve do dvadesetog stoljeća.⁵² Međutim, prvu poznatu monografiju posvećenu intencijama (*mekasid*) napisao je, ustvari, Ibn Babejeh es-Saduk el-Kummi, jedan od najznačajnijih

⁵² Hasan Džabir, "El-Mekasid fi el-medresa eš-ši'ijja", u: *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja: Dirasat fi kadaja el-menbedž ve kadaja et-tatbik* (Studije o filozofiji islamskog prava: teorija i primjena), priredio: Muhammed Selim el-'Ava (Kairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, al-Maqasid Research Centre, 2006), str. 325. Također: Usmeni razgovor o ovom pitanju u Aleksandriji, Egipat, august, 2006).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْغَنِيِّ الْحَمْدُ فِي الْعَرْشِ الْمَجِيدِ الْمَعَالِمِ الْمُنِيرِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الْعَلِيِّ الْغَنِيِّ
 الرَّحِيمِ الَّذِي لَا مَعْقَبَ لِحُدُودِهِ وَلَا رَادَ لِقَضَائِهِ وَلَا مَسَاعِدَ لِمَا أَرَادَ بِأَمْرِهِ
 أَرَادَ تَبَعًا لِقَوْلِهِ لَنْ يَنْفِيكَ مِنْ جُلُوسِهِ وَصَبَّحَ فَاصْبِحْ مَا بَرَى فِي حَقِّ الرَّحِيمِ الْعَلِيِّ الْغَنِيِّ
 الْمُبْرَمِ مَنْ يَرَى مِنْ قُطُوبِهِ أَرْجَحَ الْمَصْرَ لِمَنْ تَقَلَّبَ الْمَلِكُ الْمَصْرَ حَاسِنًا وَمَجُوسًا حَسَبَ
 الْقَيْبِ وَالسَّهَادَةِ فَخَلَّ نَظَرُهُ عَنْ غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ أَرْضَى مِنْ رُسُوفٍ وَلَا حِطْرٍ مِنْ
 عِلْمِهِ الْإِيمَانُ تَأْسِعُ رُسُوفَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْأَبْوَدِ هُوَ الْعَلِيُّ الْغَنِيُّ
 الَّذِي لَا يَسْتَعِينُ بِمَا يَفْعَلُ وَهُوَ يَسْتَلُونَ وَتَبَّ سَبَّاحُ جَمِيعِ مَا حَلَقَ تَسْبِيحُهُ لَهْ فِي الْعَمَلِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ
 وَبِعَادَةِ الْعِزَّةِ وَطَالِ الْخَلْقِ وَسَعَةِ الرَّحْمَةِ وَالْعِلْمِ بِالْقَيْبِ وَالسَّهَادَةِ وَالْإِخْلَافِ بِالْيَدِ
 وَالْقَائِمَةِ عَلَيْهِ الْإِيمَانُ وَالْإِحْرَاقُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ سَاحَةُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَا شَرِيكَ لَهُ
 وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَجْمَعِينَ وَعَلَى عِدَّةٍ خَاصَةٍ حَائِمَةِ الْمَدِينِ وَسَيِّدَةِ الْمُرْتَبِلِينَ وَعَلَى
 وَسَلَامٍ تَبَاتُ بِهَا أَسْمَاءُ الْمَأْسَدِ بِطَابَاتِ عَمَلِ ضَلَا النَّوْعِ مِنَ الْعَمَلِ بِإِنْ طَابَتْ تَكَامُلُهَا
 لِأَعْيُنِي وَلَا تَسْتَلِمْ سَاطِئُهُ عَرَضَ الْعَالَمِ الَّذِي قَدَرْنَا وَبِهِ الْقَدِيمُ بِالْمَعْنَى فِي الدَّلَالَةِ
 حَاسِنِ السَّرِيفَةِ وَدَخُولِهَا فِي السَّيَاسَةِ الْفَاصِلَةِ السَّيِّئَةِ وَالصُّوْفِيَّاتِ الْعَنِيقِ السَّلِيمِ
 وَوُقُوعِ مَا بُوْرِدَ مِنْ الْجَوَابِ لِمُرْسَلٍ عَنْ عِلْمِهَا مَوْجِعِ الصُّوْبِ وَالْحَلْدِ وَمُتَعَلِّمِ أَنْ يَصْدُقَ
 السُّؤَالُ الْمَأْسَدِ مِنْ صَاحِبِهِ عَلَى الْعَمَلِ وَجَمْعِهِ لِمَا مَعَ آسَاتِ حَذِّ الْعَالَمِ وَسُخْرَةِ النُّوْبِ أَدَّ
 الشَّرَائِعِ بِمُضَاهَاةِ مَعَالِمِهَا الَّتِي تَتَعَبَّدُ بِهَا قَادِرُ حَلْمِ مُسْتَضَلِّ الْعِبَادَةِ مَا مَعَ لِهَيْدَةِ التَّمَا
 فِي ذَا الرَّحْمَةِ مَدَّةَ بَقَائِهَا وَسُخْرِيَّاتِهَا لَمْ يَحْرَمِ الْكُلَّ الْكُلَّ فِي الْأَوَّلِ وَالْآخِرَةِ بِمَا وَجَدَ
 لِلْخَلْقِ فِي مَعْنَى الشَّرِيعَةِ وَجَمَاعَتِهَا الْأَبْعَدَ تَسْلِيمِهَا فِي نَفْسِهَا الْأَبْعَدَ سَوَابِ مِنْ وَجَدَ وَلَا
 سَوَابِ مِنْ بُوْعَدَ عَنْهَا الْأَبْعَدَ تَسْلِيمِهَا مُتَعَبَّدُهَا فُهِدَ وَجَدَ وَالْوَحْدَانِيَّةِ عَلَى مَعْنَى الْعِلْمِ عَلَى
 الْقَلْبِ فِي النُّوْبِ وَفِي الْعَوَالِمِ عَدَدُ الْعَالَمِ وَالْمَدْحُ فِي السُّوْبِ مَعَ تَسْلِيمِ حَذِّ الْعَالَمِ وَجَمْعِهِ
 الْوَجْهَ هُوَ أَنْ تَسْتَدَلَّ بِعَسَادِ النَّوْعِ عَلَى فَسَادِ أَصْلِهِ أَدَّ الْعَمَلِ لِأَجْرٍ الْأَبْعَدَ سَلَامَةً وَالْإِيمَانُ بِعَدَا
 الطَّابِغِ مَعَ عَلَى الْوَجْهِ الْأَوَّلِ لِأَنَّ الْمَقْصِدَ فِي تَقْوَاتِ الشَّرِيعَةِ مِنَ الْعَمَلِ فِي الْإِسْلَامِ جَوَارِ
 وَنَوْجِ السَّيَاسَةِ فِيهَا الْمَأْمُونَةُ وَتَقَاتِهَا مِنْ حَلْمِ عِلْمِ الْعَوَالِمِ مُسْتَضَلِّهَا وَمَعَالِمِهَا الْعَنِيقِ

Ilustracija 1.1. Prva stranica rukopisa Mehasin eš-šer'ii (Ljepote zakona)
 autora El-Kaffala el-Kebira u egipatskoj biblioteci Dar el-Kutub.

ši'ijjskih pravnika četvrtog islamskog stoljeća, a koji je napisao knjigu sa 335 poglavlja o ovoj temi.⁵³ Knjiga pod naslovom *'Ilel eš-šera'i'* (Razlozi propisa), "racionalizira" vjerovanje u Boga, poslanike, Džennet i druga vjerovanja. Ona također daje moralna opravdanja za namaze, post, hadž, zekat, brigu o roditeljima i druge moralne obaveze.⁵⁴

5. El-'Amiri el-Fejlesuf (u. 381/991). Najraniju poznatu teorijsku klasifikaciju intencija izložio je El-'Amiri el-Fejlesuf u svom djelu *El-I'lam bi menakib el-islam* (Upoznavanje sa značajkama islama).⁵⁵ El-'Amirijeva klasifikacija je, međutim, bila zasnovana samo na "kriivičnim sankcijama" u islamskom pravu (*hudud*).

Klasifikacije intencija s obzirom na "stupnjeve potreba" nisu razvijene sve do petog islamskog stoljeća. Potom, cjelokupna teorija je dostigla svoje zrelo doba (prije dvadesetog stoljeća n.e.) u osmom islamskom stoljeću.

⁵³ Prema Muhammadu Kamalu Imamu, profesoru Pravnog fakulteta Univerziteta u Aleksandriji (usmeni razgovor, Kairo, Egipat, avgust 2006).

⁵⁴ Ibn Babevejh es-Saduk el-Kummi, *'Ilel eš-šera'i'*, priredio: Muhammed Sadik Bahr el-Ulum (Nedžef: Dar el-Belaga, 1966).

⁵⁵ Prema prof. Ahmedu er-Rejsuniju, usmeni razgovor, Džidda, novembar 2006. On me je uputio na slijedeći izvor: Ebu el-Hasan el-Fejlesuf el-'Amiri, *El-I'lam bi menakib el-islam*, priredio: Ahmed Gureb (Kairo: Dar el-Kitab el-'arebi, 1967).

1.2. INTENCIJE (*EL-MEKASID*) KAO RAZVIJENA TEORIJA: OD V DO VIII H. STOLJEĆA

Nastanak filozofije islamskog prava

Peto islamsko stoljeće svjedoči rođenje onoga što ‘Abdu-llah bin Bejjah zove “filozofijom islamskog prava”.⁵⁶ Literalni i nominalni metod, razvijeni do petog stoljeća, pokazali su se nemoćnim za nošenje sa složenostima civilizacije u razvoju. To je razlog što je razvijen neodređeni interes (*el-masleha el-mursela*) kao metod koji pokriva “ono što nije spomenuto u tekstovima” i, na taj način, kompenzira ograničenja *kijasa*. Ja sam već ranije iznio stav da se *kijas* nije mogao nositi sa svim “novim situacijama”, uprkos pokušaju metodologa islamskog prava da ga razviju putem razmatranja ‘prikladnosti’ (*munaseba*), budući da je bio ograničen uvjetom preciznosti/konzistentije (*indibat*).⁵⁷ Koncept *el-masleha el-mursela* je pomogao da se popuni ova praznina i porodio, također, teoriju intencija u islamskom pravu. Nekoliko pravnika dali su najveći doprinos teoriji intencija između petog i osmog islamskog stoljeća: Ebu el-Me‘ali el-Džuvejni, Ebu Hamid el-Gazali, El-‘Izz ibn ‘Abdus-selam, Šihabuddin el-Karafi, Šemsuddin ibn el-Kajjim i, najznačajniji, Ebu Ishak eš-Šatibi.

⁵⁶ Usmeni razgovor sa šejhom Bin Bejjahom u Mekki, Saudijska Arabija, april 2006.

⁵⁷ Jasser Auda, “Dawaran al-Ahkam al-Shar‘iyyah Ma’a Maqasidiha Wujudan wa ‘Adaman: Dirasah Usuliyah Naqdhiah Tatbiqiyah (Izmjena propisa shodno njihovim intencijama: metodološka, kritička i primijenjena studija)”, (magistarski rad odbranjen na Islamskom američkom univerzitetu, 2004).

Ebu el-Me'ali el-Džuvejni (u. 478/1085)

El-Džuvejnijevo djelo *El-Burhan fi usul el-fikh* (Argument u metodologiji islamskog prava) predstavlja prvu usulsku raspravu koja izlaže teoriju o “stupnjevima potreba” na način koji je sličan današnjoj teoriji. On je predložio pet stupnjeva intencija, nužnosti (*darurat*), javne potrebe (*el-hadža el-‘amma*), moralna ponašanja (*el-mekrumat*), preporuke (*el-mendubat*) i one koje se ne mogu svrstati u jednu od navedenih kategorija.⁵⁸ Iznio je, kao intenciju islamskog prava, zaštitu ili nepovredivost (*el-‘isma*) čovjekove “vjere, života, razuma, dijelova tijela i imovine”.⁵⁹

El-Džuvejnijevo djelo *Gijas el-umem* (Spas naroda), prema mom mišljenju, drugi je značajan doprinos teoriji intencija, premda se ono primarno bavi političkim pitanjima. U djelu *El-Gajjasi* (popularno kraće ime navedenog djela) El-Džuvejni je načinio “hipotetičku pretpostavku” da bi, u slučaju eventualnog nestanka pravnika i pravnih škola na Zemlji, jedini put da se spasi islam bila, prema njegovom mišljenju, njegova rekonstrukcija iz temelja, korištenjem “fundamentalnih načela na kojima su zasnovana i prema kojima su usmjerena sva njegova pravila”.⁶⁰ Naveo je da ovi temelji prava, koje ekcplcitno naziva *el-mekasid*, nisu “predmet oprečnih tendencija i različitih mišljenja u interpretacijama”.⁶¹ Primjeri ovih intencija na temelju kojih je El-Džuvejni “rekonstruirao” islamsko pravo jesu “olakšavanje” u propisima o čišćenju, “rasterećenje siromaha” u propisima o zekatu i “uzajamni sporazum” u propisima o trgovanju.⁶²

⁵⁸ El-Džuvejni, *El-Burhan*, četvrto izdanje, sv. II, str. 621, 622, 747.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ El-Džuvejni, *El-Gajjasi*, str. 434.

⁶¹ Ibid, str. 490.

⁶² Ibid, str. 446, 473, 494.

El-Džuvejnijevo djelo *Gijas el-umem* posmatram kao projekt “rekonstrukcije” islamskog prava na temelju njegovih intencija (*mekasid*), koji je on izrazio na način koji će ga sačuvati od akademskog i političkog progona.⁶³ Ovaj stav zasigurno zahtijeva više istraživanja i širu analizu spomenutog djela.

Ebu Hamid el-Gazali (u. 505/1111)

El-Džuvejnijev student, Ebu Hamid el-Gazali, razvio je teoriju svog učitelja u svojoj knjizi *El-Mustasfa* (Pročišćeni izvor). On je uspostavio sljedeći poredak “nužnih vrijednosti” koje je predložio El-Džuvejni: (1) vjera, (2) život, (3) razum, (4) potomstvo i (5) imovina.⁶⁴ El-Gazali je također povezo termin “zaštita” (*el-hifẓ*) s ovim potrebama. Uprkos detaljnoj analizi koju je ponudio, El-Gazali je odbio da neovisan legitimitet (*budždžijja*) bilo kojoj od predloženih intencija (*mekasid*) ili interesa (*mesalih*), nazvavši ih čak “iluzionarnim interesima” (*el-mesalih el-mevhuma*).⁶⁵

Pa ipak, El-Gazali je predstavio neke zanimljive analogije u kojima je upotrijebio intenciju (*maksid*) kao zakonski razlog (*illa*), uprkos Šafijinoj kritici intencija kao “nepreciznih” (*gajr mundabita*). Napisao je, npr., da su sve droge, u tečnom ili čvrstom stanju, zabranjene na osnovu analogije s alkoholom, budući da je alkohol zabranjen s intencijom da se zaštiti ljudski um.⁶⁶ El-Gazali je također, na osnovu redoslijeda potreba koje je ustanovio, predložio

⁶³ Vidi uvod djela *Gijas el-umem*, kojeg je napisao ‘Abdul‘azim ed-Dib, a koji oslikava historijski i politički kontekst knjige.

⁶⁴ El-Gazali, *El-Mustasfa*, str. 258.

⁶⁵ Ibid, str. 172.

⁶⁶ Ibid, str. 174.

fundamentalno pravilo koje podrazumijeva da potreba višeg reda treba imati prioritet u odnosu na potrebu nižeg ranga, ako iz njihovog zadovoljavanja proizilaze oprečne posljedice u praktičnim slučajevima.⁶⁷ Tako El-Gazalijev idžtihad odstupa od striktnog Šafijevog pridržavanja formalnosti u logičkom smislu, u postupku analogijskog rezoniranja, koje je sam El-Gazali podržao u svom djelu *El-Mustasfá* i drugim djelima iz oblasti pravne teorije.

El-'Izz ibn 'Abdusselam (u. 660/1209)

El-'Izz je napisao dvije male knjige o intencijama, u smislu "mudrosti koje stoje iza propisa", i to: *Mekasid es-salah* (Intencije namaza) i *Mekasid es-savm* (Intencije posta).⁶⁸ Međutim, njegov značajan doprinos razvoju teorije o intencijama bila je njegova knjiga o interesima (*mesalih*) koju je on nazvao *Kavá'id el-abkam fi mesalih el-enam* (Osnovna pravila o interesima ljudi).

Pored opsežnog ispitivanja koncepata interesa i štete, El-'Izz je povezo valjanost pravila sa njihovim intencijama i mudrostima koje stoje iza njih. Npr. on je naveo sljedeće: "Svako djelo koje ne postiže svoj cilj je uzaludno"⁶⁹ i "kada se proučava kako intencije prava doprinose ostvarenju dobra i sprečavanju zla, dolazi se do zaključka da nije pravno dopušteno zanemariti bilo koje opće dobro ili podržati bilo koje štetno djelo, u bilo kojoj situaciji, čak i ako se ne posjeduje konkretan dokaz iz Teksta, konsenzusa ili analogije."⁷⁰

⁶⁷ Ibid, str. 265.

⁶⁸ El-'Izz ibn 'Abdusselam, *Mekasid es-savm*, priredio: Ijad et-Tebba, drugo izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1995).

⁶⁹ Al-'Izz ibn 'Abdusselam, *Kavá'id el-abkam fi mesalih el-enam* (Bejrut: Dar en-Nešr, bez datuma), sv. II, str. 221.

⁷⁰ Ibid, sv. II, str. 160.

Kutbuđdin el-Kastalani (u. 686/1287), slijedeći primjer El-‘Izza, napisao je dvije knjige posvećene tematici intencija nama-za i posta. Obje knjige su napisane istim pristupom koji podra-zumijeva otkrivanje mudrosti propisa.⁷¹

Šihabuđdin el-Karafi (u. 684/1258)

El-Karafijev doprinos teoriji intencija ogleda se u tome što je on uočio razliku između različitih Poslanikovih djela, s obzi-rom na Poslanikove namjere. U svom djelu *El-Furuk* (Razlike) napisao je sljedeće:

Postoji razlika između Poslanikovih djela koja je učinio u svojstvu prenosioca božanske Objave, sudije i političkog vođe... Pravna posljedica se ogleda u tome da ono što je on izrekao ili učinio kao prenosilac Objave predstavlja opće i trajno pravilo... (Međutim), odluke koje se tiču vojske, jav-nih dobara... imenovanja sudija i guvernera, raspodjele rat-nog plijena i potpisivanja sporazuma... karakteristične su za političke vođe.⁷²

Na taj način, El-Karafi je definirao jedno novo značenje in-tencija (*el-mekasid*), kao intencija/namjera samog Poslanika u njegovim djelima. Kasnije, Ibn Ašur (u. 1976) razvio je El-Ka-rafijevo navedeno “razlikovanje” i uključio ga u svoju definiciju intencija.⁷³ El-Karafi je, također, pisao o “otvaranju puteva koji vode ka ostvarenju dobrih ciljeva”, što je drugo značajno širenje teorije o intencijama. On je iznio stav da, dok putevi koji vode

⁷¹ Imam, *Ed-Delil el-iršadi*, str. 54-60.

⁷² Šihabuđdin el-Karafi, *El-Furuk* (me‘a havamiših), priredio: Halil Mensur (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1998), sv. I, str. 357.

⁷³ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri‘a el-islamijja*, str. 100.

ka nedopuštenim ciljevima trebaju biti zatvoreni, oni putevi koji vode kao dozvoljenim ciljevima trebaju biti otvoreni.⁷⁴ Tako se on nije ograničio na negativni apsket metoda “zatvaranja puteva”. O tome će biti više riječi u šestom poglavlju.

Šemsuddin ibn el-Kajjim (u. 748/1347)

Ibn el-Kajjimov doprinos teoriji intencija ogleda se u veoma iscrpnoj kritici onoga što on naziva pravnim doskočicama (*el-hijel el-fikhijja*), na osnovu činjenice da one proturječe intencijama. Ibn el-Kajjim je naveo sljedeće:

Pravne doskočice su zabranjena štetna djela jer, prvo, oprečne su mudrosti zakonodavstva i drugo, one sprečavaju ostvarenje intencija. Osoba, čija je intencija kamata, čini grijeh, premda je prijevarena transakcija, koju ona koristi u doskočici, naizgled dopuštena. Ta osoba nije imala iskrenu namjeru da izvrši dopuštenu transakciju, već onu koja je zabranjena. Podjednako je grješna osoba koja simuliranjem prodaje (jednom od nasljednika) ima za cilj promjenu njihovih nasljednih dijelova... Šerijatski propisi su lijek za naše bolesti zbog njihovog ostvarenja, a ne zbog naziva i njihove forme.

Ibn el-Kajjim sažeto prikazuje svoju pravničku metodologiju koja je utemeljena na “mudrosti i interesima ljudi” sljedećim snažnim riječima koje sam ranije spomenuo u uvodu:

Islamsko pravo je sama mudrost i postizanje ljudske dobrobiti na ovom i budućem svijetu. On je sve sama pravda, milost, mudrost i dobro. Stoga, bilo koje pravilo koje pravdu mijenja nepravdom, milost onim što joj proturiječi, opće

⁷⁴ El-Karafi, *Ez-Zehira*, sv. I, str. 153.; El-Karafi, *El-Furuk* (me'a havamiših), sv. II, str. 60.

dobro sa štetom ili mudrost s glupošću, predstavlja pravilo koje ne pripada islamskom pravu, čak i ako se ističe kao takvo prema nekom tumačenju.⁷⁵

Ebu Ishak eš-Šatibi (u. 790. h./1388.)

Eš-Šatibi je koristio, manje ili više, istu onu terminologiju koju su razvili El-Džuvejni i El-Gazali. Međutim, tvrdim da je u svom djelu *El-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* (Kongruencije u osnovama šerijata) Eš-Šatibi razvio teoriju intencija u tri značajna vida:

- Od “neograničenih interesa” do “osnova prava”. Prije Eš-Šatibijevog djela *El-Muvafekat*, intencije (*el-mekasid*) su svrstavane pod “neograničene interese” i nisu razmatrane kao osnovi (*usul*) sami za sebe. Eš-Šatibi je započeo svoj svezak o intencijama u djelu *El-Muvafekat* citatom iz Kur'ana kako bi dokazao da Bog ima određene ciljeve u Svom stvaranju, slanju vjerovjesnika i propisivanju zakona.⁷⁶ Stoga, on je smatrao da su intencije (*el-mekasid*) “osnovi religije, temeljna pravila Šerijata i univerzalije vjerovanja” (*usul ed-din ve kava'id eš-šeri'a ve kullijja el-milla*).⁷⁷
- Od “mudrosti koje stoje iza propisa” do “osnova za propise”. Na temelju fundamentalnosti i univerzalnosti intencija, Eš-Šatibi je ocijenio da se “pojedinačnim pravilima (*džuz'ijjat*) ne može dati prednost nad univerzal-

⁷⁵ Šemsuddin ibn el-Kajjim, *I'lam el-muvekki'in*, priredio: Taha Abdurre'uf Sa'd (Bejrut: Dar el-Džil, 1973), sv. I, str. 333.

⁷⁶ Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, sv. II, str. 6.

⁷⁷ Ibid, sv. II, str. 25.

nim nužnim, potrebnim i poželjnim vrijednostima”.⁷⁸ Ovo je potpuno odstupanje od tradicionalne metodologije, čak i u Eš-Šatibijevoj malikijskoj školi, koja je uvijek davala prednost “specifičnim” pojedinačnim dokazima, nad “općim” ili univerzalnim dokazima.⁷⁹ Eš-Šatibi je “poznavanje intencija” postavio kao uvjet za ispravnost pravničkog rezoniranja (*idžtihad*) na svim nivoima.⁸⁰

- Od “neizvjesnosti” (*zannijja*) do “izvjesnosti” (*kat’ijja*). Kako bi dao potporu novom statusu kojeg je dao intencijama u metodologiji, Eš-Šatibi je počeo svoj svezak o intencijama tvrdnjom o izvjesnosti (*kat’ijja*) induktivnog procesa koji je koristio u zaključivanju o intencijama, a na temelju velikog broja slučajeva koje je razmatrao⁸¹, što je također odstupanje od popularnih argumenata protiv validnosti i izvjesnosti induktivne metode, utemeljenih u grčkoj filozofiji.

Eš-Šatibijevo djelo je služilo kao standardni udžbenik o intencijama Šerijata u islamskom obrazovanju sve do dvadesetog stoljeća, ali njegov prijedlog o prezentiranju intencija kao “osnova Šerijata”, na što upućuje naslov njegove knjige, nije prihvaćen na široko.

⁷⁸ Ibid, sv. II, str. 61.

⁷⁹ Er-Rejsuni, *Nezarijja el-mekasid*, str. 169.

⁸⁰ Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. IV, str. 229.

⁸¹ Ibid, sv. II, str. 6.

1.3. SUVREMENE KONCEPCIJE INTENCIJA (*MEKASID*)

Od “zaštite” i “očuvanja” do “razvoja” i “prava”

Suvremeni pravници/znanstvenici razvili su tradicionalnu terminologiju intencija⁸² u današnjem jeziku, uprkos protivljenju nekih pravnika ideji “osavremenjivanja” ove terminologije. Navest ćemo nekoliko primjera iz područja nužnosti (*darurat*). Tradicionalno, “zaštita potomstva” spada među nužne vrijednosti koje islamsko pravo ima za cilj da ostvari. El-‘Amiri ju je, u svom ranom pokušaju da skicira teoriju o nužnim ciljevima, izrazio kao “sankciju za povredu pristojnosti”.⁸³ El-Džuvejni je razvio El-‘Amirijevu “teoriju o kaznama” (*mezadžir*) u “teoriju o nepovredivosti” (*isma*) izrazivši je kao ‘nepovredivost dijelova tijela’.⁸⁴ Ebu Hamid el-Gazali je uveo pojam “zaštita potomstva” kao intenciju islamskog prava na nivou nužnosti.⁸⁵ Eš-Šatibi je slijedio El-Gazalijevu terminologiju, kao što je gore pojašnjeno.

U dvadesetom stoljeću, autori radova o intencijama, znatno su razvili koncept “zaštite potomstva” u teoriju orijentiranu ka porodici. Npr. Ibn Ašur je “zaštitu porodice” učinio posebnom intencijom islamskog prava. U svojoj monografiji *Društveni sistem u islamu* Ibn Ašur je izložio intencije i moralne vrijednosti islamskog prava koje se tiču porodice.⁸⁶ Bez obzira da li ćemo Ibn Ašurov doprinos razmatrati kao neku vrstu reinterpretaci-

⁸² Npr. šejh ‘Ali Džum‘a, egipatski muftija (usmeni razgovor, Kairo, Egipat, decembar, 2005).

⁸³ El-‘Amiri, *El-‘I‘lam*, str. 125.

⁸⁴ El-Džuvejni, *El-Burban*, sv. II, str. 747.

⁸⁵ El-Gazali, *El-Mustasfa*, str. 258.

⁸⁶ Ibn Ašur, *Usul en-nizam el-idžtima‘i fi el-islam*, str. 206.

je teorije o “očuvanju potomstva” ili kao potpuno novu teoriju, jasno je da Ibn Ašurov doprinos otvorio vrata suvremenim znanstvenicima da razviju teoriju intencija na nov način. Nova gledišta ne uzimaju kao orijentir ni El-‘Amirijevu teoriju “sankcije”, niti El-Gazalijev koncept “zaštite”, već koncepte “vrijednosti” i “sistema”, upotrijebljavajući terminologiju Ibn Ašura. Ipak, neki suvremeni znanstvenici se protive uključivanju novih koncepata, kao što su pravda i sloboda, među intencije. Oni radije govore o tome da su ovi koncepti implicitno uključeni u klasičnoj teoriji.⁸⁷

Slično navedenom, koncept “zaštite uma” koji je sve dokora bio ograničen na zabranu opojnih pića u islamu, sada se razvija u pravcu uključivanja “propagiranja znanstvene misli”, “putovanja s ciljem traganja za znanjem”, “suzbijanja mentaliteta svjetine” i “sprečavanje odljeva mozgova”.⁸⁸

Također, “zaštita časti” i “zaštita života” bile su na stupnju nužnih vrijednosti u El-Gazalijevoj i Eš-Šatibijevoj terminologiji. Međutim, ovim izrazima je prethodila El-‘Amirijeva “sankcija” za “narušavanje časti” i El-Džuvejnijeva “zaštita časti”. Čast (*el-ird*) je bila središnji koncept u arapskoj kulturi još od predislamskog perioda. Predislamska poezija pripovijeda kako se ‘Antara, poznati predislamski pjesnik, bori protiv Sinova Damdama zbog toga što su ga oklevetali. U hadisu Poslanik, s.a.v.s., je opisao “krv, imovinu i čast svakog muslimana kao svetinje (*haram*) koje ne smiju biti povrijeđene”.⁸⁹ Međutim, odnedavno je izraz “zaštita časti” postepeno zamijenjen u islamskoj pravnoj

⁸⁷ Npr. šejh ‘Ali Džum‘a, egipatski muftija (usmeni razgovor, Kairo, Egipat, decembar, 2005).

⁸⁸ Auda, *Fiqh al-Maqasid*, str. 20.

⁸⁹ El-Buhari, *Es-Sahih*, sv. I, str. 37.

literaturi sa “zaštitom ljudskog digniteta” i, čak, “zaštitom ljudskih prava” kao zasebnom intencijom islamskog prava.⁹⁰

Kompatibilnost ljudskih prava i islama predmet je žestoke polemike i u islamskim, i u međunarodnim krugovima.⁹¹ Univerzalnu islamsku deklaraciju o ljudskim pravima proklamirao je 1981. godine veliki broj znanstvenika, predstavnika različitih islamskih tijela pri Organizaciji Ujedinjenih nacija za obrazovanje, nauku i kulturu (UNESCO). Argumentirana određenim brojem islamskih tekstova navedenih u referencama, Islamska deklaracija, u suštini, uključuje cijelu listu ljudskih prava koja su navedena u Univerzalnoj deklaraciji o ljudskim pravima (UDHR), kao što su prava na život, slobodu, ravnopravnost, pravdu, pravičan sudski postupak, zaštitu od torture, azil, slobodu vjerovanja i govora, slobodno udruživanje, obrazovanje i slobodu kretanja.⁹²

Međutim, neki članovi Visoke komisije Ujedinjenih nacija za ljudska prava (UNHCHR) izrazili su zabrinutost zbog Islamske deklaracije o ljudskim pravima, smatrajući da ona “ozbiljno prijeti interkulturalnom konsenzusu na kome su utemeljeni međunarodni instrumenti o ljudskim pravima”.⁹³ Drugi članovi

⁹⁰ Jusuf el-Karadavi, *Medhal li-dirasa eš-šeri'a el-islamijja* (Kairo: Vehba, 1997), str. 101; 'Atijja, *Nahve tef'il mekasid eš-šeri'a*, str. 170; Ahmed er-Rejsuni, Muhammed ez-Zuhajli i Muhammed Šebir, “Hukuk el-insan mihver mekasid eš-šeri'a”, *Kitab el-Umma*, br. 87 (2002); Muhammed el-'Ava, *El-Fikh el-islami fi tarik et-tedždid* (Kairo: El-Maktab el-islami, 1998), str. 195.

⁹¹ Muhammed Osman Salih, “El-Islam huve nizam šamil li himaja ve ta'ziz hukuk el-insan” (referat podnesen na Međunarodnoj konferenciji o islamu i ljudskim pravima, Kartum, 2006).

⁹² University of Toronto Bora Laskin Law Library, *International Protection of Human Rights* (2004, citirano 15. januara 2005); dostupno na: <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrtsgu.htm>.

⁹³ Visoka komisija Ujedinjenih nacija za ljudska prava (UNHCHR), *Specific Human Rights Issues* (juli 2003, citirano 1. februara 2005), dostupno na: [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridocda.nsf/\(Symbol\)E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridocda.nsf/(Symbol)E.CN.4.Sub.2.2003.NGO.15.En).

vjeruju da Deklaracija “daje nove pozitivne dimenzije ljudskim pravima jer ih, za razliku od međunarodnih instrumenata, vezuje za božanski izvor i na taj način pruža dodatnu moralnu motivaciju za njihovo poštovanje”⁹⁴. Intencionalni pristup pitanju ljudskih prava podržava drugo mišljenje, dajući odgovor na zabrinutost onih koji zastupaju prvo gledište, pogotovo ako bi terminologija intencija (*el-mekasid*) bila “osuvremenjena” i ako bi imala važniju poziciju u metodologiji (*usul*) pravničkog rezoniranja, što je predloženo u šestom poglavlju ove knjige. Tema ljudskih prava i intencija (*mekasid*) zahtijeva dalje istraživanje kako bi se razriješile neke “nekonzistentnosti” na koje su pojedini istraživači ukazali na nivou primjene.⁹⁵

Na isti način, “zaštita religije” u El-Gazalijevoj i Eš-Šatibi-jevoj terminologiji ima svoje korijene u El-‘Amirijevoj “sankciji za napuštanje istinite vjere”.⁹⁶ Međutim, u skorije vrijeme je teorija ove intencije islamskog prava reinterpretirana u značenju jednog potpuno različitog koncepta, a to je “sloboda vjera”, ako koristimo Ibn Ašurovu terminologiju⁹⁷, ili “sloboda vjerovanja”, ako koristimo terminologiju drugih suvremenih autora.⁹⁸ Autori koji izlažu ova gledišta često citiraju kur’anski ajet *Nema prisile u vjeru*⁹⁹ kao temeljno načelo, umjesto onoga što se popularno i netačno naziva “sankcijom za apostaziju” (*hadd*

⁹⁴ Ibid.

⁹⁵ Salih, “El-Islam huve nizam šamil li himaja ve ta’ziz hukuk el-insan”; Murad Hoffman, *El-Islam ‘ame elfejn (Islam u 2000.)* prvo izdanje (Kairo: Makteba eš-šuruk, 1995), str. 56.

⁹⁶ El-‘Amiri, *El-I‘lam*, str. 125.

⁹⁷ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri‘a el-islamijja*, str. 292.

⁹⁸ ‘Atijja, *Nahve tefil mekasid eš-šeri‘a*, str. 171; Er-Rejsuni, Ez-Zuhajli i Šebir, “Hukuk el-insan mihver mekasid eš-šeri‘a”.

⁹⁹ Kur’an, sura *El-Bekara*, 2:256. Ovo je moj prijevod stavka *la ikrabe fi-d-din*. Iz njega razumijevam da nema prisile u bilo čemu vezanom za religiju, a ne samo ‘u religiji’, kako je navedeno u drugim prijevodima (npr. Jusufa Alija i Picktalla).

er-ridda) koja se uobičajeno navodi u tradicionalnim izvorima u kontekstu “zaštite religije”. Konačno, El-Gazalijev termin “zaštita bogatstva” zajedno s El-‘Amirijevim terminom “sankcija za krađu” i El-Džuvejnijevim terminom “zaštita novca” u skorije vrijeme su svjedočili razvitak u pravcu srodne društveno-ekonomske terminologije, kao npr. “socijalna pomoć”, “ekonomski razvoj”, “protok novca”, “društveno blagostanje” i “smanjivanje razlika između ekonomskih klasa”.¹⁰⁰ Ovaj razvoj omogućava korištenje intencija Šerijata kao podsticaja ekonomskom rastu koji je toliko potreban većini zemalja s muslimanskom većinom.

“Humani razvoj” kao zasebna intencija (*maksid*)

“Humani razvoj”, razvojni koncept kojeg usvajaju izvještaji Razvojnog programa Ujedinjenih nacija mnogo je složeniji od ekonomskog rasta. Prema posljednjim izvještajima Razvojnog programa Ujedinjenih nacija (UNDP), većina zemalja sa muslimanskom većinom rangirana je ispod nivoa “razvijenih”, prema složenom Indeksu humanog razvoja (HDI). Ovaj indeks se izračunava korištenjem više od dvije stotine pokazatelja, uključujući ocjene političke participacije, pismenosti, pristupa obrazovanju, životne dobi, pristupa čistoj vodi, zaposlenosti, životnog standarda i ravnopravnosti spolova. Štaviše, neke zemlje sa muslimanskom većinom, posebno naftom bogate arapske zemlje, pokazuju, prema Izvještaju UN-a, “najveće nepodudarnosti” između visine nacionalnog dohotka i ocjena o ravnopravnosti spolova, a koje podrazumijevaju poli-

¹⁰⁰ Kuttub Sano, *Kir'ā ma'rifiyya fi el-fikr el-usuli*, prvo izdanje (Kuala Lumpur: Dar et-Tedždid, 2005), str. 157.

tičku participaciju žena, ekonomsku participaciju i upravljanje resursima.¹⁰¹

Pored muslimanskih manjina koje žive u razvijenim zemljama, nekoliko zemalja s muslimanskom većinom, kao što su Bruneji, Katar i Ujedinjeni Arapski Emirati, rangirane su u kategoriju “visokog humanog razvoja”. Međutim, one predstavljaju manje od jednog procenta muslimana. Na dnu HDI liste nalaze se Jemen, Nigerija, Mauritanija, Džibuti, Gambija, Senegal, Gvineja, Obala Slonovače, Mali i Niger (koje zajedno predstavljaju deset procenata muslimana).

Smatram da bi “humani razvoj” trebao biti primarni izraz javnog interesa (*masleha*) u našem dobu kojeg bi intencije Šerijata (*mekasid eš-šeri’a*) trebale imati za cilj ostvariti kroz islamsko pravo. Tako bi realizacija ove intencije (*maksid*) mogla biti empirijski mjerena pomoću “ciljeva Razvojnog programa UN-a”, prema tekućim znanstvenim standardima. Slično kao i područje ljudskih prava, i polje humanog razvoja potrebuje više istraživanja iz perspektive intencija. Štaviše, evoluiranje “ljudskog razvoja” u jednu od intencija islamskog prava daje “ciljevima humanog razvoja” čvrstu osnovu u islamskom svijetu, umjesto njihovog predstavljanja od strane određenog broja (neo)literalista kao pukih “sredstava zapadne dominacije”.¹⁰²

¹⁰¹ Razvojni program Ujedinjenih nacija (UNDP), *Annual Report 2004* (2004, citirano 5. februara 2005), dostupno na: <http://www.undp.org/annualreports/2004/english>.

¹⁰² Muhammed Šakir eš-Šerif, *Hakika ed-dimokratija* (Rijad: Dar el-Vatan, 1992), str. 3; Muhammed ‘Ali Mufti, *Nakd el-džuzur el-fikrija li ed-dimokratija el-garbija* (Rijad, El-Munteda el-islami i Medžella el-Bejan, 2002), str. 91.

SISTEMI KAO FILOZOFIJA I METODOLOGIJA ZA ANALIZU

Pregled

Prije nego što primijenimo “sistemski pristup” analizi metodologije islamskog prava (*usul*) i njegove filozofije, odgovorit ćemo na sljedeća pitanja:

- Šta su to sistemi? Jesu li to “stvarne” ili “misaone” tvorevine?
- Šta je to “filozofija sistema” i kakav je njen odnos naspram islamske i modernih filozofija?
- Šta je to “sistemski pristup”?
- Kakva je sistemski zasnovana analiza u usporedbi s drugim vrstama analiza?

Ovo poglavlje pojašnjava šta sistem predstavlja u okviru “filozofije sistema”. Sistemski filozofski pristup vidi stvaranje i funkcioniranje prirode i svih njenih komponenata kao veliki holistički sistem koji je sastavljen od neograničenog broja otvorenih, hijerarhijskih i svrhovitih podistema koji se nalaze u međusobnoj interakciji. Potom, u ovom poglavlju izložene su prednosti sistemskog pristupa analizi, u odnosu na tradicionalne metode analize, naširoko označene kao “dekompozicijske”. Konačno, definirat ću sistemski pristup analizi na temelju moje

definicije onoga što određuje sisteme ili “karakteristike sistema”. Jezik ovog poglavlja je više tehnički, budući da su “sistemi” multidisciplinarna oblast koja je ponikla iz područja prirodnih prije negoli iz područja humanističkih znanosti.

2.1. SISTEMI I FILOZOFIJA SISTEMA

Svrhovitost, kauzalnost i iracionalnost

Veliki napreci u nauci često dovode i do velikih pomaka u filozofskim paradigrama. Drevna, posebno grčka alhemija, geometrija i astronomija bile su važni napreci koji su ljude poučili tome koliko ne znaju. Tako su nastale teleološke teorije o svemiru sa “svrhom” koje su dominirale filozofijom religije. Filozofija religije, sve do doba srednjeg vijeka, “reinterpretirala” je teleološke teorije kao teorije koje služe božanskim ciljevima. Islamska filozofija je također reinterpretirala antičke teleološke teorije u duhu islama. Pored toga, islamski filozofi/znanstvenici su razvili antičke pojmove kauzalnosti, ne samo sa znanstvene nego i s teološke pozicije, što će biti pojašnjeno u šestom poglavlju. Unapređenja grčke filozofije u okviru islamske filozofije utrla su put renesansi i modernističkoj filozofiji i bila velikim dijelom zaslužna za pomak od teleologije ka kauzalnosti u 17. stoljeću.

Kada su alhemija, geometrija i astronomija konačno porodile modernu nauku 17. stoljeća, filozofi su počeli pozivati na bavljenje prirodnim pojavama kroz njihove vlastite principe (*juxta propria principia*), sa sve popularnijom pretpostavkom da priroda nije ništa drugo do krupna mehanička mašina koja nema konačne svrhe izvan područja “znanosti”. Jedina važna “svrha” koja je preostala, sastojala se u tome da ljudi ostvare kontrolu

nad univerzumom u svoju vlastitu korist. Na taj način, modernistička filozofija je zamijenila metafizičku ideju antropocentrizma (središnje mjesto čovjeka), koja je bila osnova antičke teleološke misli, sa drugom antropocentričkom idejom, u kojoj ljudi zauzimaju središnje mjesto zbog njihove vlastite aktivnosti, a ne zbog Providencije. Na teleologiju se gledalo kao ideju koja će spriječiti znanstveni progres. Stoga, “kauzalnost” je počela igrati ulogu “logičnog” i dominantnog metoda mišljenja, a sve u prirodi, vjerovalo se, moglo se objasniti pojedinačnim uzročno-posljedičnim objašnjenjima. To znači da proizvođenje posljedice nije ništa drugo do prirodna posljedica primjene njenog uzroka. Modernistički analitičari su svaku teoriju svrhovitog ili ciljnog prirodnog ponašanja ili pojave označavali “metafizičkom”, misterioznom te izvanlogičnom i izvanznanstvenom.

“Islamski modernizam” koji je, usputno govoreći, bio reakcija na evropski modernizam također je podržao ideje o središnjem mjestu i supremaciji znanosti. Štaviše, islamski je um bio spremniji za ideju kauzalnosti od bilo kojeg drugog uma, zahvaljujući predrenesansnim islamskim doprinosima filozofiji. Na taj način, islamski je modernizam djelovao unutar okvira moderne znanosti i koncepta kauzaliteta kako bi pretumačio ili preformulirao islamsku filozofiju religije. Tako su islamski članci vjere pretumačeni na način da zadovolje zaključke znanosti koja je prethodila dvadesetom stoljeću, a kauzalnost je bila logika modernističkog *kelama* (filozofije religije). Djelo *Risala et-tevhid* Muhammeda ‘Abduhua je najjasniji primjer svih spomenutih promjena u islamskoj metodologiji (peto poglavlje sadrži pojašnjenja o islamskom modernizmu).

Na Zapadu, druga polovina dvadesetog stoljeća svjedočila je postmodernističko potpuno odbacivanje svih modernističkih “metanaracija”. Kao što peto poglavlje pojašnjava, svi tokovi

postmodernizma slažu se oko “dekonstrukcije centrizma”. Tako, prema postmodernistima, središte treba ostati prazno od bilo čega, bez obzira da li je to znanost, čovjek, Zapad ili čak Bog. Sama “racionalnost”, prema postmodernistima, postaje nepoželjna forma centrizma i marginalizacije. “Iracionalnost” postaje poželjna i “moralna” alternativa.

Zauzvrat, “islamski postmodernizam” je upotrijebio dekonstrukcionističke pojmove kako bi kritizirao središnje i temeljne članke islamske vjere na radikalnan način. Središnje mjesto Kur’ana i Poslanika u islamu i islamskom pravu podvrgnuto je “slobodnoj igri suprotnosti”, što je izraz koji posuđujemo od Derride. Šesto poglavlje će također elaborirati različite tokove “islamskog” postmodernizma i njihove utjecaje na pojedine islamske studije dvadesetog stoljeća.

Ka “islamskoj” filozofiji sistema

Ono što nas zanima u ovom poglavlju jeste filozofija sistema kao racionalna i ne-eurocentrična “postmoderna” filozofija, te na koji način se islamska filozofija i teorija islamskog prava mogu okoristiti od razvoja ove nove filozofije. Teorija i filozofija sistema se pojavila u drugoj polovini dvadesetog stoljeća kao antiteza i modernističkoj i postmodernističkim filozofijama. Teoretičari i filozofi sistema odbacuju modernistički “redukcionistički” stav da se svako ljudsko iskustvo može raščlaniti na nedjeljive uzroke i posljedice. S druge strane, filozofija sistema također odbacuje postmodernističku iracionalnost i dekonstrukciju koje predstavljaju “metanaracije” same za sebe. Stoga, prema filozofiji sistema, univerzum nije ogromna deterministička mašina niti je potpuno nepoznato biće, kompleksnost se ne može objasniti isključivo posredstvom niza uzročno-posljedičnih djelovanja niti tvrdnjama o “nelogocentričnoj iracionalnosti”, a problemi svijeta se ne

moгу riješiti daljim tehnološkim unapređenjima niti kroz neku vrstu nihilizma. Stoga, zahvaljujući filozofiji sistema, koncept “svrhovitosti”, sa svim svojim teleološkim sjenkama, predstavlja povratak filozofskim i znanstvenim diskursima.

“Islamska filozofija sistema” jeste ideja koju ova knjiga nastoji predložiti i promovirati. Predložena nova islamska filozofija može se okoristiti kritikom filozofije sistema koja bi bila usmjerena naspram modernizma i postmodernizma, a kako bi kritizirala islamske verzije modernizma i postmodernizma.

Kao što će biti pojašnjeno u šestom poglavlju, određeni broj filozofskih teorija sistema odbacio je u potpunosti koncept Boga, samo zato što su srednjovjekovni i modernistički teolozi iznosili neke uzročno-posljedične argumente vezane za Boga. Pošteno je kazati da se ti argumenti, ukoliko se to želi, mogu “historicizirati”, bez nužnog historiciziranja onoga što se tim argumentima dokazuje. Stoga, islamska filozofija sistema se može razvijati na temelju zaključaka filozofije sistema, s ciljem “osavremenjivanja” islamskih teoloških argumenata. Po mom mišljenju, osavremenjen dokaz Božijeg savršenstva u Njegovom stvaranju sada treba biti oslonjen na sistemski pristup, umjesto na prethodne argumente utemeljene na principu kauzalnosti. Sistemski pristup je holistički pristup u kojem se cjelina tretira kao zaokružen sistem koji se sastoji od velikog broja podsistema. Postoji određeni broj karakteristika sistema koje analizu sistema usmjeravaju ka podsistemskim komponentama i određuju u kakvom se međusobnom odnosu i odnosu prema vanjskom okruženju nalaze ovi podsystemi.

U nastavku ćemo ukratko predstaviti argumente Božije opstojnosti i veličanstva, koje ja radije nazivam dokazima. Oni su, zasigurno, otvoreni za dalje istraživanje i proučavanje u svjetlu islamskih tekstova i univerzalnih pojmova.

1. Dokaz kompleksnosti: kompleksnost koja je svojstvena kreaciji univerzuma ne može se objasniti bez Sintetizatora.
2. Dokaz svrhovitog ponašanja: usmjereno i svrhovito fizičko-hemijsko ponašanje u prirodi, koje svi njeni sistemi i podsistemi ilustriraju, jeste dokaz o Kreatoru sistema.
3. Dokaz regulacije: mehanizmi regulacije kod živih stvojenja, uprkos neograničenom broju “poremećaja”, još su jedan dokaz kreacije i inteligencije svojstvene univerzumu.
4. Dokaz poretka: izrazita kreativnost u poretku prirodnih procesa i brojnih faza u svakom od tih procesa također predstavlja dokaz.
5. Dokaz analogije između organizama: nevjerovatna sličnost između sićušnih organizama, životinja, biljaka, ljudskih tijela, društava i visokorazvijenih civilizacija još je jedan sistemski dokaz Božijeg stvaranja. Ovaj koncept je već poznat u islamskoj literaturi kao *es-sunen el-ilahijja* (božanski zakoni).

Ovaj sumarno iznesen sistemski pristup islamskom kedu (*‘akida*) predstavlja osnovu za sistemski pristup islamskom pravu i njegovoj filozofiji, koji ćemo izložiti kasnije.

Jesu li sistemi “stvarne” ili misaone kreacije?

S obzirom da će koncept sistema biti od suštinske važnosti za nas, potrebno je dati odgovor na sljedeće pitanje: Šta je to sistem; je li svijet stvoren u kategorijama “sistema” ili je sistem predmet konstruirane imaginacije? Drugi način da se postavi ovo ontološko pitanje jeste da se pita o odnosu između “fizičkog” i

“umnog” u našem ljudskom iskustvu. Dva tipična odgovora na ovo pitanje odražavaju tipičnu realističku i nominalističku tendenciju, gdje je fizička “realnost” objektivna i izvanjska u odnosu na individualnu svijest, ili je, u suprotnom, subjektivna i produkt individualne mentalne svijesti.¹

Stoga, tipični odgovor o “istovjetnosti” upućuje na to da naše iskustvo sa sistemima predstavlja “istinu” o svijetu, a tipični odgovor o “dualitetu” ima za posljedicu to da su sistemi jedino u našim umovima i da nemaju nikakve veze s fizičkim svijetom.²

Teorija sistema predstavlja srednji put između navedenih stanovišta, predstavljajući “međusobni odnos” kao prirodu relacije između sistema i svijeta, tj. naše shvatanje vanjskog svijeta u kategorijama “sistema” u međusobnom je odnosu s onim što se u tom svijetu nalazi.³

Stoga, prema ovoj teoriji, sistem se ne identificira nužno s postojećim stvarima u stvarnom svijetu; on je prije “način organiziranja naših misli o stvarnom svijetu”.⁴ Sukladno tome, sistem će biti “bilo šta što je dovoljno ujedinjeno da zaslužuje ime”.⁵ Ovo nije “fiktionalističko gledanje na stvarnost”, kako to neki ljudi opisuju⁶, jer je svaki pogled na ono što zovemo

¹ Robert Flood i Ewart Carson, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, sv. II (New York i London: Plenum Press, 1993), drugo izdanje, str. 247.

² E. Laszlo, *The World System* (New York: George Braziller Inc, 1972), str. 151.

³ Ibid.

⁴ E. von Glasersfeld, *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California: Intersystems Seaside, 1987).

⁵ Konrad Z. Lorenz, “The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description” (referat podnesen na 25. Međunarodnom kongresu fizioloških nauka, Munich, juli 25-31, 1971).

⁶ Lars Skyttner, *General Systems Theory: Ideas and Applications* (Singapur: World Scientific, 2002), str. 7.

“realitetom” u kategorijama sistema, zapravo stvar razumijevanja, kako to sugerira teorija sistema.⁷

Na koncu, to je način kako možemo mijenjati naše teorije o znanosti kroz stoljeća, bez nužnog opisivanja aktualnih promjena u fizičkim realitetima. Ovo je također i način na koji smo ovdje izložili određenu kritiku na temelju onoga što ja zovem “kognitivnom prirodom islamskog prava”.

2.2. SISTEMSKI PRISTUP ANALIZI

Tradicija “dekompozicijske” analize

Riječ analiza ima svoje korijene u antičkom grčkom terminu *analysis*, što znači “razvezivanje” ili “razlaganje”.⁸ Prema općem shvatanju značenja “analize”, koje navodi većina rječnika, pod ovim pojmom se podrazumijeva “razlaganje na jednostavnije elemente”, ili “razbijanje na jednostavnije dijelove”.⁹ Međutim, u filozofiji analiza predstavlja središnji filozofski pojam koji je definiran na onoliko načina koliko ima različitih filozofskih škola. Učinjeni su određeni pokušaji da se metodi analize klasificiraju u različite kategorije. Npr. *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* klasificira analitičke metode na: dekompozicijske, regresijske i interpretativne.¹⁰

⁷ John Laszlo, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* (Hampton Press, 1996), str. 197.

⁸ Michael Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2003, cit. 5. januara 2007), dostupno na: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>.

⁹ Vidi npr. odrednicu o “analizi” u: *The Routledge Encyclopaedia of Philosophy*, priredio: Edward Craig (London: Routledge, 1998), Robert Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. izdanje, sv. I (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

¹⁰ Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*.

Međutim, nijedna od ovih kategorija nije eksplicitno potvrđena od strane bilo kojeg filozofa ili škole filozofije, a svaka od njih može biti pravilno objašnjena kroz bilo koju od preostale dvije kategorije.¹¹ Stoga, spomenut ću klasične metode analize u kontekstu tradicije “dekompozicije”, koja predstavlja sastavni dio uzročno-posljedične tradicije koju smo tretirali ranije.

Koncept “dekompozicije” ima svoje korijene u antičkim metodama grčke filozofije i geometrije. U Pappusovom djelu *Mathematical Collection*, koje je utemeljeno na stoljećima razvoja geometrije nakon Euklidovih *Elementa*, analiza je opisana na sljedeći način: “Mi pretpostavljamo da određena stvar postoji i da je istinita, a zatim ispitujeemo njene propratne pojave¹² da bismo potvrdili njihovu istinitost i postojanje koje smo pretpostavili u hipotezi; potom, ukoliko je potvrđena njihova istinitost, ispitivana stvar je, također, istinita, a dokaz će biti postupak suprotan od analize.”¹³ Osnovno sredstvo koje je ovdje upotrijebljeno jeste raščlanjivanje onoga što se želi dokazati na njegove osnovne sastavne dijelove određenim brojem ponovljenih koraka. Otuda, “regresivni dokaz” koji je predstavljen temelji se na ovim “dekompozicijskim” koracima.

U Platonovoj verziji analize razvijena su “stabla klasifikacije”. Platon je kreirao ta stabla “dijeleći rod na njegove sastavne dijelove” kroz niz dihotomija.¹⁴ Aristotelova *Analitika*, isto

¹¹ John Ongley, “What is Analysis? Review of Michael Beany’s Analysis”, *Bertrand Russell Society Quarterly*, br. 127 (2005): br. 27.

¹² Ovo je prevoditeljjev opis grčke riječi “akolouthon”. Prema *The American Heritage Dictionary of the English Language*, 4. izdanje, to je “ono što se javlja ili egzistira naporedo s drugim”.

¹³ Jaakko i Remes Hintikka, *The Method of Analysis*, priredio: D. Reidel (Dordrecht: 1974), str. 9-10.

¹⁴ Eileen C. Sweeney, “Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas”, *The Thomist* 58 (1994): sv. 58, str. 197-243.

tako, predstavlja napredak u metodu divizije ili dekompozicije, u kojoj je on razvio pojam “strukture”.¹⁵ On je počeo svoju analizu konstruiranjem klasifikacijskih stabala argumenata koje je razvrstao prema njihovim različitim logičkim elementima. Potom je proučavao njihovu strukturu objašnjavajući “silogističke” odnose elemenata.¹⁶

Platonove i Aristotelove metode dekompozicije imale su veliki utjecaj na ljudsko mišljenje tokom protekla dva milenija, a koji se manifestirao na različite načine. Primjeri tog utjecaja jesu Ibn Rušdova “podjela kategorija”¹⁷, *resolutio* kod Aquinasa¹⁸, Descartesova “redukcija na jednostavnije pojmove”¹⁹, Lockeovo “rašćlanjivanje ideja na jednostavne misaone doživljaje”²⁰, Leibnizova redukcija tvrdnji na “samodokazive istine”²¹, Kantove potklase “sintetskih *apriori* istina”, Fredgeova “logička analiza”, Russelovi “deduktivni nizovi”, i konačno, Wittgensteinovo “gramatičko istraživanje”.²²

Unatoč raznovrsnosti i sofisticiranosti spomenutih filozofskih analitičkih metoda, svi oblici dekompozicijske tradicije kritizirani su od savremenih teoretičara/filozofa zbog njihove (1) parcijalne/atomističke orijentacije, (2) tradicionalne logike

¹⁵ El-Velid ibn Rušd (Averroes), *Muhtesar mentik Aristo*, priredio: Džirar Džehami (Beirut, Dar el-Fikr el-Lubnani, 1992), str. 5.

¹⁶ Aristotle, *The Works of Aristotle*, sv. I, Great Books of the Western World (London: Encyclopaedia Britannica Inc, 1990), sv. I.

¹⁷ Ibn Rušd, *Muhtesar mentik Aristo*, str. 5.

¹⁸ Sweeney, “Three Notions of Resolution”, str. 197.

¹⁹ René Descartes, *Rules for the Direction of the Mind: The Philosophical Writings of Descartes*, priredili: J. Cottingham (...) (Cambridge: Cambridge University Press, 1684).

²⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, priredio: P. H. Nidditch, 4. izdanje (Oxford: Oxford University Press, 1975), 4. izdanje.

²¹ Ongley, “What is Analysis?”

²² Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*.

i (3) statične perspektive. Parcijalni pogledi (1) predstavljaju opću odliku filozofije i znanosti sve dok sistemski pristup nije predložen u modernom dobu. Poneki holistički pogledi javljali su se, povremeno, npr. u Aristotelovoj metafizičkoj viziji “hijerarhijskog poretka” prirode ili u Hegelovoj tvrdnji da je “cjelina nešto više od zbira njenih dijelova”.²³ Međutim, opća orijentacija filozofske analize bila je parcijalna, a ne holistička, što je rezultiralo brojnim grešakama u zaključcima o njenom predmetu. U smislu logike (2) kada je “struktura” uključena u filozofsku analizu, pažnja je usmjeravana na jednostavne logičke odnose između pojedinačnih elemenata, umjesto na logiku, funkciju ili svrhu strukture kao cjeline. Tačno je da su Russellovi deduktivni nizovi doveli u sklad Aristotelove silogističke strukture s modernim dobom. Međutim, logika je od Russellovog vremena pretrpjela velike promjene koje trebaju biti uključene u analitičke studije.²⁴ Štaviše, struktura se danas razumijeva kao ova ili ona forma *sinergije*²⁵, a ne u vidu pukih linearnih logičkih relacija. Konačno, dekompozicijska analiza usmjerava pažnju na statičke odnose (3) između elemenata i često zanemaruje dinamiku njihove promjene koja ima veliki utjecaj na ukupno pojavljivanje bilo koje paradigme. Suvremena analiza sistema “dinamici promjena” pridaje posebnu pažnju.²⁶ U nastavku ću predstaviti sistemsku analizu kao djelotvorniju alternativu dekompozicijskoj analizi.

²³ Skyttner, *General System Theory*.

²⁴ Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*.

²⁵ Peter A. Corning, “Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?”, *Journal of Social and Evolutionary Systems*, vol. I, br. 21 (1998): 21.

²⁶ Skyttner, *General Systems Theory*.

Sistemska analiza

Sistemska analiza je utemeljena na definiciji samog sistema²⁷, tj. analitičar pretpostavlja da je analizirani entitet “sistem”. Tako, analiza sadržava identificiranje obilježja entiteta, koja su prethodno definirana u analitičarevoj teoriji sistema. U ovom se očituje odnos teorije sistema i analize sistema. Opće određenje sistema jeste da je to “skup jedinica ili elemenata koji se nalaze u međusobnom odnosu i koji formiraju integriranu cjelinu s namjerom da obavljaju određenu funkciju”.²⁸ Stoga, sistemska analiza obično uključuje identifikaciju jedinica, elemenata ili podsistema te ustanovljavanje u kakvom su odnosu ove jedinice i na koji način su povezane u procese ili funkcije.²⁹ Whitehead, npr., opisuje pojam analize kao “evociranje predodžbe hipotetskim nagovještajima mišljenja i evociranje mišljenja djelovanjem neposredne predodžbe. U ovom procesu, složena cjelina, međusobni odnosi i stvari koje su povezane s njom istodobno se javljaju u jasnom svjetlu”.³⁰ Otkrivanje ovih odnosa jeste ono što će objelodaniti “cjelinu” analiziranog sistema a analizu sprovesti izvan atomističkih i statičkih pogleda “dekompozicijske analize”. Sistemska analiza dobiva na popularnosti i odnedavno se primjenjuje u različitim oblastima znanja.³¹

Međutim, smatram da je sistemska analiza, uprkos njenim prednostima nad dekompozicijskom analizom i velikim brojem njenih primjena, još uvijek slabo razvijena u poređenju sa samom

²⁷ Kenneth E. Kendall i Julie E. Kendall, *Systems Analysis and Design*, 4. izdanje (New Jersey: Prentice-Hall, 1999), str. 27.

²⁸ Skyttner, *General Systems Theory*, str. 5.

²⁹ Kendall, *Systems Analysis and Design*, 4. izdanje, str. 27.

³⁰ Hugh R. King, “A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics”, *Philosophy of Science* (1947): vol. 14, br. 2, str. 132.

³¹ Beany, “Analysis”, *Stanford Encyclopaedia of Philosophy*.

teorijom sistema. Postoje bogata istraživanja koncepta “sistema” u sistemskoj teoriji koja nisu upotrijebljena u sistemskoj analizi. Sadašnje metode su još uvijek utemeljene na spomenutoj, jednostavnoj i općenitoj definiciji sistema kao “skupa jedinica koje se nalaze u međusobnom odnosu”³², i zbog toga, zanemaruju veliki broj obilježja sistema koja mogu biti od izrazite koristi za analizu. U nastavku ću elaborirati određeni broj ovih definicija i obilježja, s ciljem predstavljanja novih kriterija za sistemsku analizu koji najbolje odgovaraju našem analitičkom zadatku.

Sada, pod pretpostavkom da analizirani entitet predstavlja “sistem”, proces analize proizilazi iz istraživanja karakteristika datog sistema. Postoje brojne teorije o općim karakteristikama sistema. Neke od njih skicirat ću u nastavku. Obilježja sistema čiji smo pregled ponudili u nastavku, više su apstraktna i pisana su jezikom “prirodnih znanosti”. Ipak, ovaj pregled smatram neophodnim kako bih iz njega mogao izdvojiti ona sistemsko obilježja koja najviše odgovaraju ciljevima ove knjige.

Teorije o obilježjima sistema

Ranije sam spomenuo da djelotvorni sistemi moraju posjedovati karakteristike ciljne orijentiranosti, otvorenosti, suradnje između podsistema, hijerarhijske strukture i ravnoteže između raščlanjenosti i ujedinjenosti.³³ Međutim, u ovom poglavlju ću detaljnije predstaviti karakteristike sistema, na osnovu pregleda odgovarajuće literature. Imaj na umu odnos između ovih karakteristika i (islamskih) teoloških argumenata i konceptata “Konstruktora” i “Sintetizatora” (s velikim slovima K i S) veličan-

³² Skyttner, *General Systems Theory*, str. 5.

³³ J. Auda, “Cooperative Modular Neural Network Classifiers”, doktorska disertacija (University of Waterloo, 1996), str. 32, 34, 91, 105, 111.

stvenog sistema Univerzuma, koje sam izložio u prethodnom odjeljku ovog poglavlja.

Bertalanffy, “otac teorije sistema”, skicirao je određeni broj obilježja ili karakteristika sistema.³⁴ Navest ćemo ih u sažetom obliku.

1. Holizam: Holistička svojstva, koja se ne mogu ustanoviti analizom, trebalo bi biti moguće definirati u okviru sistema. Holizam je važna karakteristika sistema, koju su naširoko istraživali i Smuts,³⁵ Litterer³⁶ i de Saussure.³⁷
2. Usmjerenost ka cilju: Interakcija sistema mora rezultirati dosezanjem nekog cilja ili konačnog stanja ili postizanja određene ravnoteže.
3. Međusobni odnos i međuzavisnost predmeta i njihovih svojstava: elementi koji nisu u nekom odnosu i koji su neovisni, nikada ne mogu tvoriti sistem.
4. Inputi i outputi: u zatvorenom sistemu, inputi su determinirani jednom za svagda. U otvorenom sistemu, omogućeni su dodatni inputi iz njegove okoline. “Živ sistem” mora biti otvoren sistem.
5. Uređenje: Objekti koji u međuodnosu konstituiraju sistem moraju biti uređeni na način koji omogućava da se ostvare njegovi ciljevi. Uređenje podrazumijeva da se nužna odstupanja otkrivaju i korigiraju. Povratna informacija je sredstvo efikasne kontrole. Preživljavanje

³⁴ Von Bertalanffy, “General System Theory: Foundations, Development, Applications” (New York, George Braziller, 1969).

³⁵ J. Smuts, *Holism and Evolution*, reprint izdanje (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973).

³⁶ J. Litterer, *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York: John Wiley, 1969).

³⁷ Skyttner, *General Systems Theory*.

otvorenih sistema treba osigurati čvrsto stanje dimaničke ravnoteže.

6. Hijerarhija: Sistemi su složene cjeline sastavljene od manjih podsistema. Pod hijerarhijom se podrazumijeva ovo uklapanje sistema u druge sisteme.
7. Diferencijacija: U složenim sistemima, specijalizirane jedinice obavljaju specijalizirane funkcije. Ovo je karakteristika svih složenih sistema koja se također naziva specijalizacijom ili podjelom poslova.
8. Istovjetnost ili različitost ciljeva: Ova karakteristika podrazumijeva postizanje istih ciljeva na podjednako valjana alternativne načine ili iz datog početnog stanja te postizanje različitih ciljeva koji se međusobno isključuju.
9. Entropija: Radi se o neredu i nepravilnosti koji su, u izvjesnoj mjeri, prisutni u svakom sistemu. Svi neživi sistemi imaju tendenciju ka stanju odsustva poretka; prepušteni sebi, oni konačno gube svaku inicijativu i degeneriraju u neaktivnu masu. Kada se dođe u ovo nepromjenljivo stanje u kome se ništa ne događa, postignut je maksimum entropije. Živi sistem može za određeno vrijeme spriječiti ovaj proces unošenjem energije iz okoline. Tada se stvara ono što se naziva “negentropijom” što je karakteristika svih oblika života. Stoga, Hitchens definira sistem kao “zbir entiteta koji se nalaze u međusobnom odnosu u kome i zbir i međusobni odnosi zajedno reduciraju lokalnu entropiju”.³⁸

Katz i Kahn definiraju otvoreni sistem sljedećom grupom obilježja: unos energije, informacijski input, protok informacija,

³⁸ D. Hitchens, *Putting Systems to Work* (New York: John Wiley, 1992).

output, ciklusi događaja, negativna entropija, proces kodiranja, ravnoteža, diferencijacija (elaboracija), integracija (koordinacija) i istovjetnost ciljeva (kako ju je definirao Bertalanffy).³⁹

Ackoff je definirao sistem s dva ili više elemenata koji zadovoljavaju sljedeća tri uvjeta:⁴⁰

1. Ponašanje svakog od elemenata utječe na ponašanje cjeline.
2. Ponašanje elemenata i njihovi utjecaji na cjelinu su neovisni.
3. Međutim, formiraju se podgrupe elemenata, sve one utječu na ponašanje cjeline, ali nijedna nema neovisan utjecaj na nju.

Churchman, drugi vodeći teoretičar sistema, izložio je sljedeća karakteristična obilježja sistema:⁴¹

1. On je teleološki (svrhovit).
2. Sastoji se od dijelova (komponenata) koji i same imaju svrhu.
3. Moguće je odrediti njegovu snagu.
4. Ima korisnika ili korisnike.
5. Ukorijenjen je u okolinu.
6. Uključuje donosioca odluka koji je unutar sistema i koji može promijeniti performanse dijelova sistema.
7. Postoji konstruktor koji se zanima strukturom sistema i čija konceptualizacija sistema može usmjeravati

³⁹ D. Katz, L. Kahn, *The Social Psychology of Organizations* (London: John Wiley, 1966).

⁴⁰ R. Ackoff, *Creating the Corporate Future* (New York: John Willey, 1981).

⁴¹ W. Churchman, *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York: Basic Books, 1979).

djelovanje donosioca odluka i, u konačnici, utjecati na krajnji rezultat djelovanja cijelog sistema.

8. Svrha konstruktora je da mijenja sistem kako bi maksimalno povećao njegovu vrijednost za korisnika.
9. Konstruktor se stara da sistem bude stabilan do granica njegovog ili njenog poznavanja strukture i funkcije sistema.

Boulding je elaborirao karakteristiku “poretka”,⁴² koja je predstavljena kao teološki argument u prethodnom potpoglavlju. Naveo je da se poredak, pravilnost i nenasumičnost “prirodno” preferiraju u odnosu na nepostojanje poretka, nepravilnost i nasumičnost, te da uređenost čini svijet dobrim, interesantnim i atraktivnim za teoretičara sistema. On dalje razmatra traganje za poretkom i zakonom, posredstvom kvantifikacije i matematizacije, vrijednom pomoći u utemeljenju poretka.

Bowler se fokusirao na hijerarhiju i njene stupnjeve razmatrajući opće karakteristike sistema, koje su predstavljene dolje.⁴³

1. Univerzum je hijerarhija sistema, tj. jednostavni sistemi su sintetizirani u složenije sisteme – od subatomskih čestica do civilizacija.
2. Svi sistemi ili forme organizacije imaju neke zajedničke karakteristike i prepostavlja se da su iskazi koji se tiču ovih karakteristika univerzalno primjenjive generalizacije.
3. Svi stupnjevi sistema imaju nove karakteristike koje se općenito primjenjuju na uzlaznim, složenijim stupnje-

⁴² K. Boulding, “General Systems as a Point of View”, u: *Views on General Systems Theory*, priredio: A. Mesarovic (New York: John Wiley, 1964).

⁴³ D. Bowler, *General Systems Thinking* (New York: North Holland, 1971).

vima hijerarhije, ali ne i na silaznim, jednostavnijim stupnjevima.

4. Moguće je identificirati općenitosti koje su primjenjive na sve sisteme, na svim stupnjevima egzistencije.
5. Svaki sistem ima granice koje ukazuju na određeni stepen diferencijacije između onoga što je uključeno i onoga što je isključeno iz sistema.
6. Sve što postoji, bilo formalno, egzistencijalno ili u psihološkom smislu, predstavlja organizirani sistem energije, sadržaja i informacija.
7. Univerzum se sastoji od procesa koji sintetiziraju sistem ili sisteme i onih koji dezintegriraju sistem ili sisteme. On će nastaviti egzistirati u svom sadašnjem obliku sve dok jedna grupa procesa ne bude eliminirala drugu grupu.

Maturana i Varela smatraju da je nužno obilježje živog sistema njegova sposobnost “autopoiesisa” ili samoobnavljanja. Ovo obilježje omogućava živim sistemima da budu autonomni. Aktivnosti autonomnih sistema su uglavnom usmjerene prema unutra, s jedinim ciljem da očuvaju svoju autonomiju.⁴⁴ Luhmann je upotrijebio koncept autopoiesisa u svom nacrtu “prava kao društvenog sistema” kako bi ono odgovaralo “onom dijelu njegovog okruženja koji je selektiran njegovim normama” i kako bi se ono mijenjalo kroz “iznutra uvezane komunikacije” i, na taj način, sačuvalo svoju autonomiju.⁴⁵ Gharajedaghi je izložio pet principa sistema koje je naučio kroz upravljanje poslovnim organizacijama: otvorenost, svrhovitost, višedimenzionalnost,

⁴⁴ H. Maturana, V. Varela, *The Tree of Knowledge* (London: Shambala, 1992).

⁴⁵ Niklas Luhmann, *Law as a Social System*, prijevod: Klaus Ziegert, Uvod Richarda Noblesa i Davida Schiffa (Oxford: Oxford University Press, 2004), str. 10.

kontraintuitivnost i nove osobine.⁴⁶ Hitchens navodi da je “filozofija izgradnje sistema” utemeljena na osnovama “holizma”, “otvorenosti” i “sinteze”.⁴⁷

Koestler je izložio hijerarhijsko stajalište, izraženo kroz karakteristiku cjelovitosti (*holon*), koje podrazumijeva da cjeline i dijelovi nemaju odvojene egzistencije u živim organizmima ili društvenim organizacijama. Njihove ujedinjavajuće i samosvjesne tendencije egzistiraju uporedo i odražavaju se u vidu njihovog “suradničkog ponašanja”.⁴⁸ Ranije sam ukazao na to da ovo “suradničko ponašanje” rezultira maksimiziranjem korištenja informacija dostupnih unutar sistema.⁴⁹

Weaver je klasificirao sisteme prema svojstvu složenosti na sljedeći način:

1. Organizirana složenost: Tipičan oblik organizirane složenosti jeste živi sistem.
2. Neorganizirana složenost: Ova vrsta se odnosi na nežive sisteme u kojima je broj varijabli veoma veliki i svaka od njih ima potpuno nepredvidivo ili nepoznato ponašanje.
3. Organizirana jednostavnost: Ova vrsta se odnosi na jednostavne sisteme kao što su mašine, koje imaju mali broj komponenata.⁵⁰

⁴⁶ Jamshid Gharajedaghi, *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity. A Platform for Designing Business Architecture* (Boston: Butterworth-Heinemann, 1999).

⁴⁷ D. K. Hitchens, *Advanced Systems, Thinking and Management* (Norwood, MA: Artech House, 2003).

⁴⁸ A. Koestler, *The Ghost in the Machine* (London: Arkana, 1967).

⁴⁹ J. Auda, doktorska disertacija (University of Waterloo, 1996), str. 60.

⁵⁰ W. Weaver, “Science and Complexity”, *American Scientist* 36, br. 194 (1948).

Simon je klasificirao sisteme prema karakteristici “dekompozicije” na sljedeći način:⁵¹

1. Raščlanjujući sistem: podsistemi se mogu smatrati neovisnim jedni od drugih.
2. Sistem blizak raščlanjujućem: interakcija između pod-sistema je slaba, ali ne i beznačajna.
3. Neraščlanjujući sistem: neposredno ovisan o drugim sistemima ili eksplicitno utječe na njih.

Ackoff je klasificirao sisteme prema njihovim ciljevima na sljedeći način:⁵²

1. Sistem koji ostvaruje cilj: to je sistem koji pokušava ispuniti predodređeni cilj.
2. Sistem koji traga za ciljem: to je sistem koji razmatra različite alternative kako da se nosi s varijabilnim ponašanjem unutar sistema. Prethodno ponašanje pohranjeno u jednostavnu memoriju dopušta promjene zasnovane na učenju.
3. Sistem koji traga za više ciljeva, a koji je u stanju birati iz unutarnjeg repertoara djelovanja kako bi odgovorio na izmijenjene vanjske okolnosti. Takva automatska promjena cilja zahtijeva postojanje alternativa; općenito, sistem odlučuje koja su sredstva najbolja za ostvarenje cilja.
4. Sistem koji mijenja ciljeve, što se odražava na odluke koje se donose. Informacije koje su prikupljene i pohranjene u memoriji ispituju se radi stvaranja novih alternativa za djelovanje. Volja, svrha, autonomija,

⁵¹ H. Simmon, *The Sciences of the Artificial* (London: MIT Press, 1969).

⁵² R. Ackoff, “Towards a System of Systems Concepts”, *Management Science* 17, br. 11 (1971).

podsticajni mehanizam, učenje i svijest definiraju ovaj proces koji postoji samo u okviru živih sistema.

Jordan je, također, klasificirao sisteme, na osnovu tri karakteristike: strukturalni naspram funkcionalnih, svrhoviti naspram nesvrhovitih i mehanicistički naspram organizmičnih na sljedeći način:⁵³

1. Strukturalan, svrhovit, mehanicistički – kao što je mreža puteva.
2. Strukturalan, svrhovit, organizmičan – kao što je viseći most.
3. Strukturalan, nesvrhovit, mehanicistički – kao što je, npr., planinski lanac.
4. Strukturalan, nesvrhovit, organizmičan – kao što je mjehur (ili bilo koji fizički sistem u ravnoteži).
5. Funkcionalan, svrhovit, mehanicistički – kao što je proizvodna linija (gdje kvar jedne mašine ne utječe na druge mašine)
6. Funkcionalan, svrhovit, organizmičan – kao što je živi organizam.
7. Funkcionalan, nesvrhovit, mehanicistički, kao što je promjena vodotoka uslijed promjene u riječnom koritu.
8. Funkcionalan, nesvrhovit, organizmičan – kao što je prostorni/vremenski kontinuum.

Beer je predstavio “model održivog sistema” utemeljen na četiri principa organizacije.⁵⁴

1. Prvi princip organizacije: Raznolikost koja se širi kroz institucionalni sistem, s tendencijom izjednačavanja;

⁵³ J. Jordan, *Themes in Speculative Psychology* (London: Tavistock Publications, 1968).

⁵⁴ S. Beer, *Brain of the Firm* (London: Penguin Press, 1972).

ona treba biti dizajnirana na način da spomenutu funkciju obavlja s minimalnim troškovima.

2. Drugi princip organizacije: Kanali koji prenose informacije između upravljačke jedinice, djelovanja i okoline moraju imati, svaki od njih, veći kapacitet od proizvedenog podsistema.
3. Treći princip organizacije: Svaki put kada informacija koju prenosi kanal prijeđe granicu, ona pretrpi pretvorbu; raznolikost pretvarača mora biti barem ekvivalentna raznovrsnosti kanala.
4. Četvrti princip organizacije: Djelovanje prva tri principa mora se konstantno ponavljati tokom vremena i bez zastoja.

Skyttner je izložio sljedećih dvadeset općih karakteristika za koje tvrdi da su validne za sve vrste sistema:⁵⁵

1. Princip cjelovitosti sistema: Sistem ima holistička svojstva koja ne manifestira niti jedan njegov dio. Dijelovi, također, imaju osobine koje ne manifestira sistem kao cjelina.
2. Princip suboptimalizacije: Ukoliko je svaki podsistem, posmatran odvojeno, načinjen tako da djeluje s maksimalnom efikasnošću, sistem kao cjelina neće djelovati s krajnjom efikasnošću.
3. Princip tame: Nijedan sistem se ne može poznavati u potpunosti.
4. Princip osamdeset-dvadeset: U svakom velikom, složenom sistemu, osamdeset procenata rezultata bit će proizvedeno sa samo dvadeset posto sistema.

⁵⁵ Skyttner, *General Systems Theory*. U ovoj knjizi Skyttner je, također, izložio pregled i bibliografiju radova o teoriji sistema, što sam ustanovio vrlo korisnim.

5. Princip hijerarhije: Složene prirodne pojave su organizirane u hijerarhije unutar kojih svaki nivo sačinjava nekoliko ujedinjenih sistema.
6. Princip mnoštva resursa: Osiguranje stabilnosti u uvjetima poremećaja zahtijeva mnoštvo kritičnih resursa.
7. Princip mnoštva potencijalnih zapovijesti: U svakoj složenoj mreži za donošenje odluka, sposobnost da se djeluje efikasno ovisi od postojanja adekvatnog niza informacija.
8. Princip vremena za relaksaciju: Stabilnost sistema je moguća jedino ukoliko je vrijeme relaksacije sistema kraće od prosječnog vremena između poremećaja.
9. Princip uzročnosti negativne reakcije: U slučaju negativne reakcije, stanje ravnoteže sistema ostaje nepromjenljivo nakon veoma različitih početnih uvjeta.
10. Princip uzročnosti pozitivne reakcije: U slučaju pozitivne reakcije u sistemu, moguća su krajnje različita konačna stanja iz istih početnih uvjeta.
11. Princip homeostaze: Sistem preživljava onoliko dugo koliko su sve njegove bitne varijable osigurane unutar njihovih fizioloških granica.
12. Princip stabilnog stanja: Da bi sistem bio u stanju ravnoteže, svi podsistemi moraju biti u ravnoteži. Ukoliko su svi podsistemi u ravnoteži, sistem mora biti u ravnoteži.
13. Princip samoorganiziranih sistema: Složeni sistemi organiziraju sami sebe i njihovi karakteristični strukturalni i ponašajni obrasci su uglavnom rezultat interakcije između podsistema.
14. Princip uporišta stabilnosti: Složeni sistemi imaju uporišta stabilnosti odvojena od izvora nestabilnosti. Sistem koji živi na ivici iznenada se vraća u stanje stabilnosti.

15. Princip vitalnosti: Vitalnost je funkcija odgovarajućeg balansa između autonomije podсистema i njihove integracije u cjelinu sistema ili balansa između stabilnosti i adaptacije.
16. Prvi princip kibernetičke kontrole: Uspješna implicitna kontrola mora biti kontinuirano i automatsko poređenje karakteristika ponašanja s određenim standardom. Nju mora pratiti kontinuirana i automatska reakcija korektivnog djelovanja.
17. Drugi princip kibernetičke kontrole: U implicitnoj kontroli, kontrola je sinonimna s komunikacijom.
18. Treći princip kibernetičke kontrole: U implicitnoj kontroli, varijable se iznova dovode pod kontrolu u toku samog procesa izlaska izvan kontrole i pomoću tog procesa.
19. Princip reakcije: Uvijek se posmatra rezultat ponašanja i njegov uspjeh ili neuspjeh modificira buduće ponašanje.
20. Princip maksimuma snage: Sistemi koji opstaju u konkurenciji različitih alternativa jesu oni koji razvijaju veći dotok snage i koriste je u zadovoljavanju potreba - nužnom za preživljavanje.

Karakteristika hijerarhije prisutna u sistemima inspirirala je niz općih klasifikacija sistema i podсистema u kojima se specifične karakteristike pridodaju svakom nivou hijerarhije zasebno – što ću pojasniti u nastavku.

Teorije o hijerarhijama sistema

Teoretičari sistema su pokušali definirati apstraktne stupnjeve hijerarhije u sistemima općenito i proučavati odnos između ovih stupnjeva. Fivaz smješta znanje o stupnjevima u “evolucijsku paradigmu”, u kojoj razumijevanje sistemskih kvaliteta i ponašanja na određenom stupnju podrazumijeva proučavanje viših i nižih stupnjeva u odnosu na odabrani stupanj.⁵⁶ Prema Bouldingu, stupnjevi u “hijerarhiji složenosti sistema” jesu mehanički, kibernetički, stupanj pozitivne reakcije, reproduktivni, demografski, ekološki, evolucijski, humani, društveni i transcendentni u ovom slijedu.⁵⁷ Miller je ustanovio sljedeće stupnjeve u hijerarhiji “živih sistema”: ćelije, organi, organizmi, grupe, organizacije, zajednice, društva i supranacionalni sistemi.⁵⁸ Miller je, također, izložio opću hijerarhiju “sistema za obradu informacija”, koji uključuju: reproducenta, granicu, apsorbljivača, distributera, prerađivača, skladištenje, izbacivača, motor, podržavatelja, pretvarača inputa, unutarnjeg pretvarača, kanal, mjeritelja vremena, dekodera, pridruživača, memoriju, donosioca odluka, koda i pretvarača outputa.⁵⁹ Lovelock ima sličnu klasifikaciju, koju on naziva “stupnjevima obrade”.⁶⁰ Kirchner je izložio teoriju za cijeli Gaia sistem, u kojem su stupnjevi hijerarhije organizirani od slabih do snažnih na sljedeći način: utjecajna Gaia, koevolucijska Gaia, homeostatična Gaia, teleološka Gaia i optimizirajuća Gaia.⁶¹ De Chardin ima teoriju al-

⁵⁶ R. Fivaz, *L'ordre Et La Volupte* (Lausanne: Presses Polytechniques Romandes, 1989).

⁵⁷ K. Boulding, *Ecodynamics* (London: Sage Publications, 1978).

⁵⁸ J. Miller, *Living Systems* (New York: McGraw-Hill, 1978).

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ J. Lovelock, *The Ages of Gaia* (New York: Norton i Co, 1988).

⁶¹ J. W. Kirchner, “The Gaia Hypothesis: Are They Testable? Are They Useful?”, u: *Scientists on Gaia*, priredio: S. Schneider (Cambridge, New York: MIT Press, 1991).

ternativne svijesti/noosfere prema kojoj su hijerarhijski stupnjevi energija, tvar, život, instinkti, misli i noosfera.⁶²

Laszlo je predstavio paralelne stupnjeve koji se šire kroz prostor, tehnologiju, znanost, komunikaciju i oblike vladavine, kako pokazuje tabela 2.1. (a).⁶³ Salk je podijelio “kategorije prirode” na jedinice, binarne komponente i discipline (tabela 2.1. (b)).⁶⁴

(a)

	PROSTOR	TEHNOLOGIJA	ZNANOST	KOMUNIKACIJE	VLAST
1.	PEĆINA/ŠATOR	LJUDSKA ENERGIJA		PIKTOGRAMI	PORODICA, LOV
2.	SELO	ŽIVOTINJSKA ENERGIJA	PROTOZANANOST	IDEOGRAMI	PLEMENSKI NIVO
3.	VAROŠ	ŽELJEZNA ORUĐA	MATEMATIKA	PISMO	TEOKRATSKA POLITIKA
4.	GRAD	MAŠINSKA TEHNOLOGIJA	NJUTNIZAM	MAŠINSKI PRIJENOS	SISTEM NACIONALNIH DRŽAVA
5.	“EKUMENOPOLIS”	KIBERNETIKA	AJNŠTAJNOV RELATIVITET	ELEKTRIČNI PRIJENOS	SUVERENITET INVESTIRAN U GLOBALNO ČOVJEČANSTVO

⁶² T. de Chardin, *The Phenomenon of Man* (bez datuma).

⁶³ Ervin Laszlo, *Introduction to Systems Philosophy – Towards a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972).

⁶⁴ J. E. Salk, *Anatomy of Reality* (Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc, 1983).

(b)

JEDINICA	BINARNE KOMPONENTE	DISCIPLINA
KOLEKTIVNI UM	KULTURA/DRUŠTVO	SOCIOMETABIOLOGIJA
UM	INTUICIJA/RAZUM	METABIOLOGIJA
ORGANIZAM	VRSTE/POJEDINAC	SOCIOBIOLOGIJA
ČELIJA	GEN/ČELIJSKO TIJELO	BIOLOGIJA
ATOM	JEZGRO/ELEKTRONI	HEMIJA
ČESTICA	ENERGIJA/MASA	FIZIKA
OBLIK	KONTINUIRAN/ODVOJEN	MATEMATIKA
POREDAK	OČITOVAN/NEOČITOVAN	METAFIZIKA

Tabela 2.1. (a) Laszlove paralelne hijerarhije;
(b) Salkova hijerarhija “kategorija prirode”

Klir je izložio “epistemološku hijerarhiju sistema” u kojoj se stupnjevi odnose na podatke, modele, strukturu i metasisteme, ovim redosljedom.⁶⁵ Cook je predstavio “kontrolne centre” na sljedećih pet stupnjeva: atomski stupanj, ćelijski stupanj, stupanj razuma, stupanj porodice i stupanj vlasti.⁶⁶ Checkland je izložio sistemsku tipologiju subatomske, atomske i molekularne sisteme. Ovi stupnjevi bivaju uzročnicima nastanka neživih sistema (kristala, stijena i minerala) i živih sistema (pojedine ćelije,

⁶⁵ G. Klir, *Architecture of Systems Problem Solving* (New York: Plenum Publishing Corp, 1985).

⁶⁶ N. Cook, *Stability and Flexibility: An Analysis of Natural Systems* (New York: Pergamon Press, 1980).

biljke, životinje i ekološki sistemi).⁶⁷ Powers navodi “kontrolnu teoriju” koja određuje stupnjeve “jezgre kontrole” od intenziteta do duhovnih fenomena – prolazeći kroz stupnjeve senzacije, konfiguracije, izmjena, nizanja, odnosa, programa, načela i koncepata sistema.⁶⁸

Posmatrano iz systemske teorijske, kognitivno zasnovane i višedimenzionalne tačke gledišta, sve navedene teorije o karakteristikama i hijerarhijama su validna stanovišta o sistemima. Ova knjiga se bavi metodologijom islamskog prava kao “sistemom” koji ostvaruje uzajamno djelovanje s tekstovima i životnim realitetima te producira pravila i upute. Ovaj sistem uključuje hijerarhiju podsistema koji se bave različitim temama “osnova” (*usul*). Međutim, niti jedna od navedenih teorija ne može se u cjelini primijeniti u analizi koja je sprovedena u ovom radu zbog sljedećih razloga.

Prvo, većina navedenih teorija primarno je orijentirana na fizički svijet materije i, stoga, nije primjenjiva na naše proučavanje svijeta filozofije i prava. Kao primjere možemo navesti Katzov i Kahnov koncept “unosa energije” i “kodiranja”, Bowlerovu “materijalnu” komponentu “bilo kojeg sistema”, Beerova načela koja uključuju “trošak” i “upravljačke jedinice” i Bouldingovo traganje za poretkom posredstvom “kvantifikacije i matematizacije”. Slično tome, Churchman je pretpostavio postojanje “ljudskog konstruktora” svih sistema. Skyttnerova obilježja, za koje on tvrdi da su “primjenjive na sve vrste sistema”, uključuju i ona koja se ne mogu primijeniti na mnoge sisteme – uključujući sistem islamskog prava koji ćemo predstaviti. Primjer takvih

⁶⁷ Peter Checkland, *Systems Thinking, Systems Practice* (New York: Wiley, 1999).

⁶⁸ W. T. Powers, *Behaviour: The Control of Perception* (New York: Aldine de Gruyter, 1973).

obilježja jesu mnoštvo resursa, fiziološke granice, unutarnja komunikacija i dotok snage. Ideje Maturane i Varele o “samoobnavljanju” živih sistema primjenjive su na islamsko pravo – što se tiče problema kojim se ova knjiga bavi. Međutim, kao što ćemo pokazati kasnije, ovo obnavljanje (*tedždid*) proizilazi iz otvorenosti prema i interakciji s vanjskom okolinom, a ne iz “autonomnih aktivnosti koje su usmjerene unutra” – kao što je slučaj sa procesom *autopoiesisa* kojeg je Luhmann usvojio u svojoj teoriji prava. Nadalje, postoje brojni “univerzalni” stupnjevi sistema koji se ne mogu primijeniti na naš predmet istraživanja – kao što su mehanički, reproduktivni, demografski, ekološki te stupnjevi ćelija, organa, organizama, memorije, kanala, mjerača vremena, dekodera i motora.

Drugo, mnoge od gore navedenih klasifikacija su binarne i jednodimenzionalne, suprotno višedimenzionalnoj univerzalnoj karakteristici sistema, koju su korektno predstavili Gharajedaghi i neki drugi. Prvi primjer jeste Weaverova “složena” naspram “jednostavne” dihotomije, premda “nivoi složenosti” mogu predstavljati realističniju karakteristiku. Drugi primjer mogu biti Bertalanffyjeva, Jordanova, Salkova i Checklandova klasifikacija svih živih sistema (u biološkom smislu) nasuprot neživih. Nijedna od njih se ne primjenjuje u sferi društvenih ili humanističkih znanosti. Konačno, teorije sistema koje se obraćaju samo jednom aspektu, kao što su holizam, unutarnji odnosi, hijerarhija ili raščlanjenje, ne zahvataju sve one dimenzije kojim bi se analiza trebala pozabaviti. Stoga, odlučio sam predstaviti nov set sistemskih karakteristika koji će biti upotrijebljen u sistemskoj analizi u ovom radu a koji bi se, također, mogao koristiti u drugim analizama teoloških, društvenih ili pravnih sistema.

Predložene karakteristike sistema

Ova knjiga pretpostavlja da je skup osnova islamskog prava (*usul el-fikh*) “sistem”, koji će biti analiziran na osnovu njegovih karakteristika. Ovdje predlažem određeni broj karakteristika ovog sistema koje ću argumentirati iz dvije perspektive: sistemske teorije i islamske teologije. Sistemska analiza, koja je izložena ovdje, kretat će se oko sljedećih šest karakteristika sistema: spoznajna narav sistema, cjelovitost, otvorenost, iznutra uvezana hijerarhija, višedimenzionalnost i svrhovitost.

Spoznajna narav sistema islamskog prava

Iz perspektive teorije sistema, “korelacija”, kako je pojašnjena ranije, u filozofskom smislu, predstavlja srednju poziciju sistema između “identičnosti” kod realista i “dualiteta” kod nominalista – kako bi na najbolji način opisala odnos između u umu pretpostavljenih sistema i realnosti. “Spoznajna narav sistema” je drugi izraz ove korelacije. Pretpostavljeni sistem islamskog prava, u našem slučaju, jeste konstrukt pravnikove umne sposobnosti ili *fi zihn el-fekih* – da upotrijebimo Ibn Tejmijjin izraz za isti koncept.⁶⁹

Iz islamske teološke perspektive, islamsko pravo (*fikh*) je rezultat ljudskog rezonovanja i razmišljanja (*idžtihad*) o tekstovima u pokušaju da se otkriju skrivena značenja ili praktične implikacije. Islamski pravници i teolozi drže da “Boga ne treba zvati *fekihom* (pravnikom) jer ništa nije skriveno od Njega”.⁷⁰

⁶⁹ Ahmed ibn Tejmijja, *Kutub ve res'ail ve fetava*, priredio: Abdurrahman en-Nedždi, 2. izdanje (Rijad: Mekteba ibn Tejmijja, bez datuma), sv. 19, str. 131.

⁷⁰ Abdurrahman Šejhi-zade, *Medžme' el-enhur* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1998), sv. I, str. 11.

Stoga, islamsko pravo (tj. *fikh*) jeste stvar ljudskog shvaćanja (*idrak*)⁷¹ i razumijevanja (*fehm*)⁷² – prije negoli literalna manifestacija Božanskih zapovijedi. El-‘Ajni objašnjava: “Fikh je razumijevanje. Razumijevanje zahtijeva dobru percepciju. A percepcija je snaga kojom čovjek može pridružiti holističke slike i značenja mentalnom shvaćanju (*idrak ‘akli*)”.⁷³ El-Bejdavi navodi: “Precizno govoreći, *fikh* je vjerovatna percepcija (*zann*) a ne potvrđeno znanje (*ilm*), koje je na različitom stupnju, budući da uvjerenje da je određeno pravno pravilo takvo i da je u skladu s Božijim naumom, nije moguće verificirati.”⁷⁴ Karakteristika “spoznajne naravi islamskog prava” neophodna je kao potvrda validnosti itekako potrebnih pluralističkih gledišta naspram svih islamskih pravnih škola – što će biti pojašnjeno kasnije.

Cjelovitost sistema islamskog prava

Iz systemske teorijske perspektive, prethodno je pojašnjeno da je najvažnija prednost systemske analize u odnosu na “rašćlanjajuću” njen holistički, naspram parcijalnog/atomističkog pristupa. Parcijalno “uzročno-posljedično” razmišljanje bilo je opća karakteristika ljudske misli do modernog doba – što je objašnjeno u prethodnom odjeljku. Sada, međutim, istraživanje u prirodnim i društvenim znanostima naširoko se kreće od “pojedinačne analize”, klasične jednadžbe i logičkih iskaza ka objašnjenjima svih pojava terminima holističkih sistema.⁷⁵ Čak i

⁷¹ Ibn Emir el-Hadž, *Et-Takrir ve et-tabbir fi ‘ilm usul el-fikh* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996), sv. I, str. 26.

⁷² Ibn Tejmija, *Kutub ve resa’il ve fetava*, sv. 13, str. 113.

⁷³ Bedruddin el-‘Ajni, *‘Umda el-kari Šerh Sahih el-Buhari* (Bejrut: Dar Ihja’ et-turas el-‘arebi, bez datuma), sv. II, str. 52.

⁷⁴ ‘Ali es-Subki, *EL-Ibhadž fi Šerh el-Minhadž* (Bejrut: Dar en-Nešr, 1983), sv. I, str. 39.

⁷⁵ Laszlo, *The System View of the World: A Holistic Vision for Our Time*, str. 4; Smuts, *Holism and Evolution*, str. 1-3.

osnovne fizičke pojave, kao što su prostor/vrijeme i tijelo/um, ne mogu se empirijski dijeliti – prema današnjoj znanosti.⁷⁶ Teorija sistema posmatra svaki odnos uzrok-posljedica kao samo jedan dio ukupne slike, u kojoj grupe odnosa imaju za posljedicu nastanak novih svojstava koja, u kombinaciji, čine “cjelinu” koja je nešto više od jednostavnog “zbira dijelova”.

Na osnovu teoloških i “racionalnih” argumenata, pravnički autoritet (*budždžijja*) onoga što pravnici nazivaju “holističkim dokazom” (*ed-delil el-kulli*) smatra se jednim od temelja (*usul*) islamskog prava⁷⁷ kojem pravnici daju prednost nad “pojedinačnim i partikularnim pravilima”.⁷⁸ Razvitak sistemskog i holističkog razmišljanja o temeljima islamskog prava (*usul el-fikh*) bit će koristan za islamsku filozofiju prava kako bi se semantika uzroka i posljedica razvila u više holistički jezik. Holistički pristup će, isto tako, biti koristan za islamsku filozofiju religije (*ilm el-ke-lam*) kako bi se njen jezik razvio od terminologije uzrok-posljedica u više sistemski jezik – uključujući dokaze Božije egzistencije, koje smo prethodno ukratko predstavili.

Otvorenost sistema islamskog prava

Teoretičari sistema su ustanovili razliku između otvorenih i zatvorenih sistema. Oni smatraju da “živi sistemi” moraju biti otvoreni.⁷⁹ To ne važi samo za žive sisteme, nego je uvjet “prežvi-

⁷⁶ Alfred Korzybski, *An Introduction to non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 4. izdanje (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958, str. XXXVIII):

⁷⁷ Vidi npr.: ‘Abdulmelik el-Džuvejni, *El-Burhan fi usul el-fikh*, priredio: ‘Abdul‘azim ed-Dib, 4. izdanje (Mensura: el-Vefa’, 1418. h./1998.), sv. II, str. 590; Ibrahim el-Girnati eš-Šatibi, *El-Muvafekat fi usul eš-šeri’a*, priredio: ‘Abdullah Diraz (Bejrut: Dar al-Ma’rifa, bez datuma), sv. I, str. 29.

⁷⁸ Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, sv. II, str. 61.

⁷⁹ Maturana, *The Tree of Knowledge*, str. V.

ljavanja” bilo kojeg sistema.⁸⁰ Ranije smo spomenuli da je Bertalanffy povezoao karakteristike otvorenosti i svrhovitosti s karakteristikom “istovjetnosti cilja” kojom se odlikuje njegov sistem – što znači da otvoreni sistemi imaju sposobnost da postignu iste ciljeve iz različitih početnih uvjeta putem jednako valjanih alternativa. Ovi “početni uvjeti” dolaze iz okoline. Stoga, otvoren sistem ima uzajamno djelovanje s okolinom izvan sistema – za razliku od zatvorenih sistema koji su izolirani od okoline.

Sistem islamskog prava je “otvoren” sistem, u smislu koji smo prethodno definirali. Izvjestan broj pravnika, međutim, još uvijek poziva na “zatvaranje vrata *idžtihada* (novog pravničkog rezonovanja) na teorijskom nivou (*usul*)”⁸¹, što bi, u stvarnosti, pretvorilo islamsko pravo u “zatvoren sistem” i konačno uzrokovalo “smrt” islamskog prava, da se metaforički izrazimo. Međutim, sve poznate islamske pravne škole i ogromna većina pravnika tokom stoljeća složili su se u tome da je idžtihad nužan za islamsko pravo jer su “(specifični) tekstovi ograničeni, a događaji neograničeni”.⁸² Otuda je metodologija izvora islamskog prava razvila određene mehanizme za tretiranje novih događaja ili, u sistemskoj teorijskoj terminologiji, “interakciju s okolinom”. Primjeri takvih mehanizama jesu analogijsko rezonovanje (*kijas*), interes (*masleha*) i prilagođavanje običajima i tradicijama (*i’tibar el-’urf*). Međutim, pokazat ćemo kako ove

⁸⁰ Von Bertalanffy, “General System Theory”.

⁸¹ Džem’ija el-Medžella, *Medžella el-abkam el-’adlija*, priredio: Nedžib Hevavini (Karhane tidžaret kutub, bez datuma), str. 100.

⁸² Ebu Muzafar es-Sem’ani, *Kavati’ el-edilla fi el-usul*, priredio: Ismail eš-Šafi’i (Bejrut: Dar el-Kutub el-’ilmijja, 1997), sv. II, str. 84; Ebu Hamid el-Gazali, *El-Mustasfa fi ’ilm el-usul*, priredio: Muhammed ’Abdusselam ’Abduššafi, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-’ilmijja, 1413. h.), sv. I, str. 296; Šemsuddin ibn el-Kajjim, *I’lam el-muvekki’in*, priredio: Taha ’Abdurre’uf Sa’d (Bejrut: Dar el-Džil, 1973), sv. I, str. 333.

mehanizme treba dalje razvijati da bi se islamskom pravu osiguralo dovoljno “fleksibilnosti” kako bi se bilo u stanju nositi s okolnostima koje se svakodnevno uveliko mijenjaju. Otuda će mehanizmi i stupnjevi “otvorenosti” biti jedna od karakteristika koju ćemo koristiti u razvoju i kritičkoj analizi sistema *usula* i njegovih podsistema.

Iznutra uvezana hijerarhija sistema islamskog prava

Analiziranje entiteta u kategorijama hijerarhije zajednički je pristup systemske i raščlanjujuće metode. U prethodnom poglavlju smo iznijeli pregled određenog broja predloženih “univerzalnih” stupnjeva u hijerarhijama i zaključili da su oni prilagođeni specifičnim okruženjima. U pokušaju da ponudim nacrt strategije opće klasifikacije koja je podesna za predmet ovog rada, pribjeći ću teoriji “kategorizacije” u kognitivnoj znanosti. Kategorizacija je proces u kome se odvojeni entiteti, rasuti u višedimenzionalnom prostoru, smatraju jednakim i pripadajućim istoj grupi ili kategoriji.⁸³ Radi se o jednoj od osnovnih kognitivnih aktivnosti putem koje ljudi shvataju informacije koje primaju, izvode generalizacije i pretpostavke te imenuju i procjenjuju različite elemente i ideje.⁸⁴ Prema kognitivnoj znanosti, postoje dva teorijska objašnjenja ljudskih kategorizacija, koja predstavljaju, prema mom mišljenju, i dva alternativna metoda kategorizacije. Ovi alternativni metodi jesu kategorizacije zasnovane na “sličnosti obilježja” i “mentalnim konceptima”.⁸⁵

⁸³ Jasser Auda, doktorska disertacija (University of Waterloo, 1996), str. 19.

⁸⁴ Ibid, str. 6.

⁸⁵ *The MIT Encyclopaedia of the Cognitive Sciences*, priredili: Robert A. Wilson i Frank C. Keil (London: The MIT Press, 1999), str. 104-105.

Kategorizacije zasnovane na obilježjima pokušavaju otkriti “prirodne” sličnosti i razlike između kategoriziranih entiteta. Sličnost ili razlika između dva entiteta procjenjuju se prema tome koliko se oni slažu ili razlikuju u pogledu određenih, prethodno definiranih “obilježja” ili karakteristika.⁸⁶ Pripadnost elemenata određenoj kategoriji procjenjuje se na osnovu slaganja njihovih obilježja sa obilježjima “idealnog prototipa”.⁸⁷

Na drugoj strani, konceptualno utemeljene kategorizacije definiraju kategorije utemeljene na mentalnim konceptima, a ne sličnostima obilježja. Mentalni koncept je osnovno načelo ili teorija u percepciji onoga ko vrši klasifikaciju, koji uključuje složenu kombinaciju uzročnih i pojašnjavajućih veza predstavljenih u strukturiranom okviru. Koncept se ne može predstaviti u jednostavnoj crno-bijeloj slici, nego kao skup višedimenzionalnih kriterija, koji mogu kreirati veći broj kategorizacija istovremeno – za isti broj entiteta. Koncept također podrazumijeva niz “grubih”, “neodređenih” ili “nejasnih”, a ne “krutih” kategorija,⁸⁸ tj. linija koja razdvaja kategorije ne predstavlja jasno određen broj ili mjeru, nego shvatanje koje se može razlikovati od jedne do druge osobe, ali unutar “razumnog” opsega.⁸⁹

⁸⁶ Auda, doktorska disertacija, str. 32.

⁸⁷ Karakteristike mogu biti vizuelne, funkcionalne, numeričke ili rezultat kombinacije faktora. Npr. neki predmeti mogu biti kategorizirani prema karakteristikama boje, težine, zapremine, cijene, oblika itd. Svaka od ovih karakteristika može producirati određeni broj kategorizacija. Npr. kategorizacija prema kriteriju boje koja pokazuje kako ljudi definiraju osjećaje za boje razlikuje se u različitim jezicima i kulturama i pod utjecajem je psihofizičkih i neurofizioloških faktora.

⁸⁸ J. Auda i M. Kamel, “A Modular Neural Network for Vague Classification”. Lecture notes in *Computer Science*, vol. 2005: *Lecture notes in Artificial Intelligence* (2000), str. 584.

⁸⁹ U navedenom primjeru, isti predmeti mogu biti kategorizirani prema kriteriju određenog koncepta, kao što je “korisnost”. “Korisnost” nekog predmeta ne može se pojednostavljeno ocijeniti tvrdnjom da je taj predmet “koristan” ili “da je beskoristan”. Korisnost može biti složena kombinacija cijene predmeta, estetske vri-

Klasifikacije zasnovane na obilježjima su kritizirane zbog određenog broja ograničenja koje konceptualno zasnovane klasifikacije nemaju. Navest ćemo teorijske razloge koji stoje iza davanja prednosti konceptulanim u odnosu na metode kategorizacije zasnovane na obilježjima, što ćemo kasnije upotrijebiti u kritiziranju tradicionalnih kategorizacija islamskih pravnih škola zasnovanih na obilježjima.

- Konceptualno utemeljene metode su integrativne i sistematične metode, za razliku od metoda zasnovanih na obilježjima koje entitete tretiraju kao niz nepovezanih svojstava ili karakteristika te, stoga, propuštaju mnogo važnih analitičkih informacija.
- Metode zasnovane na obilježjima mogu voditi ka pretjeranom uopćavanju apstrahiranjem brojnih informacija u pojednostavljene odluke o postojanju ili nepostojanju jednog ili više obilježja.
- Klasifikacije zasnovane na obilježjima ne dozvoljavaju nizove ili višedimenzionalno rangiranje, jer su utemeljene na metodu kategorizacije “crno-bijelo”.
- Da bi se očuvala homogenost kategoriziranih obilježja, važni nedihotomni faktori ponekad mogu biti zanemareni.

Konceptualno utemeljene kategorizacije u ovom radu bit će primijenjene na osnove islamskog prava, dok će kategorizacije zasnovane na obilježjima biti kritizirane. Međutim, analiza se neće zaustaviti na hijerarhiji “strukture dijagrama”, nego će biti proširena na odnose između proizašlih potkonceptata. Ovo

jednosti, historijske vrijednosti, korisnosti za određeno društvo i drugih aspekata. “Neodređena” linija između kategorija, primjerice, velike, srednje i male korisnosti, ne predstavlja određeni broj ili mjeru.

razmatranje “strukture” neće se držati formalne logičke analize, kao što su Aristotelov silogizam ili Russellovi deduktivni nizovi, nego će se fokusirati na “procedure donošenja odluka” u praktičnoj fikshskoj implementaciji ovih konceptata.

Višedimenzionalnost sistema islamskog prava

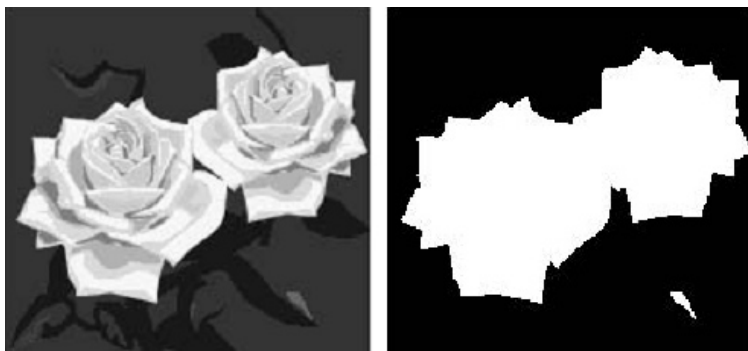
Dimenzionalnost u terminologiji sistema uključuje dvije “dimenzije”: red i nivo. Red dimenzionalnosti jeste broj dimenzija u “prostoru” koje se uzimaju u razmatranje. Nivo dimenzionalnosti jeste mogući broj stupnjeva/intenziteta u jednoj dimenziji. Popularno filozofsko istraživanje obično uključuje promišljanje o jednoj dimenziji i dva nivoa. Pojave i ideje, čak, s “oprečnim tendencijama” obično se posmatraju u kontekstu samo jednog faktora i stoga se očituju “kontradiktornim” umjesto “komplementarnim” te se analiziraju kao “igre u kojima je samo jedan dobitnik”, a ne “igre u kojima su svi dobitnici”.⁹⁰ Tako se pojave i ideje uvijek izražavaju u dihotomnim kategorijama koje se čine “oprečnim”, kao što su: religija/nauka, empirijsko/racionalno, fizičko/metafizičko, realističko/nominalističko, deduktivno/induktivno, univerzalno/specifično, kolektivitet/individualnost, teleološko/deontološko, um/materija, objektivno/subjektivno itd. Spomenute dihotomije predstavljaju jednodimenzionalno promišljanje istoga reda u kome se u razmatranje uzima samo jedan faktor, premda se ovi parovi mogu uočiti “komplementarnim” u drugim dimenzijama. Npr. nauka i religija, u popularnim koncepcijama, mogu biti kontradiktorne

⁹⁰ Jamshid Gharajedaghi, “Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities”, in *system-thinkingpress.com* (2004), str. 38.

s obzirom na središnje mjesto koncepta “Božanske zapovijedi”, ali mogu, također, biti komplementarne s obzirom na cilj postizanja ljudske sreće, pokušaje da se objasni porijeklo života itd. Um i materija se mogu posmatrati kao kontradiktorni pojmovi s obzirom na njihov odnos prema čulnim informacijama, ali se, isto tako, mogu posmatrati kao komplementarni pojmovi u kontekstu teorija kognitivne znanosti i “pametnih” mašina ili vještačke inteligencije itd.

Nadalje, nedostatak višedimenzionalnosti očituje se u raširenom dvostupanjskom prosuđivanju oprečnih tendencija koje je bolje posmatrati kao najudaljenije tačke na kontinuumu ili spektru tačaka. Stoga, ljudsko promišljanje je često ograničeno na neprecizne dihotomije kao što su: sigurno/nesigurno, pobjeda/gubitak, crno/bijelo, nisko/visoko ili dobro/loše. U jednom redu dimenzije boje, npr., crno i bijelo treba posmatrati kao krajnje tačke neograničenog broja sivih prijelaznih nijansi.

Sistemska analiza, koju ćemo izložiti kasnije, pokazat će da rezonovanje u tradicionalnim islamskim pravnim školama uključuje mnogo jednodimenzionalnog i dihotomnog promišljanja. Jednodimenzionalne metode uzimaju u obzir samo jedan faktor u datom pravnom slučaju (*meš'ela*). Stoga, većina izdatih pravnih mišljenja (*fetava*) zasnivala se na pojedinačnom dokazu (često nazivanog: *delil el-meš'ela*, ili “dokaz slučaja”), premda uvijek postoje različiti dokazi (*edilla*) koji se mogu primijeniti na isti slučaj i imati za posljedicu različite rezultate ili pravila. Ovo je posebna tema o kojoj se diskutira u tradicionalnoj i suvremenoj literaturi o metodologiji islamskog prava pod naslovom “kontradikcija između dokaza” (*te'arud el-edilla*). Metod “izmirenja dokaza” (*el-džem' bejne el-edilla*) je primjer višedimenzionalne metodologije, koju ćemo šire razmatrati u šestom poglavlju.



Ilustracija 2.1. *Prikazivanjem slike u sivoj skali onemogućuje se zapažanje detalja iste slike u boji. Crno-bijela slika sakriva veliki dio informacija. U ovom primjeru, ako bi se crno-bijela slika posmatrala zasebno, to bi predstavljalo interesantnu zagonetku.*

S druge strane, dihotomne ocjene, kao što su: obavezno/zabranjeno (*vađžibl/haram*), derogirajućil/derogirani (*nasihl/men-suh*), valjan/ništavan (*sahihl/fasid*), precizan/iluzionaran (*munda-bitl/mevhum*) itd., ograničavaju sposobnost islamskog prava da uzme u razmatranje slučajeve u “sivoj zoni”, koji se nalaze između ovih krajnjih tačaka. Analiza će pokazati kako su neke islamske pravne škole predložile “prijelazne kategorije” kako bi proširile popularne dihotomne klasifikacije te način na koji su one doprinijele razumijevanju stvarnosti i fleksibinosti islamskog prava.

Svrhovitost sistema islamskog prava

Ciljna orijentiranost i svrhovitost zajedničke su karakteristike prethodno izloženih teorija sistema. Međutim, Gharajedaghi, slijedeći Ackoffa, pravi razliku između ciljeva (ar. *ehdaf*) i svrhi (ar. *gajat* ili *mekasid*). On smatra da je jedan entitet svrhovit ukoliko je u stanju proizvesti “(1) isti rezultat na različite na-

čine u istoj okolini i (2) različite rezultate u istom ili različitim okruženjima”.⁹¹ Stoga, sistemi koji tragaju za ciljem mehanički proizvode rezultate – istim sredstvima i u istim okruženjima. Oni nemaju alternative ili mogućnosti da mijenjaju sredstva kako bi postigli isti cilj. S druge strane, sistemi koji tragaju za svrhom nisu u stanju proizvoditi različite rezultate u istim okruženjima, jer su ti rezultati manje ili više “prethodno programirani”. Ipak, sistemi koji koji tragaju za svrhom mogu proizvesti različite rezultate u istom okruženju, sve dotle dok ti različiti rezultati postižu željenu svrhu. “Svrhovitost”, u naprijed navedenom značenju, istaknut ćemo u ovom radu kao jednu od karakteristika koje se primjenjuju na metodologiju islamskog prava, u cjelini, kao i sve njezine nivoe i elemente.

Posmatrano iz teološke perspektive, “razložnost” u “božanskim djelima” bila je predmet dugih filozofskih/teoloških (*kelami*) debata. Pitanje o kome se diskutiralo jeste da li “Božija djelovanja moraju imati razloge” (*ta’lil e’al Allah*) ili ne. Važno je spomenuti da u literaturi *’ilm el-kelama* nije pravljen razlika između koncepta “razloga” (*’ilel lesbab*) i koncepta “intencija” (*agrad/mekasid/hikem*).⁹² Međutim, ova dva koncepta su razlikovana na području praktičnih pravila (*fikh*).⁹³ Teološke debate o *ta’lilu* su relevantne za našu studiju iz razloga što je islamsko pravo, u teološkom smislu, posljedica jednog od “božanskih djela”, a to je Objava, a ciljevi (*agrad*) tog prava jesu *mekasid eš-šeri’a*. Prema tome, pitanje koje se postavlja glasi: Je li Bog namjerio određene svrhe koje stoje iza objavljivanja Šerijata? Teolozi (*kelamijjun*) su dali tri različita odgovora na ovo pitanje.

⁹¹ Ibid, str. 12.

⁹² Vidi, npr.: Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. I, str. 173, sv. III, str. 1.

⁹³ Jasser Auda, *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Abkam al-Sbar’iyah bi-Makasidiha* (Virginia, IIIT: Al-Ma’had al-Alami li al-Fikr al-Islami, 2006), str. 51.

1. Božanska djelovanja “moraju” imati razloge/svrhe. Mu‘tezilije i ši‘ijje (uz neke izuzetke) podijelili su sva djela na lijepa (*hasen*) i ružna (*kabih*).⁹⁴ Većina njih vjeruju da jedna od ove dvije karakteristike pripada suštini svakog djela i nije podložna promjenama uslijed izmjene okolnosti. Oni vjeruju da je ljudski razum u stanju da samostalno “ocijeni” šta je lijepo, a šta ružno (*et-tahsin ve et-takbih*). Budući da su ove definicije rezultat “racionalnosti”, mu‘tezilije su ih smatrali univerzalnim i, otuda, primjenjivali ih na ljudska bića i Boga – na temelju svog “načela pravde”. Lijepa djela su ljudima “obavezna”, dok su im ružna djela “zabranjena”. Kada je u pitanju Bog, lijepa djela su ona djela koja “On mora činiti”, dok je “nemoguće da On čini ružna djela”, kazano njihovim riječima. Oni, također, vjeruju da je djelo bez svrhe (*garad*) besmisleno (*‘abes*) i, kao takvo, ružno. Zbog toga, oni drže da su sva Božija djela nužno “svrhovita”.⁹⁵
2. Božanska djelovanja su iznad razloga/svrha. Eš‘arije (i selefije, uključujući i hanbelije) zauzeli su stajalište koje predstavlja reakciju na radikalnu opoziciju u odnosu na navedeno mu‘tezilijsko stanovište. Oni vjeruju da djelo može biti “lijepo” i “ružno”, ali ocjenjuju da ova podjela

⁹⁴ Ahmed ibn Tejmijja, *Deka'ik et-tefsir*, priredio: Muhammed el-Džulejnid (Damask: Mu'essesa 'ulum el-Kur'an, 1404. h.), sv. II, str. 110.

⁹⁵ Muhammed et-Tajjib el-Basri, *El-Mu'temed fi usul el-fikh*, priredio: Halil Mīs, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1983/1403. h.), sv. II, str. 184. Vidi, također: Ahmed et-Tajjib, “Nezarijja el-mekasid ‘inde eš-Šatibi ve meda irtibatihā bi el-usul el-kelamijja”, *El-Muslim el-mu'asir*, br. 103 (2002), str. 39; Taha Džabir el-Alvani, “Mekasid eš-šeri'a”, u: *Mekasid eš-šeri'a*, priredio: 'Abdulžebbar er-Rifa'i (Damask: Dar el-Fikr, 2001), str. 75; Hasan eš-Šafi'i, *El-Amidi ve arā'uhu el-kelamijja*, 1. izdanje (Kairo: Dar es-Selam, 1998), str. 441.

mora biti utemeljena na “objavljenom pravu” (*šeri‘a*), a ne na razumu. Bez Šerijata, za eš‘arije, djela su podjednako “lijepa” i “ružna”; dobra i loša (preciznije govoreći, uz izuzetak koji se odnosi na znanje/neznanje i pravdu/nepravdu⁹⁶). Stoga, oni zaključuju da Bog nikada ne mora činiti bilo šta, a ono što On čini, bez obzira o čemu je riječ, jeste “dobro” i “lijepo”. Eš‘arije vjeruju da su Božija djela “iznad svrha”, jer je izvođač koji preduzima djelo zbog određenog razloga “u potrebi” za tim razlogom, a Bog je iznad potreba.⁹⁷ Oni, također, tvrde da je Bog “Uzrok uzroka i Tvorac uzroka i njihovih posljedica, također” te otuda čini što god On hoće, bez potrebe da se “pridrži bilo kojeg našeg uzročnog pravila”.⁹⁸ Eš‘arije su utemeljili cijelu svoju metodologiju prava i moralnu filozofiju na ovom argumentu. El-Gazali, npr., tvrdi da je “teorija srednjeg puta” (koja se, također, naziva Aristotelovom teorijom umjerenosti) valjana zato što je “naređena tekstovima, a ne zato što je razum odobrava, kao što su kazali filozofi”.⁹⁹

3. Božanska djelovanja imaju razloge/svrhe koje proizilaze iz Njegove milosti. Maturidije (dio hanefija), koji su imali manje sljedbenika u odnosu na navedene škole, zauzeli su srednju poziciju. Oni vjeruju da mu‘tezilije bili u pravu kada su Božijim djelima pripisali svrhe, ali su pogriješili u nametanju “obaveza” Bogu. Maturidije,

⁹⁶ Et-Tajjib, “Nezarrija el-mekasid”.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Taha Džabir el-Alvani, *Mekasid eš-šeri‘a*, 1. izdanje (Bejrut: IIIT i Dar el-Hadi, 2001), str. 75.

⁹⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Tabafut al-Falasifab* (Nesuvislost filozofa), preveo na engleski: M. S. Kamali (Pakistan Philosophical Congress, 1963, cit. 18. januara 2005, dostupno na: <http://www.muslimphilosophy.com>).

također, vjeruju da su eš'arije s pravom kazali da Bog nema "potrebe" za razlozima, ali vjeruju i da razlozi i interesi jesu "potrebe" ljudi, a ne Boga. Maturidije vjeruju u načelo *et-tahsin ve et-takbih*. Međutim, za njih "razum" nema "autoritet da ocijeni" šta je lijepo, a šta ružno, nego je "razum" sredstvo dato od Boga kojim ljudi mogu jedino "znati" šta je lijepo, a šta ružno.¹⁰⁰

Mnogi pravnici, koji su "službeno" bili eš'arije, s obzirom na pravnu školu kojoj su pripadali, nisu prihvatili eš'arijsko radikalno stajalište o božanskim razlozima te su zauzeli stav koji je bliži maturidijskom stavu o ovom pitanju. Ipak, zbog političkih razloga i straha od progona, kada su ovi pravnici iznosili svoje stavove o svrhovitosti, oni su zauzimali sigurnu odstupnicu od mu'tezilizma odbacujući mu'tezilijsku doktrinu "procjene lijepih i ružnih djela". Takav je slučaj, npr., sa El-Amidijem (u. 631/1234),¹⁰¹ Eš-Šatibijem (u. 790/1388),¹⁰² Ibn Tejmijjom (u. 728/1328),¹⁰³ Ibn el-Kajjimom (u. 748/1347)¹⁰⁴ i Ibn Rušdom (Averroes, u. 584/1189).¹⁰⁵ Ibn Rušdov napad na eš'arijsku poziciju bio je najoštriji. On je napisao u svojoj kritici Gazalijevog *Tehafuta* (Nedosljednost) da "oni koji odbacuju uzroke (*esbab*), odbacuju sam razum".¹⁰⁶ Eš-Šatibi je intencije islamskog prava (*mekasid eš-šeri'a*) smatrao temeljnijim u odnosu i na same osnove islamskog prava (*usul el-fikh*). On je u "temelje vjere i

¹⁰⁰ Šihabuddin el-Alusi, *Ruh el-me'ani fi tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, bez datuma), sv. XV, str. 39.

¹⁰¹ 'Ali Ebu el-Hasan el-Amidi, *El-Ibkam fi usul el-abkam*, priredio: Sajjid el-Džumejli, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kitab el-'arebi, 1404. h.), sv. III, str. 249.

¹⁰² Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. II, str. 6.

¹⁰³ Et-Tajjib, "Nezarijja el-mekasid".

¹⁰⁴ Ibn el-Kajjim, *I'lam el-muvekki'in*, sv. III, str. 3.

¹⁰⁵ Al-Ghazali, *Tahafut*.

¹⁰⁶ Ibid.

univerzalije vjerovanja” (*usul ed-din ve kullijja el-milla*) uvrstio i intencije/*mekasid* Božijih djela.¹⁰⁷

Na koncu, šest karakteristika sistema koje smo predstavili: spoznajnu narav, cjelovitost, otvorenost, iznutra uvezanu hijerarhiju, višedimenzionalnost i svrhovitost, itekako su međusobno povezane. Međutim, karakteristika koja zahvata sve druge karakteristike i predstavlja suštinu metodologije systemske analize u ovoj knjizi jeste svrhovitost. U nastavku navodimo kratku skicu veza između svrhovitosti i drugih karakteristika islamskog pravnog sistema.

- Svrhovitost je u vezi sa spoznajnom naravi islamskog prava zato što različiti prikazi naravi i strukture intencija islamskog prava (*mekasid eš-šeri‘a*) odražavaju spoznaje naravi i strukture samoga prava.
- Opće intencije islamskog prava (*el-mekasid el-‘amma*) predstavljaju holističke karakteristike i opća načela prava.
- Intencije islamskog prava igraju središnju ulogu u procesu idžtihada, u svim njegovim različitim formama, a to je mehanizam pomoću kojeg sistem islamskog prava ostvaruje svoju karakteristiku “otvorenosti”.
- Intencije islamskog prava se prepoznaju u određenom broju hijerarhijskih stupnjeva, što korespondira hijerarhijama sistema islamskog prava.
- Intencije osiguravaju višestruke dimenzije koje pomažu u razrješavanju i razumijevanju “prividnih kontradikcija” u tekstovima i fundamentalnim teorijama prava.

¹⁰⁷ Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. II, str. 25.

Otuda ću intencije islamskog prava (*mekasid eš-šeri'a el-islamijja*) tretirati kao osnovno načelo i metodologiju u sistemski zasnovanoj analizi koju ću izložiti u ovoj knjizi. Budući da se efikasnost sistema mjeri na osnovu ispunjenja njegove (od čovjeka namjeravane ili "prirodne") svrhe, efikasnost sistema islamskog prava procjenjuje se na temelju ostvarenja njegovih intencija (*mekasid*).

Prije nego što krenemo na sljedeće poglavlje o islamskom pravu, potrebno je napomenuti da smo u prethodna dva poglavlja predstavili metodologiju koju ćemo koristiti u ovoj knjizi, a koja je zapravo utemeljena na dvije grupe teorija: teorije sistema i teorije intencija Šerijata. U preostalom dijelu knjige, sistemske karakteristike spoznaje, cjelovitosti, otvorenosti, hijerarhije, višedimenzionalnosti i svrhovitosti, kako su one definirane u ovom poglavlju, činit će sredstva i kriterije za izlaganje analize. Međutim, analiza klasičnih i suvremenih teorija, koju ćemo izložiti u trećem, četvrtom i petom poglavlju, primarno će se oslanjati na karakteristike spoznaje i hijerarhije. Potom, u šestom poglavlju, metodologiju islamskog prava ćemo definirati kao "sistem" čija se obilježja cjelovitosti, otvorenosti, višedimenzionalnosti i svrhovitosti ostvaruju kroz realizaciju intencija Šerijata.

ISLAMSKO PRAVO, IMAMI I PRAVNE ŠKOLE: HISTORIJSKI PRIKAZ

Pregled

Ovo poglavlje predstavlja analizu klasičnih/tradicionalnih škola islamskog prava (*mezahib el-fikh*) s obzirom na njihovu historiju i osnovne izvore. Koncept islamskog prava i različite upotrebe ovog termina u engleskom jeziku predmet su diskusije u prvom odlomku. Drugi odlomak sažeto ocrtava evoluciju islamskih pravnih škola od poslijeposlaničkog perioda do onoga što se označava “periodom dekadence”, te kritizira metod “zasnovan na obilježjima” koji je korišten u tradicionalnoj kategorizaciji mezheba. Uzeli smo u razmatranje devet klasičnih/tradicionalnih islamskih pravnih škola: malikijsku, hanefijsku, šafijsku, hanbelijsku, ši’ijsku džaferijsku, ši’ijsku zejdijsku, zahirijsku, ibadijsku i mu‘tezilijsku.

3.1. ŠTA JE TO “ISLAMSKO PRAVO”?

Fikh i Šerijat

Termin “islamsko pravo” uobičajeno se koristi u literaturi na engleskom jeziku u značenju četiri različita arapska termina: *fikh*, *Šerijat*, *kanun* i *urf*.¹ Riječ fikh upotrijebljena je u

¹ Npr. Mohammad Abdul-Khaliq Omar, *Reasoning in Islamic Law*, 3. izdanje (Kairo: M. Omar, 1999), Tariq Ramadan, “Stop in the Name of Humanity”, *Globe and*

Kur'anu i hadisu u različitim oblicima u značenju razumijevanja, shvatanja i stjecanja znanja o vjeri općenito.² Konačno, od kraja perioda imama islamskih pravnih škola, riječ fikh se standardno definira kao “znanje o praktičnim objavljenim pravilima izvedenim iz iscrpnih dokaza” (*el-‘ilmu bi el-abkam eš-šer’ijja el-‘amelijja min edillatiha et-tefsilijja*).³ Na taj način, fikh je ograničen na “praktična” (*‘amelijja*), naspram teoloških (*i’rikadijja*) pitanja. “Isrpnji dokazi” jesu kur’anski ajeti i hadiske predaje.

S druge strane, termin “šerijatsko pravo” ima negativnu konotaciju u engleskom jeziku, jer se redovno koristi da bi se označile različite tjelesne kazne koje se primjenjuju u nekim zemljama. Statistički podaci govore da se ove kazne uglavnom primjenjuju na slabe i marginalizirane slojeve u ovim društvima.⁴ Ova djelimična primjena nameće ozbiljna pitanja o političkim motivima primjene ovih kazni, neovisno o pravnim/teološkim debatama o njima. Međutim, riječ *šerijat* se u Kur'anu koristi u značenju “objavljenog načina života”, kao npr. riječ *šerijat* u suri *El-Ma’ida* i suri *El-Džasija*. Jusuf ‘Ali ih prevodi u značenju “Prava” i “Put”. Picktall ih prevodi kao “božansko pravo” i “put”. Irving ih prevodi kao “pravni kodeks” i “put”. Moj prijevod riječi *šerijat* u značenju “načina života” sličan je Ramadanovom.⁵

Mail (London), srijeda, 30. mart 2005, str. 28, WLUMI, Women Living under Muslim Laws (cit. 5. januara 2006), dostupno na: <http://www.wluml.org/english>; Haideh Mogishi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999), str. 141; Aharon Layish, “Interplay between Tribal and Shari Law: A Case of Tibawi Blood Money in the Sharia Court of Kufra”, *Islamic Law and Society* 13, br. 1 (2006), str. 63.

² Npr. Kur’an, sura *En-Nisa*, 4:78, sura *El-En’am*, 6:25, sura *Et-Tevba*, 9:122 (prema prijevodima Jusufa ‘Alija, Picktalla i Irvinga).

³ Npr. Muhammed Ebu Zehra, *Usul el-fikh* (Kairo: Dar el-Fikr el-‘arebi, 1958), str. 5.

⁴ Ramadan, “Stop in the Name of Humanity”.

⁵ Tariq Ramadan, *To Be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999), str. 28. Riječ je o sljedećim ajetima: sura *El-Ma’ida*, 5:48 i sura *El-Džasija*, 45:18.

Neophodno je, zbog određenog broja teorijskih i praktičnih razloga, jasno izdiferencirati koncept fikha od koncepta Šerijata. Teorijski govoreći, dva termina upućuju na dva različita značenja. Fikh predstavlja “spoznajni” dio islamskog prava, ako koristimo terminologiju sistema, dok Šerijat, prema definiciji, predstavlja “božanski” dio ovog prava. Otuda se termin *fekih* koristi da bi se označile osobe sa “razumijevanjem” (*feh̄m*),⁶ “percepcijom” (*tesavvur*),⁷ i “shvatanjem” (*idrak*),⁸ dok se njime ne označava Bog. S druge strane, termin *eš-Šari‘* jeste Božije ime,⁹ u značenju “Zakonodavca”,¹⁰ i ne može se upotrebljavati da bi se njime označili ljudi, osim kada je u pitanju Poslanik, kada on “prenosi poruku od Boga”.¹¹

Kanun i ‘urf

Riječ *kanun* je perzijska riječ koja je “arabizirana” u značenju načela ili *usula*,¹² a od devetnaestog stoljeća u značenju pisanih zakona.¹³ Pisani zakoni, u zemljama koje su prihvatile islam kao izvor zakonodavstva mogu se neposredno izvesti iz fetvi ili fikha (tj. mišljenja iz jedne ili više islamskih pravnih škola, uzetih *verbatimim*). To je naročito slučaj s porodičnim i zakonima o nasljeđivanju u određenom broju zemalja. Npr. egipatski porodični zakon br. 25/1925, izmijenjen Zakonom br. 100/1985, posu-

⁶ Ibn Tejmijja, *Kutub ve resa'il ve fetava* (Knjige, poslanice i pravna mišljenja), sv. 13, str. 113.

⁷ Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerb el-Minhadž*, sv. I, str. 39.

⁸ El-Hadž, *Et-Takrir*, sv. I, str. 26.

⁹ Npr. Šejhi-zade, *Medžme' el-enbur*, sv. I, str. 11.

¹⁰ Npr. *ibid*.

¹¹ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, poglavlje 6.

¹² Muhammed ibn Menzur, *Lisan el-Areb* (Bejrut: Dar Sadir, bez datuma), sv. XIII, str. 350.

¹³ Rešid Rida, “Mudžmel el-ahval es-sijasija”, *El-'Urva el-vuska*, 29. februar 1898.

dio je brojne odredbe iz hanefijskog fikha.¹⁴ Međutim, mnogi pisani zakoni u ovim zemljama su, također, posuđeni iz drugih (sekularnih) pravnih sistema ili su utemeljeni isključivo na lokalnim običajima, tradiciji i *urfu*. Npr. čl. 66 spomenutog Zakona (25/1925) utemeljen je na egipatskom običaju koji “obavezuje mladu da kupi svoj vlastiti namještaj u vrijednosti koja je usporediva sa mehrom koji je primila”¹⁵, što predstavlja stipulaciju koja nema fikhsko utemeljenje niti u jednoj klasičnoj školi prava.

S druge strane, *urf* jezički znači običaj ili, još preciznije, “dobar” običaj koji zajednica odobrava.¹⁶ Za *urf* se u pojedinim društvima ponekad tvrdi da je “islamsko pravo” – da bi se opravdala neka običajna praksa,¹⁷ premda je ona izričito zabranjena u islamskim pravnim školama, kao što su ubistvo radi zaštite časti koja se prakticiraju u nekim arapskim beduinskim područjima te na prostoru Jugoistočne Azije.¹⁸ U školama metodologije islamskog prava većina znanstvenika smatra običaj stvarnim faktorom samo u primjeni islamskog prava, a ne posebnim izvorom ovog prava.¹⁹

Grafikon 3.1. sumira sve navedene (klasične) odnose između *fikha*, *Šerijata*, *urfa* i *kanuna*. Tradicionalno, vjeruje se da Šerijat obuhvata Kur’an, Poslanikovu tradiciju i fikhske norme izvedene iz njih. Tradicionalno, *urf* (običaj) jedino djeluje na primjenu fikha u nekim slučajevima, otuda i slab kontakt izme-

¹⁴ Es-Sejjid Sabik, *Fikh es-sunna* (Kairo: Dar el-Feth li el-i’lam el-‘arebi, 1994), sv. II, str. 227.

¹⁵ Ibid.

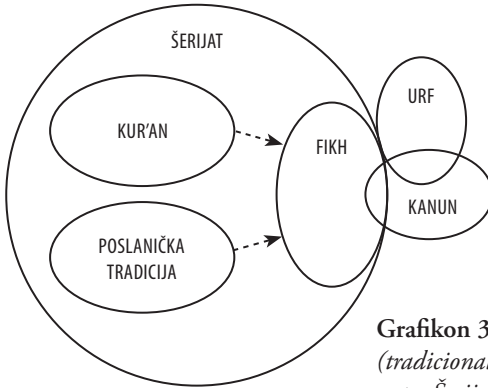
¹⁶ El-Mubarek el-Džezeri, *En-Nihaja fi garib el-hadis ve el-asar* (Bejrut: El-Mekteba el-‘ilmijja, 1979), sv. III, str. 216.

¹⁷ Aharon Layish, “Interplay between Tribal and Shari Law”, str. 63.

¹⁸ Vidi web-stranicu Women Living under Muslim Laws, www.wluml.org.

¹⁹ Salahuddin Sultan, “Hudždžijja el-‘adilla el-muhtelef ‘alejha fi eš-šeri’a el-islamijja” (doktorska disertacija, Kairski univerzitet, 1992), str. 620.

đu kružnica koje ih predstavljaju, kao što se može vidjeti na grafikonu. Konačno, *kanun* je pisano pravo koje može biti preuzeto iz *fikha*, *urf*a i drugih izvora, otuda i ukrštanje tri kružnice, kao što se može vidjeti.



Grafikon 3.1. Dijagram koji ilustrira (tradicionalne) odnose između koncepta Šerijata, fikha, urfa i kanuna. Obrati pažnju na to da se fikh, zajedno s Kur'anom i poslaničkom tradicijom, svrstava u ono što je “objavljeno”.

Važnost razlikovanja fikha i Šerijata

Praktički, brisanje linije između *fikha* i *Šerijata* otvara put tvrdnjama o “božanskom” i “svetom” karakteru ljudskog pravnčkog idžtihadskog rezonovanja. Historijski, ove tvrdnje su imale za posljedicu javljanje dviju ozbiljnih pojava: uzajamnih optužbi za herezu i otpora prema obnovi islamskog prava.

Uzajamne optužbe za “herezu” ili “apostaziju”, dakle, ne samo za grešku ili grijeh, često su se javljale između grupa učenjaka koji su imali različita mišljenja o onome što su smatrali fundamentalnim/suštinskim/božanskim dijelovima prava. Veliki broj krvavih sukoba tokom historije islama, podstaknut je takvim optužbama

između sljedbenika različitih mezheba. Jedan primjer jeste nasilni konflikt između eš'arijske i mu'tezilijske škole mišljenja tokom abbasijske uprave u osmom stoljeću. Drugi primjer jesu žestoke borbe u Horasanu (1000. god.), Nišapuru (1159. god.), Isfahanu (1186. god.) i Jerusalimu (1470. god.) između sljedbenika šafijske i hanefijske pravne škole zbog malih razlika. U Horasanu, oko 1000. godine, bitka je počela nakon što je halifa, impresioniran znanjem Ebu Hamida el-Gazalija, odlučio promijeniti službenu pravnu školu na sudovima, dakle, umjesto hanefijske, uvesti šafijsku pravnu školu, kojoj je el-Gazali pripadao. Fikhske razlike između dvije škole mogu objasniti prividni razlog sukoba, ali je očito da je politička vlast igrala ključnu ulogu.

Treći primjer je "sablja" koju je Ibn es-Salah preporučio svojim studentima da je koriste protiv učitelja filozofije u trinaestom stoljeću. Brojne borbe između sunnija i ši'ija koje su dovele do opetovanih "uništavanja, pljački i paljenja" gradova Bagdada, Barse, Kerha i Rejja (npr. 962, 972, 974, 981, 1008, 1015, 1031, 1041, 1047, 1079, 1184. god.) četvrti su primjer.²⁰ Slične optužbe za herezu zbog različitih stavova u islamskom pravu nastavile su sa rađanjem ideologija nasilja i netolerancije i ograničavanjem sloboda i kulture koegzistencije u našem današnjem vremenu.

S druge strane, nefleksibilnost i otpor prema novom u islamskom pravu nastavili su se pooštrevati kao krug "svetog" i, stoga, "nepromjenljivog", koji se širio tokom stoljeća. Postepeno, ovaj krug "svetog i nepromjenljivog" počeo je uključivati mišljenja imama različitih pravnih škola. Konačno, ustvrdilo se da su "vrata idžtihada" zatvorena, a islamsko pravo je, općenito, zaostajalo za promjenama u stvarnom životu koje su se dogodile tokom srednjovjekovog doba.

²⁰ Vidi: Isma'íl ibn Kesir, *El-Bidaja ve en-nihaja*, (bez datuma), sv. XI i XII; 'Ali eš-Šejbani, *El-Kamil fi et-tarih*, 2. izdanje (Bejrut: Dar en-Nešr, 1994), sv. II, VIII, IX.

3.2. ISLAMSKE PRAVNE ŠKOLE: KRATAK HISTORIJAT

Pregled

Cilj ovog poglavlja jeste da izloži kratak prikaz razvoja devet pravnih škola koje su uzete u razmatranje, od “poslijeposlaničkog” perioda do “perioda dekadencije”. Ovaj prikaz predstavlja “historijski kontekst” razvoja fundamentalnih teorija koji će biti predstavljen u odlomcima koji slijede. Ovo poglavlje sadrži i kritiku tradicionalne “jednodimenzionalne” kategorizacije klasičnih škola islamskog prava “utemeljene na karakteristikama”.

Poslijeposlanički period

Različiti historijski prikazi idžtihadskog rezonovanja ashaba pokazuju, na početku poslijeposlaničke ere, njihovu opću tendenciju ka postizanju konsenzusa o pravnim pitanjima, na osnovu neposrednih citata kur’anski ajeta ili prikaza poslaničkih odluka u sličnim situacijama. Kao primjer mogu se navesti poznate debate ashaba o “nasljeđivanju nane” (*miras el-džedda*), “traženju dozvole za ulazak u nečiju kuću” (*el-isti’zan*), “poslijebračnom periodu udovice” (*idda el-ermela*), postu na putovanju (*es-savm fi es-sefer*) i određenom broju drugih pitanja.²¹

Potom, širenjem “islamske države” i novim iskustvima koja su ashabi razvili kroz interakciju s ljudima različitih civilizacija, ashabi su se počeli susretati s novim pitanjima na koja nisu bili dostupni neposredni odgovori. U ovim slučajevima oni su jasno

²¹ Detaljnije vidi u El-Buharijevoj zbirci: El-Buhari, *Es-Sahih*, sv. IV, str. 1638, sv. VI, str. 2666, i Muhammed ibn ‘Umer er-Razi, *El-Mabsul fi ‘ilm el-usul*, priredio: Taha Džabir el-Alvani, 1. izdanje (Rijad: Islamski univerzitet Muhammed ibn Sa‘ud, 1400. h.), sv. V, str. 529.

primjenjivali svoje vlastito shvatanje javnog interesa (*masleha*), posebno oni koji su bili na pozicijama u vlasti, kao npr. u rješavanju pitanja “osvojene zemlje” (*el-erd el-meftuha*), “odgovornosti proizvođača” (*tadmin es-sunna*), “sabiranja Kur’ana” (*džem‘ el-mushaf*), i u “Omerovom idžtihadu” (prethodno razmatranom u prvom poglavlju).

Međutim, nekoliko faktora je doprinijelo nastajanju različitih pravnih mišljenja unutar zajednice ashaba i, konačno, nastanku prve kategorizacije pravnih škola na osnovu njihovih metodologija pravnog rezonovanja (*idžtihad*). Te škole, ili prije “tendencije”, činili su “podržavatelji mišljenja” (*ehl er-re‘j*) i “podržavatelji predaja” (*ehl el-eser*). One su ukratko tretirane u različitim suvremenim prikazima “evolucije fikha”. Faktori koji su doveli do nastanka ove dvije “tendencije” mogu se svesti na tri: politički/sektaški sukobi, selidba ashaba i личности imama tog vremena.

Prvo, veliki sukobi koji su uslijedili nakon ubistva Osmana ibn ‘Affana (u. 35/655), trećeg halife, podijelili su zajednicu ashaba između određenog broja političkih rivala. Politički rivali su ubrzo postali sukobljene strane²² a politički sukobi su prerasli u “sektaške podjele” u onom momentu kada su političke razlike generirale filozofske razlike o “vjerskim pitanjima”, koje su zastupali ti rivali.²³ Politički/sektaški rivalizam generirao je pojavu koja je imala veliki utjecaj na pravo, a to je “falsificiranje hadiskih predaja” (*vad‘ el-hadis*). Prema nekim prenosiocima koji su i sami uzeli učešće u ovom procesu, različiti sektaški/politički rivali su pokušali dati legitimitet svojim sektaškim optužbama

²² ‘Abdurrahman ibn Haldun, *Mukaddima Ibn Haldun*, 5. izdanje (Dar el-Kalem, 1984), sv. II, str. 608.

²³ Muhammed Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamijja* (Kairo: Dar el-Fikr al-‘arebi, bez datuma), str. 48.

ili, čak, političkim liderima, izmišljanjem poslaničkih predaja koji su ih podržavale.²⁴

Drugo, ličnosti učitelja tog doba imale su utjecaja na njihove učenike i škole koje su se, na koncu, razvile u regijama u kojima su oni djelovali. Tipičan primjer je razlika između ‘Abdullaha ibn Omera i ‘Abdullaha ibn ‘Abbasa. Kada je Ebu Dža‘fer el-Mensur zatražio od Malika ibn Enesa da napiše *El-Muvetta’* (Dobro utrt put), prenosi se da je Maliku zacrtao metodologiju rada na sljedeći način: “Sastavi knjigu koja će koristiti ljudima, u kojoj ćeš izbjeći Ibn ‘Abbasove olakšice (*rubas*) i Ibn ‘Umarovu strogost (*šeda’id*).”²⁵

‘Abdullah ibn Omer je bio poznat po svojoj strogosti. On je, npr., povrijedio svoje oči perući unutrašnjost očnih kapaka pri uzimanju abdesta. Očigledan je utjecaj njegove ličnosti na stavove nekih njegovih učenika, kao što su Nafi‘, Salim i Sulejman ibn Jesar. Suprotno, ‘Abdullah ibn ‘Abbas je bio poznat po svom osjećaju blagosti i olakšavanja, što je iskazano u njegovim i u fetvama njegovih učenika, kao što su Džabir ibn Zejd, Ibrahim en-Nah‘i i Se‘id ibn el-Musejjeb. Aiša (Poslanikova supruga) bila je snažna i samostalna žena. Njen karakter je iskazan u određenom broju njenih fetvi i mišljenja, u kojima je štitila samostalnost žene i njezina prava, posebno naspram direktnih predaja nekih drugih ashaba. Bedruddin ez-Zerkeši je napisao knjigu, koju je naslovio *Ajn el-isaba fi ma istidrak ‘A’iša ‘ala es-sahaba* (Precizna ocjena ‘Aišinih dopuna predaja ashaba).²⁶ Primijetio sam da su Aišini stavovi našli svoj put posebno do hanefijske

²⁴ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 42.

²⁵ Ibn Haldun, *El-Mukaddima*, sv. VII, str. 683.

²⁶ Bedruddin ez-Zerkeši, *El-Idžaba li ‘irad ma istedrekethu ‘A’iša ‘ala es-sahaba*, priredio: Se‘id el-Afgani, 2. izdanje (Bejrut: El-Mekteba el-islamijja, 1970).

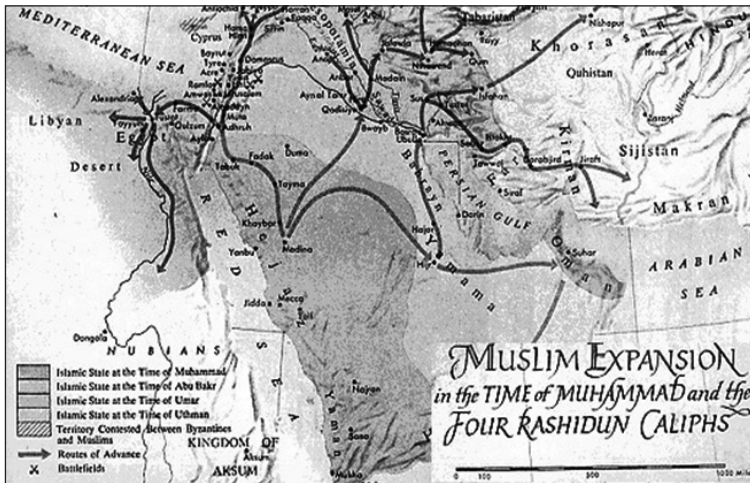
škole. Možda je razlog tome utjecaj Aišinih učenika, Eš-Ši'bija i Hammada, koji su bili učitelji Ebu Hanife.²⁷

Konačno, u prvom islamskom stoljeću desila se velika migracija, koja je počela s ashabima, posebno u Irak, Siriju i Egipat, a završila se s arapskim vojnicima koji su putovali u daleke krajeve i, na koncu, odlučili ostati u njima. Grafikon 3.2. pokazuje mapu muslimanskog hilafeta u sedmom stoljeću te migracijske putanje koje su prouzročile "bitke" koje su se dogodile u tom vremenu. Irak je postao staništem velikog broja ashaba, kao što su 'Ali ibn Ebu Talib i njegova djeca, 'Abdullah ibn 'Abbas, Muhammed ibn Meslema, Usama ibn Zejd i Ebu Mas'ud el-Ensari. Egipat je postao domom 'Amra ibn el-'Asa i njegovih sinova, Kajs ibn Sa'da, Muhammeda ibn Ebu Bakra, 'Ammara ibn Jasira i dr. Jemen su nastanili Mu'az ibn Džebel, 'Ubejdullah ibn el-'Abbas i dr. Siriju su nastanili Mu'avija i mnogi drugi Umejjevići, 'Abdullah ibn Omer, Šurahbil, Halid ibn el-Velid, ed-Dahhak ibn Kajs i dr. Oman je postao staništem Huzejfe ibn Jemana i dr. Ebu Ejjub el-Ensari je stigao do današnjeg Istanbula, gdje je umro. Ipak, mnogi ashabi su ostali u Mekki i Medini.²⁸ Zahvaljujući civilizacijama u koje su se novi imigranti uključili, islamsko pravo je počelo inkorporirati nove geografske i kulturne dimenzije.

Ehl er-re'j (podržavatelji mišljenja) i *ehl el-eser* (podržavatelji predaja) općenito su reagirali na navedene faktore na dva različita načina. U nastavku slijedi prikaz tih reakcija.

²⁷ Vidi neke fikhske slučajeve u: Zejnuddin ibn Nudžejm, *El-Babr er-ra'ik*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, bez datuma), sv. III, str. 117; 'Ali el-Mirgijani, *El-Hidaja Šerb Bidaja el-mubtedi'* (El-Mekteba el-islamijja, bez datuma), sv. I, str. 196; Muhammed Emin ibn 'Abidin, *Hašija Redd el-muhtar* (Bejrut: Dar el-Fikr, 2000), sv. III, str. 55.

²⁸ Podatke o navedenim migracijskim putanjama preuzeo sam iz drugog dijela 2. sveška Ibn Haldunove historije *el-Mubtede' ve el-haber*, u kojem on spominje sukobe ashaba nakon Poslanikove smrti. Ibn Haldunov prikaz ovih kontroverznih događaja, prema mom mišljenju, je najuravnoteženiji.



Grafikon 3.2. Ova mapa ilustrira puteve vojnih pohoda i naseljavanja u sedmom stoljeću. Mapa je preuzeta iz: R. Roolvink (...), "Historical Atlas of the Muslim Peoples" (Amsterdam, 1957). Dostupno na: <http://www.princeton.edu/thumcomp/dimensions.html> (posjećeno: 13.4.2006.).

1. *Ehl er-re'j*: "Pristalice mišljenja" općenito su reagirali na pojavu fabriciranja poslaničkih predaja sustezanjem u prihvatanju pojedinačnih (*ahad*) i, posebno, prekinutih (*mursel*) lanaca prenosilaca. Obično su pribjegavali načelima spomenutim u općenitim izrazima (*'umum*) Kur'ana u potrazi za odgovorima na nova pitanja. Na koncu, ovaj metod se razvio u (formalne) procedure analogijskog rezonovanja (*kijas*) i pravničke preferencije (*istihsan*). Irački pravnici su bili poznati po oslanjanju na "razum" u svojim metodama do te mjere da su bili optuženi od nekih medinskih pravnika za "dava-

nje prednosti vlastitim mišljenjima nad Poslanikovom Tradicijom”.²⁹

2. *Ehl el-eser*: “Pristalice predaja” različito su se ponijeli naspram pojave fabriciranja poslaničkih predaja i rješavanja novih pitanja. Njihov hadiski pristup se ogledao u tome da verificiraju poštenje prenosilaca hadisa na osnovu pažljivog proučavanja njihovih biografija i intenziviranjem potrage za hadisima koji se, na osnovu direktne ili indirektno jezičke implikacije, mogu primijeniti na pitanja za koje se traže odgovori. “Pristalice predaja” općenito su se radije oslanjali na “slabe” (*da'if*) predaje, nego na analogijsko rezonovanje i načela “izvedena iz općenitih kur'anskih izraza”.³⁰

Tendencije *ehl er-rej* i *ehl el-eser* nisu bile samo geografski determinirane, kao što su neki istraživači zaključili.³¹ Tačno je da je migracijski faktor, koji je prethodno pojašnjen, imao određenu ulogu u obrazovanju tendencije onih koji su živjeli u Iraku naspram *reja* (moguće i zbog utjecaja 'Alija i Ibn 'Abbasa) i tendencije onih koji su živjeli u Hidžazu i Siriji naspram hadisa (moguće i zbog utjecaja Ibn Omera i Ebu Hurajre).

Međutim, dok je iračka škola prakticirala *er-rej* kroz metode *kijasa* i *istihsana*, hidžaska škola, posebno u Medini, također je prakticirala *er-rej* kroz primjenu metode interesa/*masleha*, posebno u fikhu Malika i njegovih učenika. Hidžaska škola je općenito koristila “neograničenu” *maslehu* u slučaju, kako oni kažu, “odsustva teksta”, pod čim, zapravo, podrazumijevaju odsustvo konkretnog teksta koji bi tretirao određeno pitanje.

²⁹ Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamijje*, str. 458.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid, str. 33.

S druge strane, Iračani su općenito koristili *kijas*, a posebno *istihsan*, čak i u slučaju postojanja tekstova za koje su smatrali da su u “suprotnosti sa razumom”. Ove metode rezonovanja će biti detaljnije razrađene u narednom poglavlju.

Konačno, razlika između *ehl er-rej* i *ehl el-eser* nije bila u različitom odnosu “tradicionalista” i “liberala” naspram “djelotvornosti tekstova”, kao što neki suvremeni istraživači misle.³² Jasno je da su oba metoda bila čisto “tradicionalna” u smislu njihovog isključivog oslanjanja na tekst i predaje. Međutim, metod *ehl er-rej* se naspram tradicija odnosio više racionalistički, dok je metod *ehl el-eser* bio više literalno usmjeren. Drugim riječima, ove dvije škole predstavljaju dvije alternativne metodologije primjene tekstova.

Period imama

Drugo i treće islamsko stoljeće može se nazvati “periodom imama”. Tradicionalne škole islamskog prava (*mezahib*), kakve ih mi danas znamo, dobile su imena po određenim imamima koji su živjeli u tom periodu. Šafijska, malikijska, hanefijska, hanbelijska, ši'ijjska (ovdje ću tretirati i džaferijsku i zejdijsku školu) i ibadijska škola dobile su imena po Muhammedu ibn Idrisu eš-Šafi'iju (u. 240/854), Maliku ibn Enesu (u. 179/795), Ebu Hanifi en-Nu'manu ibn Sabitu (u. 150/767), Ahmedu ibn Hanbelu (u. 241/855), Dža'feru es-Sadiku ibn Muhammedu el-Bakiru (u. 148/765, šestom od dvanaest imama),³³ Zejdu ibn

³² Npr. Nasr Hamid Ebu Zejd, *El-Imam Eš-Šafi'i ve tešis el-idijuludžijja el-vesatijja*, 3. izdanje (Kairo: Medbuli, 2003), str. 98.

³³ Prema ši'ijjskoj školi, lista od dvanaest imama počinje sa 'Ali ibn Ebi Talibom i uključuje njegovu dvojicu sinova, El-Hasana i El-Husejna, te još devet imama, El-Husejnovih potomaka: 'Ali Zejn el-'Abidina ibn el-Husejna, Muhammeda el-Bakira, Dža'fera es-Sadika, Musaa el-Kazima, 'Ali er-Ridaa, Muhammeda el-Džavada, 'Alija el-Hadija, El-Hasana el-'Askerija i Muhammeda ibn el-Hasana el-'Askerija.

‘Aliju Zejn el-‘Abidinu (u. 121/739) i ‘Abdullahu ibn ‘Ibadu (u. 86/705).³⁴ Ima još nekoliko imama koji su živjeli u drugom periodu, po kojima su neki iščezli mezhebi dobili imena, kao što su Sufjan es-Sevri (u. 161/778), Ebu Sevr (u. 240/854), El-Evza‘i (u. 157/774) i El-Lejs ibn Sa‘d (u. 175/791). Jedini izuzetak u ovoj nomenklaturi jesu *zahirijja* (literalisti ili zahirije). Njihov neobičan literalni metod i skromna karizma i popularnost njihovog utemeljitelja (Davud ibn ‘Ali, u. 268/881) možda je razlog zbog kojeg ova škola nije dobila ime po osnivaču.

Imami su iza sebe ostavili baštinu i veliki broj predaja, fetvi i učenika. Svaki imam je razvio idžtihadsku proceduru koju je konzistentno slijedio – prema njegovim učenicima – u izdavanju fetvi i ocjeni autentičnosti hadisa. Međutim, imami su iza sebe ostavili samo usmene ili pisane hadiske predaje i zbirke fetvi, a ne teorijske prikaze metodologije koju su slijedili u svom idžtihadu, s izuzetkom Eš-Šafi‘ijeve *Risale* (Poslanica).³⁵ Slijedi kratak prikaz nastanka svake od navedenih škola metodologije islamskog prava, u kojem su ocrtni “nizovi” imama ovih škola. Ovaj prikaz sam uradio na osnovu uvida u dobro poznate “udžbenike” ovih mezheba koji se danas izučavaju na tradicionalnim islamskim univerzitetima i institucijama i smatraju se “autentičnim izvorima” mišljenja ovih škola.

Hanefijski “temelji prava” (*usul*) razvijeni su dvije generacije nakon osnivača škole, Ebu Hanife. Na osnovu toga, znamo da Ebu Hanifa nije sam napisao posebno djelo posvećeno fikhu. Pi-

³⁴ Vidi: ‘Abd er-Rahman Ebu el-Feredž, *Sifa es-safva*, priredio: Mahmud Fehuri i M. R. Kaledži, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Ma‘rifa, 1979); Ebu Nu‘ajm el-Asbehani, *Hilja el-evlija’ ve tabeka el-asfija’*, 4. izdanje (Bejrut: Dar en-Nešr el-‘arebi, 1985); Ahmed ibn Halkan, *Vefijjat el-a‘jan ve enba’ enba’ ez-zeman*, priredio: Ihsan ‘Abbas (Bejrut: Dar es-Sekafa, bez datuma).

³⁵ Muhammed ibn Idris eš-Šafi‘i, *Er-Risala*, priredio: Ahmed eš-Šakir (Kairo: El-Medeni, 1939)

sao je o pitanjima koja se tiču islamskog kreda i obrazovanja, npr. u djelima: *El-Fikh el-ekber* ("Najvažnije pravo"),³⁶ *Er-Redd 'ala el-Kaderijja* (Pobijanje predeterminista)³⁷ i *El-'Alim ve al-mute'allim* (Profesor i učenik).³⁸ Ebu Hanifa je bio prenosilac hadisa koje je njegov najistaknutiji učenik, Ebu Jusuf (u. 182. god. po H.), sabrao u svojoj knjizi *Kitab el-asar* (Knjiga predaja).³⁹ Kasnije je Ebu Jusuf napisao knjigu *El-Haradž* (Porez),⁴⁰ u kojoj je pojasnio Ebu Hanifine fetve o različitim finansijskim pitanjima, navodeći i svoje osobne stavove, koji su se u određenim slučajevima razlikovali od učiteljevih. Ebu Jusuf je, također, napisao *Ihtilaf Ibn Ebi Lejla* (Neslaganje s Ibn Ebu Lejlom),⁴¹ kompilaciju presuda Ibn Ebu Lejle, vrhovnog sudije u Bagdadu, s kojima se Ebu Hanifa nije slagao. Muhammed ibn el-Hasan eš-Šejbani (u. 187/803), najbolji učenik Ebu Hanife i Ebu Jusufa, prenio je *Ihtilaf* nakon Ebu Jusufa. Potom je napisao određeni broj iscrpnih fikhskih djela, među kojima je najznačajnije *El-Džami' el-kebir* (Veliki kompendijum).⁴² Do tog vremena, hanefijska škola je izučavana i primjenjivana na temelju velikog broja hadisa i fetvi, a ne posebne metodologije. Sljedeća generacija učenika je formulirala ono što je poznato kao *usul el-hanefijja* (hanefijska metodologija). I Es-Serhasi (u. 489/1096) i El-Bezdevi (u. 542/1147) napisali su knjige pod naslovom *El-Usul* (Temelji),⁴³ u kojima su obradili formalna metodološka pitanja kao što su: naredba (*el-emr*), specifični i op-

³⁶ Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamijja*, str. 378.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ebu Jusuf, *El-Haradž*.

⁴¹ Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamijja*, str. 420.

⁴² Ibid.

⁴³ Muhammed ibn Ahmed es-Serhasi, *Usul Es-Serhasi* (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, bez datuma); 'Ali ibn Muhammed el-Bezdevi, *Usul El-Bezdevi – Kenz el-vusul ila ma'rifa el-usul* (Karači: Jawid Press, bez datuma).

ćeniti izrazi (*el-hass ve el-'amm*), pravni autoritet (*el-hudždžijja*), analogijsko reznovanje (*el-kijas*) i abrogacija (*en-nash*). Es-Serhasi je napisao u uvodu knjige kako je “došlo vrijeme da se posebno elaboriraju temeljni koncepti (*usul*), na kojima je Muhammed ibn el-Hasan utemeljio konkretna pravila (*furu'*), kako bi nove generacije izgradile svoj fikih na ovim temeljima, onda kada se suoče sa novim slučajevima”.⁴⁴ Po mom mišljenju, kasnije generacije hanefijskih pravnika zasnivale su svoje fetve i idžtihad, čak i o novim pitanjima, po uzoru na Ebu Hanifine, Ebu Jusufove i Ibn el-Hasanove precedente i mišljenja, prije nego na Es-Serhasijevoj i El-Bezdevijevoj detaljnoj usulskoj metodologiji.

Malikijski pravac je slijedio sličan razvojni put. Malik je iza sebe ostavio veliku zbirku fetvi i hadisa, posebno u svom djelu *El-Muvetta'* (Dobro utrta staza).⁴⁵ Ibn Vahb (u. 197/813), Malikov učenik, napisao je djelo *El-Mudžalesat* (Susreti),⁴⁶ u kome je prenio fikih koji je slušao kod Malika tokom susreta sa njim. Sahnun (u. 695/1296), drugi Malikov učenik, napisao je djelo *El-Mudevvena el-umm* (Majka bilješki),⁴⁷ u kojoj je, također, zabilježio veliki broj Malikovih mišljenja. Metodologija koju su Malik i kasnije generacije njegovih učenika razvili nije bila artikulirana sve do vremena Ebu Bekra ibn el-'Arebija (u. 545/1150) i Šihabuddina el-Karafija (u. 684/1285), koji su napisali djela *El-Mahsul* (Berba) i *El-Kava'id* (Osnovna pravila).⁴⁸ Međutim, Malikova fikhska i hadiska djela, posebno *El-Muvetta'* i dalje su bili primarni izvori ovog mezheba.

⁴⁴ Es-Serhasi, *Usul Es-Serhasi*, sv. I, str. 10.

⁴⁵ Malik, *Muvetta' el-imam Malik*, priredio: M. Fuad 'Abdulbaki (Kairo: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, bez datuma).

⁴⁶ Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamijja*, str. 420.

⁴⁷ Ibid.

⁴⁸ El-Karafi, *Ez-Zehira*.

Na isti način i hanbelijski mezheb je počeo s velikom zbirkom hadisa Ahmeda ibn Hanbela a potom njegovih fetvi koje su prenijeli njegovi učenici, kao što su njegovi sinovi Salih (u. 266/879) i ‘Abdullah (u. 290/903) te Ebu Bekr el-Esrem (u. 261/875), ‘Abdullah el-Mejmuni (u. 274/887), Harb (u. 280/893) i Ebu Bekr el-Mervezi (u. 275/888). Ebu Bekr el-Hallal (u. 311/923), El-Mervezijev učenik, napisao je enciklopediju Ahmedovog fikha koju je naslovio *Kitab es-sunna* (Knjiga tradicije).⁴⁹ Međutim, teorija hanbelijske škole je artikulirana na uobičajeni usulski način mnogo kasnije, od strane Ibn Tejmijje (u. 728/1328) i njegovog učenika Ibn el-Kajjima (u. 748/1347),⁵⁰ koji su je izgradili koristeći se doprinosima Nedžmuddina et-Tufija (621/1224), Ibn Redžeba (u. 795/1393) i Ibn el-Lehhama (u. 803/1400).

Zejd ibn ‘Ali Zejn el-‘Abidin prenosio je hadise i izdao veliki broj fetvi koje je njegov učenik Ebu Halid el-Vesiti sabrao u djelu *El-Medžmu‘* (Antologija).⁵¹ Njegov učenik Ibrahim ez-Zeberkan (u. 183/799) prenio ga je nakon njega.⁵² Kasnije generacije zejdijski elaborirali su metodologiju Imama Zejda, osobito njegov unuk Ahmed ibn Isa ibn Zejd (u. 389/999), te El-Kasim (u. 242/856) i Imam el-Hadi (u. 298/911).⁵³

Ibadije vezuju svoje ime za ‘Abdullaha ibn Ibada (u. 86/705), ali su po ovom imenu poznati od trećeg stoljeća po Hidžri (deveto stoljeće n.e.), kada su razvili posebnu pravnu

⁴⁹ Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamijja*, str. 524.

⁵⁰ Ahmed Ibn Tejmijja, *Kutub ve resa’il ve fetava*, priredio: ‘Abdurrahman en-Nedždi, 2. izdanje (Rijad: Makteba ibn Tejmijja, bez datuma); Ahmed ibn Tejmijja, *El-Musevveda*, priredio: M. Muhjuddin ‘Abdulhamid (Kairo: El-Medeni, bez datuma); Ibn el-Kajjim, *I’lam el-muvekki’in*.

⁵¹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 495.

⁵² Muhammed Ebu Zehra, *El-Imam Zejd* (Kairo: Dar el-Fikr el-‘arebi, 1965), str. 267.

⁵³ Ibid, str. 270.

školu.⁵⁴ Najvažniji doprinos ovoj pravnoj školi dao je Džabir ibn Zejd el-Ezdi (u. 93/711), učenik većeg broja ashaba, uključujući Ibn Mes'uda, Aišu, Ibn Omera, Ibn 'Abbasa i Enesa ibn Malika. "Niz učenika" nakon Džabira čine Muslim ibn Ebu Kerima, Er-Rebi' ibn Habib, Mahbub ibn er-Rehil i Muhammed ibn Mahbub, u kasnijim generacijama.⁵⁵ Džabir je napisao obimnu knjigu predaja i pravnih mišljenja poznatu kao *Divan Džabir ibn Zejd* (Zbirka Džabira ibn Zejda), koju ibadije slijede i na njoj temelje svoju pravnu školu.⁵⁶

Dža'fer es-Sadik je prenosio hadise i izdavao fetve a bavio se i nekim drugim znanstvenim disciplinama kao što su hemija i matematika.⁵⁷ Dža'fer es-Sadik je predavao posebnoj grupi učenika koji su prenijeli njegove predaje i mišljenja, posebno njegov sin Musa el-Kazim (također jedan od dvanaest imama), zatim Ebu Hanifa, Malik, Sufjan, Ibn Ishak, Ibn Ebu Hazm, Jahja ibn Se'id i Džabir ibn Hajjan, čije se ime vezuje sa nastankom termina *algebra*.⁵⁸ Postoje različita mišljenja oko toga da li je Imam el-Bakir (otac Imama Dža'fera) napisao prvu poznatu knjigu o *usul el-fikh*, čak i prije Eš-Šafi'ijeve *Risale*, ili se, pak, teoretska razrada u džaferijskom mezhebu dogodila mnogo kasnije.⁵⁹ U svakom slučaju, postoji opća suglasnost u džaferijskom mezhebu da je "neovisni idžtihad" počeo tek nakon dvanaestog imama (deveto stoljeće n.e.), jer su prije toga, sljedbenici ove škole slijedili isključivo dvanaest imama (*taklid*).⁶⁰

⁵⁴ 'Amr K. al-Nami, "Studies in Ibadhism" (www.islamfact.com, 2006), grafikon 1.

⁵⁵ Ibid, grafikon 2.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamijja*, str. 700.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ 'Adnan Ferhan, *Hareka el-idžtihad 'inde eš-ši'a el-imamijja*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Hadi, 2004), str. 11; Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 15.

⁶⁰ Ferhan, *Hareka el-idžtihad 'inde eš-ši'a el-imamijja*, str. 11.

I na koncu, šafijska škola je izuzetak u smislu da je Imam eš-Šafi‘i napisao/diktirao svoje vlastite radove o hadisu, fikhu i metodologiji pravnog rezonovanja (*usul el-fikh*). Zapravo, Eš-Šafi‘i je, prema većini znanstvenika, bio taj koji je udario temelje *usul el-fikha* kao posebne discipline u islamskom pravu, u svojoj knjizi *Er-Risala* (Poslanica).⁶¹ Utjecaj grčke filozofije na Eš-Šafi‘ijev *usul* predmet je razmatranja među istraživačima. Neki tvrde da Eš-Šafi‘i nikada nije bio izložen utjecaju grčke filozofije, dok drugi tvrde da je tečno govorio grčki jezik i da je grčki utjecaj “vidljiv u njegovim radovima”.⁶² Nisam pronašao historijski dokaz ni za jednu od ove dvije oprečne tvrdnje. Međutim, na osnovu svog vlastitog proučavanja Eš-Šafi‘ijevih radova i grčke filozofije, rekao bih da Eš-Šafi‘ijeva metodologija (*usul*), posebno ona koja je predstavljena u njegovim djelima *Er-Risala* i *El-Umm*, ne pokazuje neposredan utjecaj grčke logike ili filozofije. Ipak, moguće je da je on čitao ono što je bilo dostupno iz grčkog naslijeđa u njegovom vremenu, kao što njegovi biografi tvrde. U svakom slučaju, *usul* šafijske škole značajno se razvio kroz radove kasnijih znanstvenika/filozofa, kao što su: El-Kaffal eš-Šaši (u. 336/947), ‘Abdulmelik el-Džuvejni (u. 478/1085) i Ebu Hamid el-Gazali (u. 504/1111), koji su jasno i neosporno bili pod utjecajem grčke filozofije.⁶³

⁶¹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 10.

⁶² Mahmud Muhammed ‘Ali, *El-Alaka bejne el-mentik ve el-fikh ‘inde mufekkiri el-islam* (Kairo: Ein for Human and Social Studies, 2000).

⁶³ Refik el-‘Adžem, *El-Mentik ‘inde El-Gazali fi eb’adih el-Aristavijja ve hususijetih el-islamijja* (Bejrut: Dar el-Mešrik, 1989); ‘Abdul‘azim ed-Dib, “Imam el-Haremejn”, u: *Gijas el-umem fi iltijas ez-zulem* (Doha: Eš-Šu‘un ed-dinijja, 1400 h.).

Formalna kritika kategorizacije mezheba

	KURAN	SUNNET	KONSENZUS	ANALOGIJA	INTERES	PRAVNA PREFERENCIJA	OBİÇAJ	MIŠLJENJE IMAMA	MIŠLJENJE ASHABA	KONTINUITET
MALIKIJE	√	√	√	√	√		√		√	√
HANEFIJE	√	√	√	√		√	√		√	√
ŠAFIJE	√	√	√	√					√	
HANBELIJE	√	√	√	√	√	√			√	√
DŽAFERIJE	√	√	√					√		√
ZEJDIJE	√	√	√					√		√
ZAHIRIJE	√	√								√
IBADIJE	√	√	√	√	√	√				√
MU'TEZILIJE	√	√	√	√	√	√				

Grafikon 3.3. Sumaran prikaz “izvora zakonodavstva” koji se koriste kao “klasifikacijska obilježja” islamskih pravnih škola. Ovaj klasifikacijski pristup ima više ograničenja uključujući jednodimenzionalnost i pretjerano uopćavanje.

U nastavku ćemo izložiti formalnu analizu i kritiku tradicionalne kategorizacije mezheba s pozicije kognitivne znanosti.⁶⁴ U drugom poglavlju smo predstavili koncept kategorizacije/klasifikacije i usporedili kategorizaciju zasnovanu na karakteristikama

⁶⁴ Vidi obuhvatan izvor: *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Science*, priredio: Keil.

s konceptualno utemeljenom kategorizacijom. Na osnovu iznesenog historijskog pregleda da se zaključiti da je kategorizacija mezheba otpočela kao “konceptualna kategorizacija” a završila kao “kategorizacija na temelju obilježja”. Kada se pravnike klasificiralo prema tome koliko se oni oslanjaju na mišljenje (*reʿj*) u odnosu na predaje (*eser*) u svojim fetvama, klasifikatorni kriterij bio je “koncept” razuma, u koji su *ehl er-reʿj* imali više povjerenja u odnosu na *ehl el-eser* u formuliranju svojih stavova. Međutim, ova kategorizacija je na koncu evoluirala u kategorizaciju koja svoja svoje nazive izvodi iz imena imama (utemeljitelja škola, op. prev.) a svoja klasifikacijska obilježja iz izbora “izvora zakonodavstva” koje su sačinili sljedbenici imama iz druge ili treće generacije. Na taj način je kategorizacija islamskih pravnih škola postala procesom koji se zasniva na određenim karakteristikama (te karakteristike su: Kur’an, poslanička tradicija, konsenzus, analogija, interes, pravna preferencija, običaj, mišljenje imama, mišljenje ashaba i pretpostavka kontinuiteta).

Slijedi kritika navedene kategorizacije mezheba, utemeljena na teorijskoj analizi izloženoj u drugom poglavlju.

- Nedostaju značajne analitičke informacije: Navedena klasifikacija mezheba zasnovana na obilježjima propušta uočiti sličnost između “izvora” koji imaju različita imena u različitim školama, npr. hanefijski *kijas* (analogija) i džaferijski *istishab* (kontinuitet), malikijske intencije prava (*mekasid*) i Eš-Šafi’ijev neograničeni interes (*masleha mursela*). Ona, također, propušta značajne razlike između zahirijskog, malikijskog i džaferijskog *idžma’a* (konsenzusa), kao i hanefijskog, malikijskog i muʿtezilijskog *istihsana* (preferencije).
- Pretjerano uopćavanje: Pravne škole su identificirane ili diferencirane na osnovu toga da li podržavaju jed-

nu karakteristiku ili drugu, kao što su “konsenzus” ili “preferencija”. Međutim, same definicije ovih karakteristika značajno se razlikuju od jedne škole do druge i, stoga, ne mogu biti precizno upotrijebljene kao osnove za klasifikaciju.

- Dihotomne kategorije: Uprkos činjenici da je Et-Tu-fi klasificiran kao hanbelija, njegov metod “davanja prednosti interesu nad (specifičnim) tekstovima” čini ga značajno različitim od hanbelijske metodologije i, zapravo, bližim muʿtezilijama. Isto tako, El-Gazali se klasificira kao pripadnik šafijske škole, premda ga njegove analogije zasnovane na neograničenim interesima i stavovi o *maslehi* mogu svrstati negdje između šafijske i malikijske škole. Ibn Tejmijja iz hanbelijske škole, podržao je malikijsku “tradiciju građana Medine”. En-Nezzam, iz muʿtezilijske škole odbacio je analogijsko rezonovanje, što predstavlja zahirijsko i šiʿijsko stajalište itd.
- Zanemareni višedimenzionalni faktori: Historijski, na oblikovanje mezheba značajno su utjecali geografski i politički faktori te sudski sistemi, na što smo ranije ukazali. Međutim, ovi faktori nisu uzeti u obzir u klasifikaciji mezheba koja uvažava samo dihotomne faktore.
- Pored navedenih ograničenja tradicionalne kategorizacije, nomenklatura tradicionalnih islamskih pravnih škola odražava opću orijentaciju prema autoritetu njihovih karizmatičnih imama, a ne prema njihovoj metodologiji. Po mom mišljenju, utjecaj imama ide dalje od nomenklature, a teorije o osnovama islamskog prava (*usul*) nisu tako striktno uvažavane kao osobna mišljenja imama.

U petom poglavlju ćemo predstaviti kategorizaciju suvremenih teorija islamskog prava, u kojoj ćemo pokušati izbjeći navedene nedostatke kategorizacije zasnovane na obilježjima.

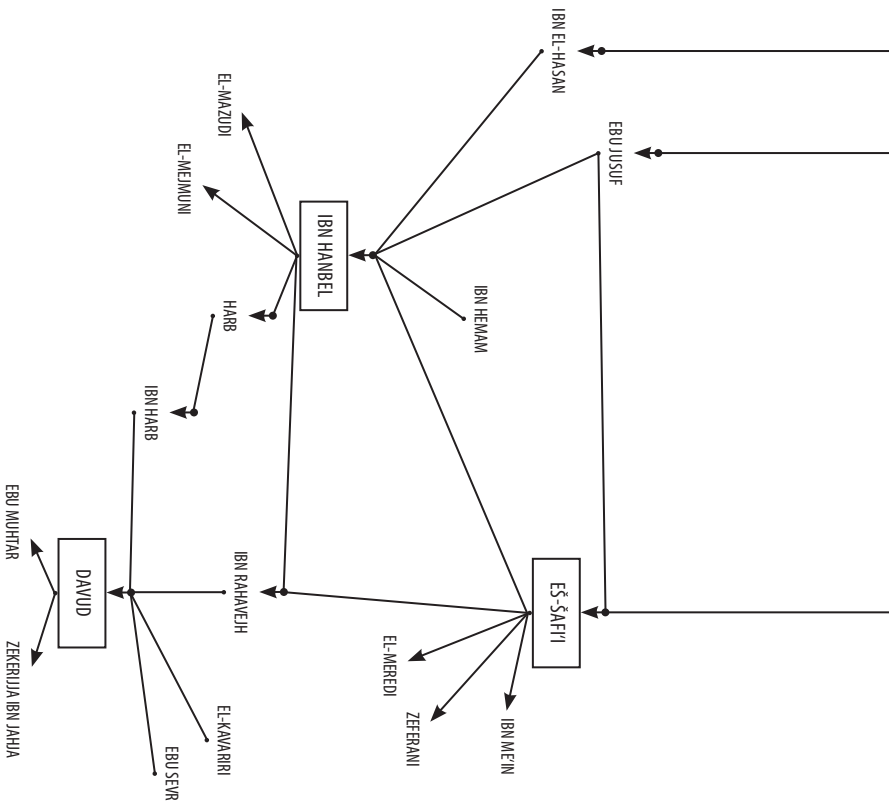
Nizovi učenika i predaja

Da bismo sve navedene pravnike smjestio u jednu historijsku perspektivu, dizajnirali smo grafikon 3.4., s ciljem analize nekih ključnih odnosa/veza na relaciji učitelj – učenik u historiji mezheba. Grafikon pokazuje odabranu grupu od šest ashaba, njihovih dvanaest učenika (*tabi'in*), sedam imama poznatih mezheba i nekoliko njihovih učenika.

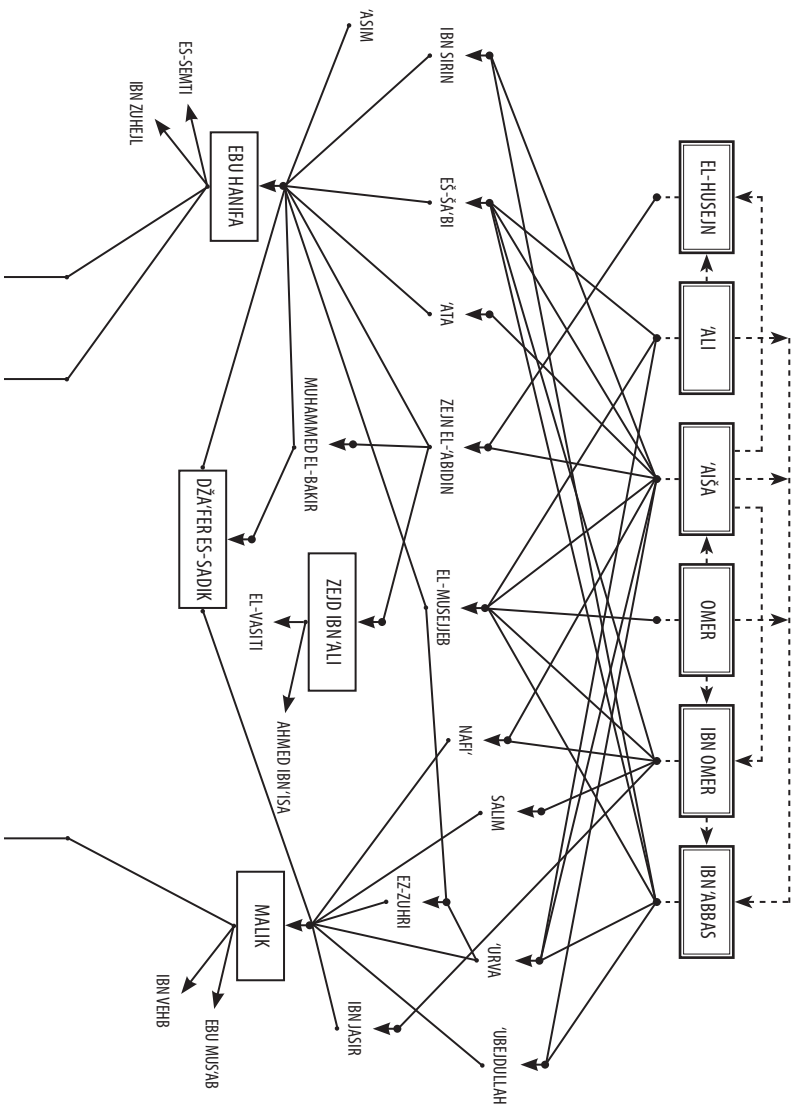
Ovu grupu smo odabrali u ilustrativne svrhe. Na svim nivoima, strelica ide od učitelja do njegovog/njenog učenika. Ovaj grafikon je urađen na osnovu uvida u veći broj izvora,⁶⁵ a opažanja koja ćemo navesti dolje zasnovana su na ovom grafikonu.

1. Obrazovni i predajni “nizovi” ashaba i njihovih učenika značajno su međusobno povezani. Učenici ashaba i imami pravnih škola također su međusobno povezani, premda u manjoj mjeri. Grafikon ilustrira kako se nivo međusobne uvezanosti smanjivao iz generacije u generaciju sve do momenta kada su pravne škole postale praktički izolirane u svom razvoju. Vjerujem da je

⁶⁵ Ebu el-Feredž, *Sifa es-safva*; Hamed ed-Dimeški, *El-Kašif fi ma'rifa men lehu rivaja fi el-Kutub es-sitta*, priredio: Muhammed 'Avama (Džedda: Dar el-Kibla li es-sekafa el-islamijja, 1992); Ahmed ibn Hadžer, *Takrib et-tehziib*, priredio: Muhammed 'Avama (Damask: Dar er-Rešid, 1986); Ahmed ibn Hadžer, *Lisan el-mizan*, priredio: Da'ira el-me'arif en-nizamijja, 3. izdanje (Bejrut: Mu'essesa el-a'lam li el-matbu'at, 1986); Muhammed ez-Zehebi, *Sijer a'lam en-nubela'*, priredili: Šu'ajb el-Arna'ut i Muhammed el-'Irsusi, 9. izdanje (Bejrut: Risalah Foundation, 1993); Muhammed el-Buhari, *Et-Tarih el-kebir*, priredio: Muhammed Hašim en-Nedevi (Dar el-Fikr, bez datuma); El-Asbehani, *Hilja el-evlija'*; Ebu Zehra, *Tarih el-meza-hib el-islamijja*.



Grafikon 3.4. Nizovi učenika koji su, na koncu, obrazovali islamske pravne škole počnui s (odabranom) grupom ashaba i završavaju s (odabranom grupom) metodologa (usulijum).



nedostatak interakcije između pravnih škola doprinio manjku kreativnosti i dominantnosti parcijalnih gledišta. On je, također, imao za posljedicu to da su različite škole slične koncepte imenovala različitim terminima.

2. 'Aiša, Ibn 'Abbas i Ibn Omer imali su veliki utjecaj na generaciju tabi'ina, što je ilustrirano primjerima navedenim u grafikonu. Međutim, 'Aišin utjecaj i predaje, prenesene posredstvom 'Alija i zabilježene u sunnijskim izvorima, osporene su od strane ši'ijske škole. Omer i 'Ali su imali veliki utjecaj na mnoge ashabe, uključujući Ibn 'Abbasu i Ibn Omera.
3. Dža'fer es-Sadik (koji je dao glavni doprinos ši'ijskom fikhu, po kome su džafaerije/imamije/duodecimalisti i dobili ime) imao je utjecaja na sve sunnijske škole, preko Malika i Ebu Hanife.
4. I Eš-Ša'bi i Ibn Musejjeb učili su od velikog broja ashaba i utjecali na Malika (posredstvom Ez-Zuhrija) i Ebu Hanifu koji je, zauzvrat, imao utjecaja na sve druge imame.
5. Eš-Šafi'i je bio pod utjecajem Malika i Ebu Hanife (posredstvom Ebu Jusufa), Ibn Hanbel je bio pod utjecajem Malika (posredstvom Šafija) i Ebu Hanifa (posredstvom Ebu Jusufa i Muhammeda ibn el-Hasana), a Davud je bio pod utjecajem Ibn Hanbela i Eš-Šafi'ija (posredstvom Ibn Rehevejha). I Dža'fer i Zejd, dvojica najvažnijih ši'ijskih imama, preuzeli su znanje od 'Alija Zejn el-'Abidina ibn el-Husejna.
6. Konačno, nisam u mogućnosti da u potpunosti predstavim raznolike metode i utjecaje spomenutih ključnih ličnosti kroz jednostavne veze na relaciji učitelj – učenik, a koje prikazuje ovaj grafikon. Npr. 'Aiša, Ibn

Omer i Ibn ‘Abbas su poučavali veliki broj tabi‘ina. Međutim, snaga i priroda njihovog utjecaja na svakog pojedinog učenika uvjetovana je određenim socijalnim faktorima. Npr. ‘Urva ibn ez-Zubejr je bio ‘Aišin nećak i zbog toga joj je bio bliži u odnosu na mnoge druge njene učenike te je i najviše bio pod utjecajem njenih stavova i njene ličnosti. ‘Abdullah ibn Omer je oslobodio Nafi‘a i Ibn Jesara ropstva te su otuda oni imali poseban odnos s njim. Ibn ‘Abbas je bio Poslanikov (i ‘Alijin) rođak što ga je posebno vezivalo za sve pravne škole i osiguralo mu poseban status unutar njih.

Period “opadanja”

I na koncu, period koji je poznat kao “doba opadanja” u islamskoj civilizaciji, općenito, a u teoriji islamskog prava, posebno, počeo je sredinom sedmog islamskog stoljeća (trinstog stoljeća n.e.) s “padom Bagdada” pod tatarsku vlast 656. god. po H.⁶⁶ Nakon toga, učenjaci su počeli nazivati mišljenja imama i njegovih učenika terminom *nass fi el-mezheb* (“tekst” u školi). Ovim “tekstovima” je, praktički, data prednost nad izvornim tekstovima, tj. Kur’anom i poslaničkom tradicijom. Pravnicima u “periodu opadanja” nije bilo dopušteno da prakticiraju idžtihad, osim u slučajevima kada nisu mogli pronaći odgovarajuće mišljenje preneseno od imama mezheba ili njegovih učenika.⁶⁷ Oni su se angažirali na pisanju sažetaka prethodnih djela u formi izvanrednih apstraktnih prikaza i složenih poetskih djela. Na koncu, “vrata idžtihada” su bila zatvorena uprkos otkriću

⁶⁶ ‘Umer Sulejman el-Eškar, *Tarih el-fikh el-islami*, 1. izdanje (Kuvajt: Mekteba el-Felah, 1982), str. 119.

⁶⁷ El-Medžella, *Medžella el-abkam el-‘adlija*, str. 100.

Va'ila Hallaka o postojanju nekih primjera neovisnog idžtihada u različitim školama.⁶⁸ Faktor koji je najviše doprinio opstanku određenih fikhskih škola u pojedinim regijama bili su sudovi, koji su se morali strogo pridržavati jedne pravne škole. Podjele između škola zahvatale su sve aspekte društvenog i religijskog života uključujući prostore za namaz u glavnim džamijama, koje su, naime, bile podijeljene na odvojene prostore za različite pravne škole.⁶⁹ Natjecanje između mezheba bilo je tako snažno da je, u konačnici, rezultiralo nasilnim raspravama i uništavanjem određenog broja gradova u više navrata – o čemu je ranije bilo riječi.⁷⁰

⁶⁸ Wael B. Hallaq, "Was the Gate of Ijtihad Closed", *Int. Journal Middle Eastern Studies* 16, br. 1 (1984).

⁶⁹ Posjetio sam neke džamije u kojima su četiri dijela džamije bili određeni za četiri sunijske škole: šafijsku, malikijsku, hanefijsku i hanbelijsku, kao što je džamija sultana Hasana u Kairu. Slike velike džamije u Mekki iz 19. i ranog 20. stoljeća, također, pokazuju slično uređenje. S druge strane, ši'ijske džamije su uvijek bile i ostale odvojene od sunijskih.

⁷⁰ Odlomak 2.2. sadrži prikaz pojedinih hanefijskih/šafijskih borbi za sudove.

KLASIČNE TEORIJE ISLAMSKOG PRAVA

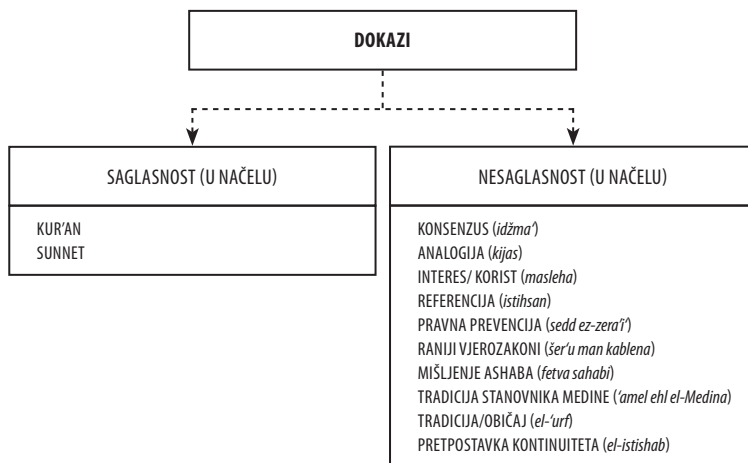
Pregled

Ovo poglavlje ima za cilj dati širi prikaz i analizu pravnih teorija devet klasičnih škola prava uzetih u razmatranje: malikijske, hanefijske, šafijske, hanbelijske, džaferijske, zejdijske, zahirijske, ibadijske i mu'tezilijske. Izložena analiza je usredsređena na hijerarhijske klasifikacije različitih metoda u komparativnom stilu. Pojedini fikhski primjeri su navedeni samo radi ilustracije. Jezik ovog poglavlja je prilično apstraktan – zbog specifične naravi *usul el-fikha* ili pravnih teorija islamskog prava. Navođenje izvora u fusnotama treba omogućiti zainteresiranim čitaocima da se upute na detaljnija pojašnjenja.

Prvi odlomak predstavlja osnovne izvore islamske jurisprudencije – Kur'ana i Poslanikove, a.s., tradicije. Drugi odlomak sadrži prikaz tekstualno utemeljenih jezičkih dokaza koji se primjenjuju u različitim školama. Treći odlomak sadrži prikaz racionalnih dokaza koji su, također, "tekstualno utemeljeni", što ćemo i argumentirati. Konačno, četvrto poglavlje predstavlja kritičku analizu različitih vrsta i stupnjeva "pravila" i "pravnih sposobnosti".

4.1. OSNOVNI IZVORI/TEKSTOVI

“Dokazi” su izvori i postupci koje jedna pravna škola usvaja s ciljem izvođenja pravila. Oni uključuju dva izvora o kojima se (u načelu) slažu sve islamske pravne škole, unatoč brojnim razlikama oko detalja interpretacije. Radi se o Kur’anu i Sunnetu (poslaničkoj tradiciji), koje sve tradicionalne pravne škole smatraju osnovnim izvorima jurisprudencije. “Dokazi”, također, uključuju druge izvore normativnih rješenja, kao što su običaji i “prethodna zakonodavstva”, te druge pravne postupke koji se tradicionalno nazivaju sekundarnim izvorima zakonodavstva, kao što su analogijsko zaključivanje, konsenzus ili pravna prevencija. Različiti stavovi pravnih škola nastaju upravo zbog razlika u dokazima i/ili njihovoj legitimnosti.



Grafikon 4.1. Popis “dokaza” i njihova klasifikacija s obzirom na njihovo načelno prihvatanje unutar islamskih pravnih škola.

Kur'an

Kur'an kakvog mi danas poznajemo predstavlja doslovnu kopiju (izuzevši tačke i vokalizacijske znake) onih primjeraka koje je potvrdio treći halifa, Osman, nakon što su usvojeni od strane komisije koju je on formirao radi njegovog sakupljanja. Ideja sabiranja cijelog Kur'ana u jednu knjigu počela je dobivati podršku među ašhabima ubrzo nakon Poslanikove, a.s., smrti. Međutim, sporovi muslimana oko različitih verzija/kira'eta Kur'ana dostigli su stepen koji je zahtijevao Osmanovu odluku o sakupljanju i usvajanju jedne kur'anske verzije te naredbu da se unište sve ostale verzije. U prihvaćenoj verziji Osman je dao prednost kurejšijskom dijalektu nad drugim dijalektima, jer je to bio maternji dijalekt Poslanika, a.s. Svih poznatih "deset čitanja" (*el-kira'at el-ašr*) Kur'ana sačuvani su u Osmanovom tekstu. Razlike među njima očituju se u tačkama i vokalizacijama koje su (u kasnijim fazama) pridodane ovom tekstu.¹ Otuda, postoji suglasnost o onome što se naziva Osmanovim primjerkom u svim islamskim pravnim školama.

Postoji jedan izuzetak u odnosu na ovu suglasnost, a radi se o mišljenju nekolicine ši'ijjskih džafaferijskih pravnika iznijetih tokom "perioda dekadencije". Oni su ustvrdili da postoji određeni broj kur'anskih ajeta koji nedostaju, a koji se tiču nasljedstva 'Alija ibn Ebu Taliba. Ovi pravници su pojedine ashabe smatrali odgovornim za skrivanje tih ajeta iz političkih razloga. Prema svim sunnijskim i ši'ijjskim historijskim izvorima poznatim do našeg vremena, nijedan od ši'ijjskih imama nije iznosio takve tvrdnje. Niti jedan ši'ijjski izvor (*merdži' taklid*) današnjeg vremena, od Imama el-Homeinija i Es-Sadra do Šemsuddina i Fa-

¹ V. Muhammed ibn Muhammed ibn el-Džezeri, *En-Nešr fi el-kira'at el-ašr* (Kairo: Mekteba el-Kahira, bez datuma).

zlullaha, ne usvaja takvo mišljenje i, zapravo, strogo ga osuđuje.² Nadalje, nismo pronašli niti jedno fikhsko mišljenje, u različitim ši'ijским pravnim školama, koje je zasnovano na "ajetima" ili "surama" koje se nalaze izvan Kur'ana, kakvog danas imamo. Stoga, ispravno je kazati da je Osmanova verzija, prema svim pravnim školama, jedina verzija koja je prihvaćena kao autentičan "Kur'an časní". Ibn el-Džezeri, npr., navodi više od osamdeset predaja za svako od deset "čitanja" (*kira'at*) Kur'ana.³ Stoga, sve pravne škole daju Kur'anu status *mutevatira* – na osnovu konsenzusa o stupnju vjerodostojnosti takvih predaja.

Što se tiče fikha, sve se škole obraćaju postojećim ajetima Kur'ana radi izvođenja pravila, izuzev obraćanja hanefijskih pravnika na Ibn Mes'udovu verziju pojedinih ajeta te obraćanje različitih škola na varijante pojedinih ajeta koje se prenose pojedinačnim lancima prenosilaca (kao što su 'Alijeva, Ubejova, 'Aišina i Salimova verzija). Ove verzije nekolicine ajeta (koje su prenosioči sačuvali i nakon Osmanovog usvajanja zvaničnog primjerka) ne unose bilo kakve značajnije promjene u značenjima ajeta. Pravne škole ove ajete tretiraju kao *ahad* (hadiske) izvore, a ne kao kur'anske ajete.⁴ Verzija 'Abdullaha ibn Mes'uda je prihvaćena od hanefijske škole isključivo u pravne svrhe, a ne kao Kur'an koji se recitira zbog toga što je njen stepen autentičnosti *mešhur* (poznat). Ipak, hanefijska mišljenja koja se temelje na Ibn Mas'udovoj verziji ne razlikuju se značajno od ostalih pravnih mišljenja.⁵

² Muhammed el-'Ava, *El-'Alaka bejne es-sunna ve eš-ši'a*, 1. izdanje (Kairo: Safr International Press, 2006).

³ Ibn el-Džezeri, *En-Nešr fi el-kira'at el-'ašr*.

⁴ Muhammed ez-Zurkani, *Menabil el-'irfan fi 'ulum el-Kur'an*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996), str. 182; 'Ali Hasebullah, *Usul et-tešri' el-islami* (Kairo: Dar el-Me'arif, bez datuma), str. 22.

⁵ Npr. Hasebullah, *Usul et-tešri' el-islami*, str. 23.

S druge strane, mu‘tezilijska škola i nekoliko metodologa islamskog prava dali su “razumu” (*el-‘akl*) status “temeljnog” izvora zakonodavstva, čak u ravni s kur’anskim ajetima.⁶ Mu‘tezilije su tvrdili da je razum važniji od tekstova, jer nas on vodi ka tome da povjerujemo u same tekstove. Međutim, nakon što musliman povjeruje u Kur’an, mu‘tezilije tvrde da Kur’an postaje “kriterij prosuđivanja nad samim razumom”. Otuda je mu‘tezilijska škola, praktički, veoma slična svim drugim školama, posebno šafijskoj (što ćemo kasnije pojasniti). “Davanje prednosti razumu nad tekstovima” je mu‘tezilijska filozofska ideja, a ne teorija pravnog zaključivanja.



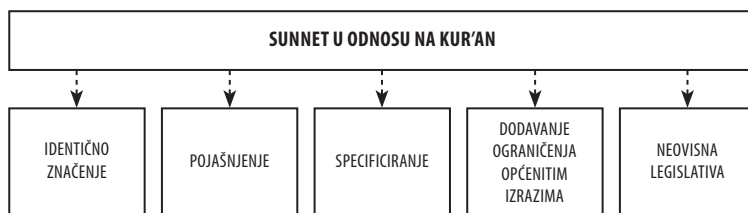
Grafikon 4.2. *Klasifikacija kur’anskih predaja prema stepenu “njihove autentičnosti”.*

Sunnet

Sunnet (jezički, tradicija) podrazumijeva ono što se prenosi na osnovu autoriteta ashaba o Poslanikovim riječima, djelima i odobrenjima. Poslanikovo svjedočenje određenih djela koje nije praćeno njegovom primjedbom smatra se njegovim odobravanjem – prema datoj definiciji. Sunnet, u odnosu na Kur’an (vidi grafikon 4.3.), podrazumijeva značenje koje je: (1) identič-

⁶ Abduldžebbar, *El-Mugni*, sv. IV, str. 174; Abduldžebbar, *Fadl el-i‘tizal*, str. 139.

no u odnosu na kur'ansko, (2) pojašnjenje ili elaboracija općeg značenja spomenutog u Kur'anu, (3) specificiranje određenih uvjeta za primjenu pravila na koje Kur'an upućuje, (4) dodavanje određenih ograničenja općenitim izrazima Kur'ana i, konačno, (5) uvođenje neovisne legislative. Pravne škole odobravaju prve tri relacije, dok se o preostale dvije razilaze – o čemu će biti riječi u nastavku.



Grafikon 4.3. Klasifikacija mogućih odnosa između Sunneta i kur'anskih ajeta.

Ako je kur'anski izraz “općenit”, a izraz u Sunnetu koji se odnosi na istu temu “specifičan”, šafije, zahirije, zejdiye i džaferije smatraju da (*ahad*) Sunnet “specificira” opći izraz Kur'ana, te ga na taj način ograničava. Hanefije smatraju ovo “specificiranje” jednom vrstom ograničavanja “potvrđenog i apsolutnog” općenitog kur'anskog izraza te stoga odbacuju *ahad* predaje koje postavljaju ograničenja općim kur'anskim izrazima.

Malikov stav o ovom pitanju je da treba tragati za dokazom koji podržava *ahad* hadis koji specificira opće značenje ajeta, prije njegovog odbacivanja. Podržavajući dokaz, po njemu, treba biti *'amel* (tradicija) stanovnika Medine (dokaz koji je ništavan kod svih ostalih pravnih škola) ili podržavajuća analogija (*kijas*). U suprotnom, Malik primjenjuje preferenciju (*terdžih*), dok pojedinačnu predaju ocjenjuje ništavom.

Ukoliko hadis implicira pravilo koje nema veze s Kur'anom, sve pravne škole ga prihvataju kao legislativu, pod uvjetom da ne spada u djela koja su specifična za Poslanika, a.s. Djela specifična za Poslanika mogu biti ona djela koja on ne čini u svojstvu prenosioca Objave ili djela koja on čini u skladu sa običajima (*'adat*) ljudi koji žive u Arabiji u sedmom stoljeću. Grafikon 4.4. pokazuje ovu klasifikaciju.



Grafikon 4.4. Vrste Poslanikovih djela s obzirom na njihove implikacije po “zakonodavstvo”.

Neki malikijski i hanbelijski pravници su pridodali još dvije vrste Poslanikovih, a.s., djela, koja ne potpadaju pod kategoriju obavezujućeg “zakonodavstva”: djela koja je on “preduzimao u svojstvu vođe” i djela koja je činio “u svojstvu sudije”. El-Karafi, npr., sva Poslanikova djela koja je preduzimao u toku ratnog stanja svrstava među one postupke koje je “činio u svojstvu vođe”, kao i one odluke koje se tiču uprave, što je pojašnjeno u prvom poglavlju. On kaže da karakterizacija Poslanikovih, a.s., postupaka, shodno klasifikaciji koju je on ponudio, ima svoje “implikacije po zakonodavstvo”. Npr. El-Karafi je postupke koje je Poslanik, a.s., činio “u svojstvu sudije” smatrao validnim zakonodavstvom “samo za sudije”, kada obavljaju svoje funkcije na sudovima, a ne za svakog muslimana. U skorije vrijeme, slijedeći El-Karafijev primjer, Et-Tahir ibn Ašur (također iz malikijske škole) pridodao je druge vrste djela sa “specifičnim intencijama”

koja nisu preduzeta sa implikacijom općeg zakonodavstva kao što su: savjetovanje, posredovanje, discipliniranje i “poučavanje određenih ljudi najvišim idealima” (što je detaljno pojašnjeno u šestom poglavlju).

Ibadije svrstavaju ibadete među ona djela koja su “specifična za Poslanika”. Radi se o djelima koja on nije prakticirao redovno. Druge pravne škole smatraju takva djela “preporučenim”. Nekolicina muʿtezilija razlikuje Poslanikove obrede (*ʿibadat*), koje smatraju jedinom vrstom djela koja “obavezuje muslimane” i sva ostala Poslanikova djela, koja smatraju stvarima “ovosvjetske procjene” (*muʿamelat*). Pitanje kako razlikovati *ʿibadat* od *muʿamelata* ostaje otvoreno, čak i u muʿtezilijskoj teoriji.

Opseg Poslanikovog “neovisnog rasuđivanja” (*idžtihad*) predmet je različitih mišljenja i, po mome viđenju, otvoreno pitanje. Literalisti/zahirije i nekolicina učenjaka iz drugih pravnih škola, ne slažu se s većiniskim mišljenjem koje potvrđuje da je moguć Poslanikov idžtihad.⁷ Ibn Hazm zasniva svoje neslaganje na “neizvjesnosti” ljudskog rezonovanja, koja je oprečna “izvjesnosti” objave koja je bila dostupna Poslaniku u svako doba.⁸ El-Gazalijev protuargument je da “Poslanikov opis objave podrazumijeva da se ona nije događala na osnovu njegovih zahtjeva, nego kao povremen kontakt iniciran od Džibrila”.⁹

Drugi razlog različitih stavova o Poslanikovom idžtihadu jeste razumijevanje opsega *vahja* (objave) spomenute u Kurʿanu.¹⁰

⁷ Muhammed ibn ʿAli eš-Ševkani, *Irsad el-fuhul ila tahkik ʿilm el-usul*, priredio: Muhammed Seʿid el-Bedri, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1992), sv. I, str. 246.

⁸ ʿAli ibn Hazm, *El-Ihkam fi usul el-ahkam*, 1. izdanje (Kairo: Dar el-Hadis, 1983), sv. V, str. 124.

⁹ El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 346. The Authentic Collection of Buhari, hadis br. 2.

¹⁰ *On ne govori iz nekog hira; to je samo Objava koja mu se objavljuje* (Sura En-Nedžm, 53: 3-4); *Reci: “Nije moje da ga mijenjam prema svom nahođenju.”* (Junus, 10: 15);

Neki egzegeti su protumačili ajete u značenju “sve što Poslanik govori je objava”.¹¹ Ova interpretacija je odbačena od većine škola koje definiraju kategoriju “ovosvjetskih poslova” i “specifičnosti” u Poslanikovim hadisima na način o kome je prethodno bilo govora.

Postoji polemika između pravnika koji se načelno slažu sa idejom Poslanikovog, a.s., idžtihada o tome da li je Poslanik, a.s., mogao pogriješiti u svom idžtihadu. Premda Kur'an navodi da je Bog korigirao Poslanika, a.s., u nekoliko slučajeva,¹² određeni broj pravnika je odbacio mogućnost greške u neovisnom poslaničkom rasuđivanju, na osnovu principa nepogrešivosti (*isma*).¹³ Međutim, većina škola je prihvatila mogućnost greške u poslaničkom prosuđivanju, pod uvjetom da bi “greška odmah bila korigirana objavom”, osim ako nije riječ o nekim “ovosvjetskim poslovima”.¹⁴ Razlikovanje “ovosvjetskih poslova” od onoga što im ne pripada ostaje otvoreno pitanje! U nastavku navodimo jedan primjer Poslanikove, a.s., pogrešne procjene ovosvjetskih pitanja, koji se prenosi u predaji koja je poznata kao hadis o oprašivanju palminih stabala.¹⁵ Naime, Muslim bilježi sljedeću predaju: Talha pripovijeda:

A da je on o Nama kakve neistinite riječi iznosio, Mi bismo ga za desnu ruku uhvatili. (El-Hakka, 69: 44). (Prijevodi su Irvingovi).

¹¹ ‘Abdulhalik, *Hudždžijja es-sunna* (Dar el-Vefa', Kairo, 1981), str. 166; Konferencija o islamskoj jurisprudenciji održana na Islamskom univerzitetu Imam Muhammed bin Sa'ud u Rijadu: “El-Idžtihad fi eš-šeri'a el-islamijja ve buhus uhra” (Idžtihad u islamskom pravu i druga istraživanja), str. 34, Odjel za kulturu i izdavaštvo, Rijad, 1984.

¹² Npr. kur'anski ajeti: *El-Enfal*, 8: 67, *Et-Tevba*, 9: 43 i *Abese*, 80, 1-3.

¹³ El-Amidi, *El-Ihkam fi usul el-abkam*, priredio: Sajjid el-Džumejli, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'arebi, 1404. h.), sv. IV, str. 99.

¹⁴ *Hudždžijja es-sunna*, str. 231; “El-Idžtihad fi eš-šeri'a el-islamijja ve buhus uhra” (Idžtihad u islamskom pravu i druga istraživanja), str. 44.

¹⁵ Hadis ima nekoliko predaja. V. 'Abduldzelil 'Isa, *Idžtihad er-Resul* (Dar el-Bejan, Kuvajt, 1948.), str. 132.

“Šetajući sa Poslanikom, s.a.v.s., prošli smo pored nekih ljudi koji su bili na vrhovima njihovih palminih stabala. Upitao je Poslanik: ‘Šta rade oni?’ Oni su odgovorili: ‘Oprašujemo ženska stabla s muškim polenom.’ On je rekao: ‘Ne mislim da će to biti od koristi.’ Kada im je rečeno šta je Poslanik kazao, prestali su s radom. Kasnije, kada su stabla prerano izgubila svoje plodove, rekli su to Poslaniku. On je kazao: ‘To je korisno za stabla, trebali su to uraditi. Samo sam nagađao. Pa, oprostite mi. Ali, ako vam govorim nešto o Bogu, onda to prihvatite jer nikada ne bih govorio neistinu o Bogu.’ Drugi prenosilac dodaje riječi: ‘Vi znate vaše ovosvjetske poslove bolje od mene.’”

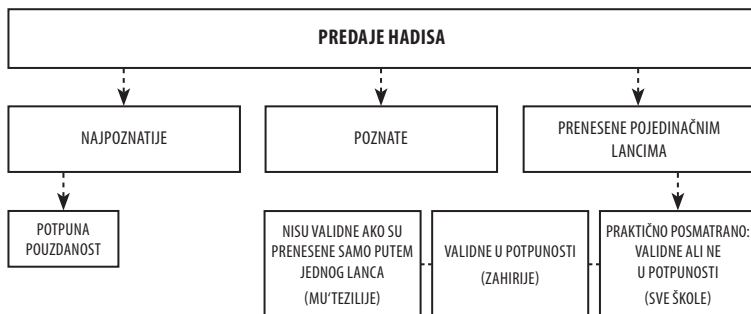
Drugi hadis koji pridonosi dilemi o određivanju sfere “ovosvjetskih poslova” jeste hadis o *el-gili*.¹⁶ Muslim i Malik prenose da je Poslanik rekao: “Htio sam vam zabraniti spolni odnos u trudnoći (*el-gila*). Potom sam saznao da Bizantinci i Perzijanci to čine i da to ne škodi njihovoj djeci.”¹⁷ Smatramo da ovi hadisi ostavljaju pitanje “šta se treba smatrati ovosvjetskim poslovima?” otvorenim.

Validni hadisi su klasificirani na najpoznatije (*mutevatir*), poznate (*mešhur*) i hadise sa pojedinačnim lancima prenosilaca (*ahad*). Najpoznatije predaje su kategorične poput Kur’ana, prema svim školama, budući da ih prenosi veliki broj ashaba (postoje različite procjene o kojem broju mora biti riječ). Hadisi koji spadaju u ovu kategoriju tiču se najpoznatijih ibadeta u islamu (osnovne radnje u namazu, hadž i post).

Međutim, ova kategorija ne uključuje hadis u obliku izreke Poslanika. Kategoričnost ovih predaja, prema svim školama, im-

¹⁶ *Gila* je spolni odnos tokom perioda dojenja djeteta. Arapi su, prije islama, smatrali da je trudnoća majke štetna za dijete koje se doji.

¹⁷ Malik, *El-Muvetta'*, str. 418. i Muslim, *Sahih Muslim*, str. 542.



Grafikon 4.5. Vrste Poslanikovih predaja s obzirom na broj prenosilaca.

plicira obavezu svakog muslimana da vjeruje u njih i da ih prakticira. *Mutevatir* predaja ima svega nekoliko. Za priznavanje statusa *mutevatir* predaje traži se od desetak do osamdeset prenosilaca.

“Mešhur predaje” prenosi veći broj prenosilaca koji, ipak, nije dovoljan da bismo ustanovili “logičku nemogućnost” njihovog dogovora o tome da slažu. Ova kategorija obuhvata mali broj hadisa dostupnih u tradicionalnim izvorima (manje od stotinu hadisa, prema svim računanjima), zbog čega je njihov utjecaj na pravo, u praktičnom smislu, ograničen.

Kategorija hadisa koja obuhvata većinu predaja jeste kategorija pojedinačnih (*ahad*) predaja. Sve islamske pravne škole, osim mu‘tezilija, oslanjaju se na ovu kategoriju u deriviranju fikha. Ovo su predaje koje su prenesene posredstvom jednog ili nekoliko “lanaca prenosilaca”, obično sa neznatno izmijenjenim riječima. Verifikacijske procedure koje se primjenjuju na prenosiocce i predaje detaljno su razrađene u hadiskoj znanosti.¹⁸ Predaja mora biti validna s obzirom na njen lanac prenosilaca

¹⁸ Ebu ‘Amr ibn es-Salah, *El-Mukaddima fi ‘ulum el-hadis* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1977).

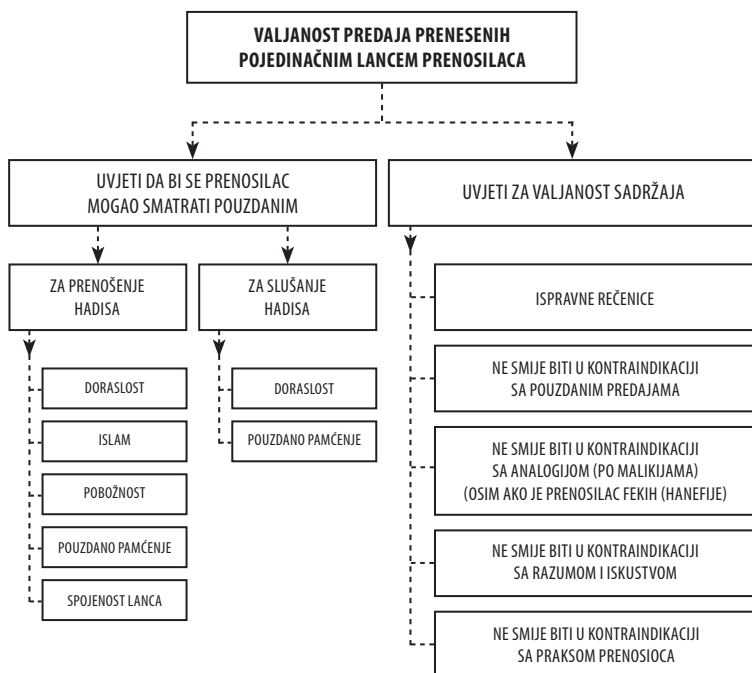
(*es-sened*) i njen sadržaj (*el-metn*). Da bi sadržaj hadisa bio prihvatljiv, glavni kriterij je da on bude jezički ispravan i da nije u “suprotnosti” s drugim hadisom, “razumom” ili “analogijom” na način koji ne omogućava pomirenje.¹⁹ Međutim, praktički govoreći, vjerodostojnost hadisa (*es-sihha*) samo se procjenjivala na osnovu lanca prenosilaca (*es-sened*). Različite ocjene *seneda* imaju utjecaja na pravo. Grafikon 4.6. sumira osnovne kriterije za prihvatanje *seneda* i *metna*.

Prihvatljive predaje su, prema zahirijama, “izvjesne” i “apsolutne”, tj. “validne su za izvođenje pravnih pravila” i sastavni dio ispravnog vjerovanja, čak i ako su prenesene pojedinačnim *senedima*. Sve ostale pravne škole smatraju pojedinačne predaje pravno validnim, ali ne i sastavnim dijelom islamskog kreda. Neke muʿtezilije prave razliku između Poslanikovih, a.s., izreka i djela (uključujući i odobrenja) prenesenih hadisom. Oni djela ne smatraju validnim dokazima za zakonodavstvo, obavezujućim za svakog muslimana, osim djela iz sfere obreda (*ʿibadat*). S druge strane, oni “izreke” smatraju validnim dokazima za zakonodavstvo u oblasti *ʿibadata*, kao i oblasti *muʿamelata* (transakcija). Pitanje kako razlikovati *ʿibadat* od *muʿamelata* još je jedno otvoreno pitanje. Većina škola smatra da *ʿibadat* obuhvata pitanja koja se “ne mogu racionalizirati”, što i dalje ostavlja nanačeno pitanje otvorenim.²⁰

Pouzdana predaja podrazumijeva jednu grupu uvjeta za preuzimanje ili učenje hadisa i drugu grupu uvjeta za prenošenje hadisa, o kojima postoji načela suglasnost u svim školama. Da bi jedna osoba bila prihvaćena kao prenosilac hadisa, ona mora

¹⁹ El-Hušuʿi A. M. el-Hušuʿi, *Gaja el-ʿidda fi ʿulum el-istilah* (Kairo: Univerzitet El-Azhar, 1992), str. 74.

²⁰ Mišljenja o ovom pitanju iznio sam ranije u: Auda, *Fiqh al-Maqasid*, str. 64-67.



Grafikon 4.6. *Uvjeti za valjanost pojedinačnih predaja u tradicionalnoj hadiskoj znanosti.*

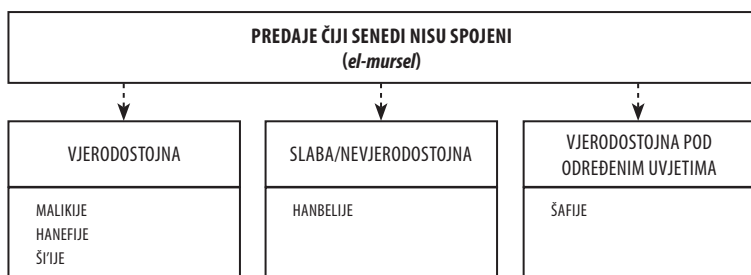
biti dorasla (doraslost se, uglavnom, procjenjuje na sedam godina) i poznata po pouzdanoj memoriji (*ed-dabt*). Prenosilac mora ispunjavati sljedeće uvjete za prenošenje hadisa: da je dorastao, musliman, pobožan, da ima pouzdanu memoriju i da ima povezan (*muttesil*) lanac prenosilaca između njega/nje i Poslanika, a.s. Precizna određenja svakog od ovih uvjeta predmet je brojnih različitih mišljenja među hadiskim znanstvenicima, čak i u okviru pojedine škole. Štaviše, postoje jasne podjele pouzdanih prenosilaca između sunnijskih škola (malikijske, šafijske, hanefij-

ske, hanbelijske i zahirijske) i ši'ijjskih škola (džaferijske i zejdijske). Ibadije imaju svoju vlastitu grupu pouzdanih prenosilaca. Sunnijske škole prihvataju sve ashabe i njihove učenike, uključujući ši'ijske imame i ibadijske učenike ashaba (koji su mnogo kasnije označeni kao ši'ije i ibadije, nakon utemeljenja ovih grupacija, o čemu je ranije bilo riječi). Za sunnije, međutim, kasnije generacije ši'ija, ibadija i mu'tezilija, nisu općenito prihvaćeni kao pouzdani prenosiooci hadisa zbog novotarija koje su iznosili (*bid'a*). S druge strane, džaferije i zejdije ne prihvataju predaje ashaba (osim onih ashaba koji se smatraju dijelom Poslanikove porodice ili *ehl el-bejt*). Razlog tome je sukob između 'Alije, s jedne strane, i Mu'avije i 'Aiše, s druge strane, koji je prerastao u građanski rat i Bitku kod Deve (*Mevki'a el-džemel*) 37/657. Ipak, predaje iz ši'ijjskih izvora produciraju pravna pravila koja su jako slična sunnijskim (osim nekih malih razlika u fikhu, koje nisu veće od razlika između bilo koje dvije sunnijske škole). Smatramo da su razlike između sunnijskih i ši'ijjskih škola bile i ostale u sferi *kelama* i politike, odnosno političkih stajališta o ashabima koji su učestvovali u građanskom ratu nakon Osmana. Ibadije su, također, producirali fikh koji je sasvim nalik fikhu ostalih pravnih škola, uprkos historijskim političkim razlikama među njima.²¹

O posljednjem uvjetu za prihvatanje prenosiooca, a radi se o mogućnosti prenošenja povezanog lanca prenosilaca/učitelja do Poslanika, a.s., postoje značajno različita mišljenja u islamskim pravnim školama. *Senedi* kojima nedostaju prenosiooci na početku, u sredini ili na kraju lanca, nalaze se na različitim stupnjevima pouzdanosti i označavaju se različitim terminima u hadiskoj znanosti, što doprinosi razlikama u pravnim mišljenjima. Npr. *mursel* hadis (predaja koja se izravno prenosi od Poslanika, bez spominjanja ashaba kao prenosiooca) ima značajan utjecaj

²¹ El-'Ava, *El-'Alaka bejne es-sunna ve eš-šī'a*, str. 34-48.

na fikhska mišljenja. Pravne škole su zauzele različite stavove o *mursel* hadisu (vidi grafikon 4.7.). Malikije i hanefije ga prihvataju samo od učenika ashaba. Eš-Šafi'i nije prihvatio takav hadis, osim kada postoji podržavajući dokaz, kao što su druge predaje istog hadisa (čak i ako su to *mursel* predaje). Džaferije i zejdiye ih prihvataju od imama, na osnovu njihovog autoriteta. Ahmed ibn Hanbel *mursel* predaju smatra "slabom", u smislu vjerodostojnosti, te je stoga nije koristio, osim ako druge predaje nisu bile dostupne. Međutim, on je dao prednost *mursel* hadisu nad sekundarnim izvorima (kao što je analogija).



Grafikon 4.7. *Stavovi pojedinih škola o mursal hadisima.*

Što se tiče samih predaja (stupnja *ahad*), one moraju biti prenesene u obliku cjelovitih rečenica. Nadalje, one ne smiju biti u kontradikciji sa drugim "izvjesnim" predajama ili analogijom, prema malikijama, odnosno uvjet njihovog prihvatanja jeste da je njihov prenosilac *fekih*, prema hanefijskim pravnicima. One ne smiju biti u kontradikciji s racionalnom prosudbom prenosioca, prema mu'tezilijama.²² Smatramo da same defini-

²² Muhammed el-Basri, *El-Mu'temed fi usul el-fikh*, priredio: Halil el-Mis, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1983), sv. II, str. 153.

cije “kontradikcije”, “izvjesnosti” i “razuma” u tradicionalnim pravnim školama zahtijevaju “filozofsko osuvremenjivanje”, što ćemo u ovom djelu i argumentirati. Uvjet da “razum” ne smije proturiječiti predajama je problematičan, budući da je El-Gazali, među ostalim pravnicima, uključio u svoju definiciju razuma “ono što je prihvatljivo prema općem osjećaju i iskustvu”.²³

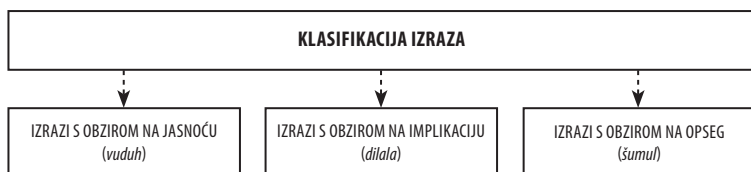
Sljedeći odlomak proučava jezička sredstva koja su različite pravne škole upotrebljavale u izvođenju pravila iz osnovnih tekstova/izvora koje smo predstavili u ovom odlomku.

4.2. TEKSTUALNO UTEMELJENI JEZIČKI DOKAZI

Pregled

Kada pravnici govore o “dokazu” iz Kur’ana ili poslaničke tradicije, oni zapravo misle na pravilo koje je izvedeno iz određenog izraza ajeta ili hadisa, prema jednoj od kategorija jezičkih izraza koje ćemo pojasniti u ovom odlomku. Izrazi ili “termini” su klasificirani s obzirom na jasnoću (*vuduh*), implikaciju (*dilala*) i opseg (*šumul*). Ovi izrazi i metode izvođenja značenja/pravila iz njih, predmet su zanimanja svih škola islamskog prava. Sa razvojem pravnih škola i povećanjem popularnosti grčke filozofije u pravničkim krugovima, nastale su klasifikacije izraza/termina koji su slične “koncepcijama” (*tesavvurat*) u srednjovjekovnim raspravama iz logike, u pogledu sadržaja i strukture, o čemu će biti više govora u ovom odlomku knjige.

²³ El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 142.



Grafikon 4.8. Klasifikacija terminal/izraza s obzirom na jasnoću, implikaciju i opseg.

Jasnoća

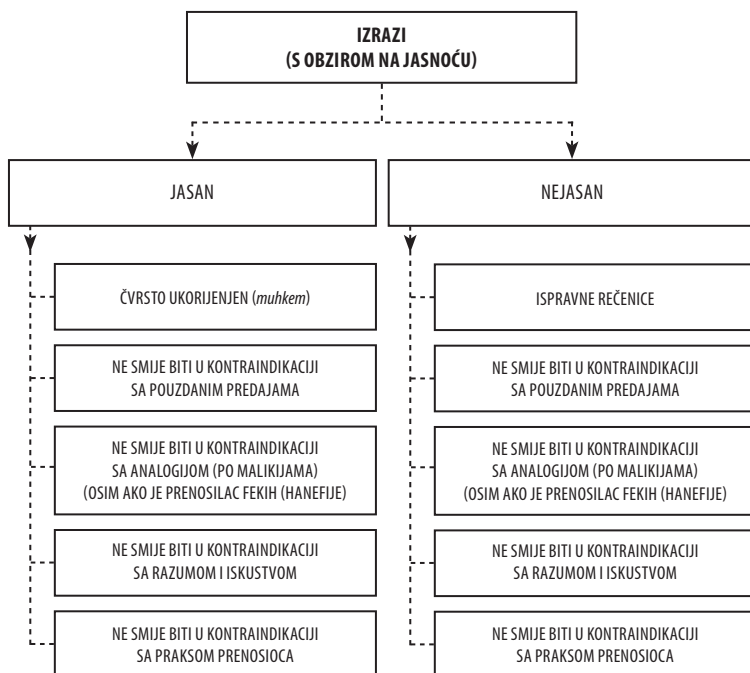
Sve škole se slažu u dihotomnoj klasifikaciji jasnoće, u kojoj se izrazi klasificiraju na “jasna” i “nejasna” pravila.²⁴ Pravnici su dalje podijelili jasne termine na četiri stupnja jasnoće, koji su poredani od najjasnijeg do najmanje jasnog. To su “čvrsto zasnovan” (*muhkem*), “tekst” (*nass*), “očevidan” (*zahir*) i “pojašnjen” (*mufesser*). Ova podjela je izvršena na osnovu tri kriterija, a radi se o mogućnosti uposebnjavanja (*tahsis*), interpretacije (*te’vil*) i derogacije (*nesh*).

Čvrsto ukorijenjen izraz (*el-muhkem*) je jasan izraz koji “ne treba bilo kakvo specificiranje ili interpretaciju” i za koji je “dokazano da nije derogiran” (tj. eliminiran u vrijeme Poslanika, a.s.²⁵

Implikacija izraza ovog tipa smatra se jačom od svih ostalih izraza, tj. on specificira, interpretira ili, čak, derogira “oprečne” izraze. Konstatacije da je “dokazano” da *muhkem* izraz nije “derogiran” ili da nije “u oprečnosti” su problematične, budući da su derogacija i oprečnost neopravdane i nekonzistentne tvrdnje, o čemu će biti riječi kasnije.

²⁴ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 109.

²⁵ Ibid, str. 112. Kasnije ćemo iznijeti detaljniju analizu abrogacije.



Grafikon 4.9. Klasifikacija “jasnih” i “nejasnih” izraza.

“Tekst” (*nass*) je jasan izraz koji se može uposebnjavati pomoću nekog drugog izraza. On, također, može biti derogiran od njemu “oprečnog” dokaza.²⁶ Dokaz koji ima sposobnost da specificira, interpretira ili derogira *nass* jeste drugi *nass* ili *muhkem* izraz. Ovaj čisto jezički pristup redosljedu prioriteta i primjeni dokaza usvojen je od većine pravnih škola. Međutim, neki su pravници ukazali na dokaze koji se nalaze izvan *nassa*, a koji imaju sposobnost da mu “oponiraju”, kao što su interes (*masleha*)

²⁶ Ibid, str. 114.

i običaj (*urf*). Npr. Et-Tufi, vodeći hanbelijski pravnik, dao je prednost *maslehi* nad pojedinačnim *nassom*. Ibn 'Abidin, vodeći hanefijski pravnik, ograničio je značenje *nassa* s *urfom*. Ova mišljenja nameću ozbiljno pitanje o “apsolutnosti” neposredne implikacije *nassa* koja je ustanovljena u svim pravnim školama, što je imalo za posljedicu značajno odsustvo fleksibilnosti u susretu sa stvarnošću (*el-vaki'*). Ovo pitanje je od posebne važnosti i mi ćemo ga tretirati kada budemo govorili o “otvorenosti” sistema islamskog prava.

	MOGUĆNOST SPECIFICIRANJA	MOGUĆNOST REINTERPRETIRANJA	MOGUĆNOST DEROGACIJE
ČVRSTO UKORIENJEN	NE	NE	NE
TEKST	DA	DA	NE, OSIM UZ DOKAZ
OČEVIDAN	DA	DA	DA
POJAŠNJEN	OVISNO O “POJAŠNJAVAJUĆEM” DOKAZU		

Grafikon 4.10. Klasifikacija jasnih izraza s obzirom na mogućnost njihovog specificiranja, reinterpretacije i derogacije.

Naredni stupanj “jasnoće” jeste “očevidno značenje” (*zahir*), koje je definirano kao posebna kategorija samo u okviru hanefijske škole. Prema hanefijama, razlika između *nassa* i *zabira* jeste u tome što je “značenje *nassa* namjeravano u tekstu, dok se značenje *zabira* razumijeva kao sekundarna implikacija”.²⁷ Tvrdi se da je implikacija *zabira* po zakonodavstvo, također, “izvjesna”, osim ako ne postoji *nass* ili *muhkem* koji mu “proturiječe”.

²⁷ Ibid, str. 110.

Najniži stupanj jasnoće jeste ono što pravnici zovu “pojašnjenim” izrazom (*mufesser*). Pod ovim izrazom pravnici podrazumijevaju nejasan izraz koji je pojašnjen jasnim izrazima. Stupanj jasnoće nakon pojašnjenja ovisi o stupnju pojašnjavajućeg izraza, *muhkema*, *nassa* ili *zahira*.

Slično, metodolozi (*usulijjun*) su podijelili “nejasan izraz” (*gajr el-vadih*) na četiri kategorije, ovisno o tome da li “nedostatak jasnoće” dolazi od strukture samog izraza ili njegovog opsega, tj. sposobnosti da obuhvati određena značenja. Ove četiri kategorije su: implicitni (*hafī*), dvosmislen (*muškel*), općenit (*mudžmel*) i sličan (*mutešabih*).²⁸

	RAZLOG DA SE IZRAZ KLASIFICIRA KAO NEJASAN	
	STRUKTURALNI	KOJI SE TIČE POLJA KOJE POKRIVA
IMPLICITAN		√
DVOSMISLEN	√	
OPĆENIT		√
SLIČAN	√	

Grafikon 4.11. *Klasifikacije vrsta nejasnih izraza na osnovu razloga njihove najasnoće.*

Implicitan termin je nejasan u pogledu svog opsega.²⁹ Npr. pravnici imaju različita mišljenja o tome da li izraz *kradljivac*,

²⁸ Hasebullah, *Usul et-tešri'*, str. 112.

²⁹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 115-117.

koji je spomenut u ajetu 5:38, obuhvata “prevaranta” i “trgovca prevaranta”. Pravne škole su dale različite odgovore na ovo pitanje, na osnovu svojih metoda tretiranja implicitnih izraza. Hanefije (osim Ebu Jusufa) “trgovce prevarante” nisu uključili u kategoriju “kradljivaca” zbog “različitih naziva”.³⁰ Izraziti literalizam (*harfijja*) da se jasno prepoznati u ovom stavu. S druge strane, Malik, Šafi‘i i Ahmed uzeli su “značenje krađe” kao kriterij na osnovu kojeg se neka osoba smatra “kradljivcem”. Oni su iznijeli pretpostavku da se ovo “značenje” “određuje shodno običaju”.

Sličan primjer je riječ “ubica” u hadisu koji kaže da “ubica neće naslijediti (ubijenog)”. Različita mišljenja se javljaju o pitanju da li su “ubistvo iz nehata”, “podsticaj na ubistvo” ili “ubistvo udružene grupe počinitelja” implicitno obuhvaćeni ovim terminom. Npr. Eš-Šafi‘i smatra da ovaj termin obuhvata svakog onog ko se može nazvati “ubicom” – sa ili bez namjere da izvrši ubistvo. S druge strane, Malik insistira na “cilju/namjeri” osobe da izvrši ubistvo, te stoga nije svrstao “ubistvo iz nehata” pod navedeni pojam. Hanefije su zauzeli više literalno stanovište o ovom pitanju i zaključili da riječ “ubica” upućuje na samo djelo ubistva. Stoga, ukoliko jedna osoba sama izvrši djelo ubistva, s namjerom ili bez nje, smatra se da je ona obuhvaćena navedenim hadisom. Suprotno tome, osoba se ne smatra obuhvaćenom terminom “ubica”, čak i ako je pomogla ubici, pa i s namjerom, ukoliko nije sama izvršila djelo ubistva! Ovo su primjeri nepojmljivih pravila koje su pravnici ponekad donosili, samo zarad pridržavanja svojih usulskih jezičkih teorija. Negativne implikacije takvih “pravila” po više ciljeve (*mekasid*) pravde i društvenog poretka jasno se daju vidjeti iz navedena dva primjera.

³⁰ Ibid, str. 116.

Dvosmislen termin (strukturalno) implicira više od jednog značenja i “ne može se razumjeti, osim uz pomoć dokaza izvan njega”.³¹ Klasični primjer jeste riječ *periodi* (arapski *kuru*), spomenuta u ajetu 2:228. Pravne škole imaju različite stavove o ovom terminu zbog različitih vanjskih dokaza koje su koristili u pojašnjavanju nejasnoće. Njihova različita mišljenja u ovom primjeru svode se na različitu metodologiju postupanja s “oprečnim dokazima”.

“Općenit” izraz (*mudžmel*) je izraz koji svojim značenjem obuhvata veći broj situacija i pravila, koja zahtijevaju pojašnjenje drugim izrazima ili dokazima.³² Kao primjere možemo navesti pojmove “namaz” ili “hadž” koji su spomenuti u tekstovima, što impliciraju veći broj detaljnih pravila o kojima se saznaje iz drugih tekstova. Pravnici tvrde da nakon ilustriranja ovog *mudžmal* izraza, on postaje jasan, tj. *nass*, *muhkam* ili *mufassar*.³³

Konačno, “sličan” (*mutešabih*) izraz jeste arapski izraz koji se ne može shvatiti “racionalno”, kako kažu pravnici.³⁴ Primjeri takvih izraza jesu arapska slova koja se nalaze na početku nekih kur’anskih sura te pojmovi koji se odnose na ljudski lik, a upotrijebljeni su u opisu Boga. U ovom slučaju, mora se preduzeti neka forma interpretacije ili *te’vila* kako bi se pojasnio “sličan” izraz.

Smatramo da su navedene klasifikacije jasnih i nejasnih izraza arbitrarne! Razlog našeg “radikalnog” stava jeste u tome što razlika između *muhkema*, *nassa* i *zahira* ovisi o specifikaciji, interpretaciji i derogaciji, kao što tvrde pravnici. Međutim, bezbrojni primjeri u fikhskoj literaturi različitih škola dokazuju da

³¹ Ibid, str. 119.

³² Ibid, str. 121-125.

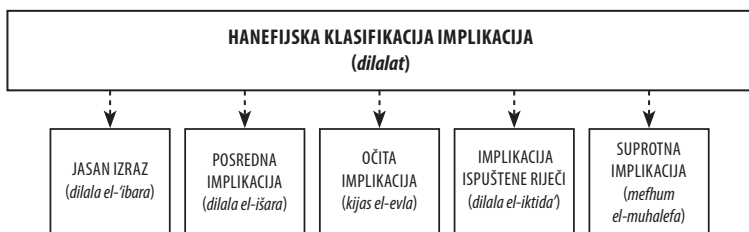
³³ Ibid.

³⁴ Ibid.

je gotovo svaki *muhkem* ili *nass* izraz predmet različitih mišljenja o tome da li je on, zapravo, “specificiran”, “interpretiran” ili “de-rogiran” drugim izrazima. Stoga, kategorije *muhkema*, *nassa* i *zahira* konvergiraju prema jednoj kategoriji *zahira* koji će, ukoliko je interpretiran ili pojašnjen, ovisiti o “stupnju jasnoće” pojašnjavajućeg izraza. Slično tome, većina tekstualnih izraza mogu biti “općeniti” izrazi (*mudžmel*) koji zahtijevaju pojašnjenje njihovih komponenti ili dvosmisleni (*muškel*), odnosno implicitni (*hafi*) izrazi koji zahtijevaju pojašnjenje njihovog značenja itd. Ne postoje “prirodne” razlike između ovih kategorija.

Implikacija

Druga klasifikacija izraza izvršena je s obzirom na implikacije ili značenja (*dilalat*) koja oni impliciraju. Postoje dvije klasifikacije implikacija koje su usvojile sve pravne škole, koristeći slične termine, a radi se o hanefijskoj i šafijskoj klasifikaciji. Analizirajući obje klasifikacije, shvatili smo da su ove dvije škole usvojile veoma sličnu kategorizaciju implikacija, premda su ih neznatno različito izrazile. Grafikonu 4.12. i 4.13. sumiraju hanefijsku i šafijsku klasifikaciju.



Grafikon 4.12. *Implikacije izraza prema hanefijama.*

Hanefijska klasifikacija implikacija

Prema hanefijama, “jasan izraz” (*‘ibara*) implicira određeno značenje na neposredan i izravan način, koje može biti *muhkem*, *nass*, *zahir* i *mufesser*, kao što smo ranije naveli. S druge strane, “posredna implikacija” (*išara*) implicira neko značenje na temelju razumijevanja veze između (posrednog) značenja i drugog (neposrednog) značenja. Npr. “ajet o dugovanjima” implicira (neposredno) da pristanak mora biti zapisan na osnovu sporazuma stranaka, ali također implicira (posredno) da je ugovor pravno obavezujući za obje stranke pred sudom, čak i ako to nije izravno iskazano u ajetu. Drugi primjer je “ajet o konsultiranju” (*šura*), koji izravno implicira sistem vladavine utemeljen na odobrenju naroda, ali bi, posredno, mogao implicirati i “odgovornost” i “transparentnost”. Ova dva primjera imaju za svrhu da pokažu kako širenje neposredne implikacije (*‘ibara*) na posrednu (*išara*) može doprinijeti mnogo potrebnom širenju i “osuvremenjivanju” interpretacije tekstova. Međutim, neposredna implikacija (*‘ibara*) ima, apsolutno, prioritet nad posrednom (*išara*) – prema svim školama. Nadalje, jasna i neposredna implikacija (*‘ibara*) se smatra konačnom/izvjesnom (*kaṭ’i*), dok se posredna implikacija (*išara*) smatra neizvjesnim (*zanni*) te stoga, formalno govoreći, ne podrazumijeva pravnu obaveznost značenja koje implicira – kao što su “pridržavanje zakona” ili “transparentnost”. “Stupnjevi pravila” će biti predstavljeni i diskutirani kasnije.

Očita analogija (*kijas dželi*) je implikacija koja je izvedena iz izraza po “općem osjećaju”. Neki pravници je nazivaju “implikacijom³⁵ implikacije”. Npr. zabrana “jedenja” onoga što pripada siročadima, bez prava na to, o kojoj govori ajet 4:10, također implicira trošenje imetka siročeta na bilo koji drugi način. Dru-

³⁵ Hasebullah, *Usul et-tešri’*, str. 275.

gi primjer je implikacija ajeta koji zabranjuje sinu ili kćerki “i jednu riječ gundanja” svojim roditeljima. “Očita analogija” implicira zapovijed da se ne nanosi šteta roditeljima na bilo koji način. Ova forma analogije je manje formalna u odnosu na silogističku analogiju a njenu implikaciju koristi većina pravnika. Pored toga, Ibn Tejmijja je upotrijebio validnost “očite analogije” u svojoj kritici tvrdnje o “izvjesnosti” Aristotelove silogističke analogije. Posljednja implikacija u hanefijskoj klasifikaciji je implikacija ispuštene riječi (*iktida*) ili, ponovo, riječi o kojima se zaključuje iz jednog izraza po “općem osjećaju”. Izostavljanje riječi je jedna forma elokvencije u izražavanju u arapskom jeziku, ali i oblik dvosmislenosti, što može rezultirati pravnom fleksibilnošću i nastankom različitih mišljenja. Npr. *zabranjuje vam se strvina*³⁶ implicira ispuštanje riječi “jedenje”, tj. zabranjeno je jesti umrle životinje ili, pak, riječi “korištenje”, tj. zabranjeno je koristiti kosti i kožu umrle životinje na bilo koji način.³⁷ U ovom primjeru, “korištenje” je općenitije od “jedenja”. Dakle, pravne škole su se razišle oko toga da li dati prednost “općem” ili “posebnom nadomjestku” za ispuštenu riječ. Šafi’i se opredijelio za “opći”, dok su hanefije usvojili “poseban” nadomjestak.

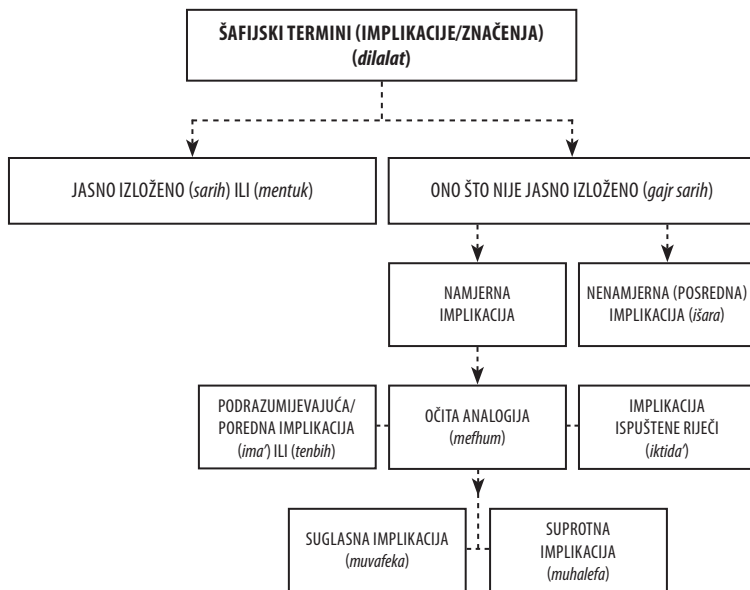
Šafijska klasifikacija implikacija

Šafijska klasifikacija implikacija (grafikon 4.13.) pokazuje neposredne sličnosti s hanefijskom. “Jasna” implikacija (*sarih*) slična je hanefijskom pojmu *ibara*, “shvaćen implikacijom” (*me-fhum*) sličan je hanefijskim pojmovima “očite analogije” (*kijas el-evla*) i “implikacije ispuštene riječi” (*iktida*). Razlika između dvije klasifikacije javlja se kod stupnja koji Šafi’i dodaje da bi

³⁶ Kur’an, *El-Ma’ida*, 5:3 (prijevod Irvingov).

³⁷ Hasebullah, *Usul et-tešri*, str. 279.

odredio da li je “nejasan” izraz (*gajr sarih*) “namjeravan” (samim izrazom) ili ne te stoga da li će se “posredno značenje” smatrati posrednom implikacijom (*išara*) ili implicitnom implikacijom (*ima*). Tehnička razlika između pojmova *išara* i *ima* jeste u tome što se *ima* izravno odnosi na ‘*illa*’ (odgovarajući “razlog”) izraza, dok se o *išari* zaključuje po “jezičkom osjećaju”, bez slijeđenja formalne procedure izvođenja odgovarajućeg “razloga” (*illa*).³⁸ Međutim, što se tiče pravnih posljedica, posebna kategorija implikacije kod šafijskih pravnika ne stvara razlike u praksi.



Grafikon 4.13. Implikacije izraza prema šafijama.

³⁸ Ibid, str. 283.

Džaferije i zejdijske su predstavili nešto drukčiju klasifikaciju “čvrsto zasnovanih” (*muhkem*) izraza koja je, ipak, slična šafijskoj i hanefijskoj klasifikaciji. Džaferijske i zejdijske kategorije izraza jesu sljedeće: “jasan” (*dželi*), “očevidan” (*zahir*), “implicitiran” (*mefhum*), “poseban” (*hass*), “razumski preporučen” (*tahsin akli*) i “alegorijski” (*medžaz*) – ovim redoslijedom.³⁹ Definicija svake od ovih kategorija slična je odgovarajućim kategorijama kod hanefija i šafija. Jedini značajan dodatak u ovoj kategorizaciji jeste kategorija “razumski preporučenog”, koja otvara vrata slobodnom idžtihadu, pod uvjetom da nema odgovarajućeg jasnog, očevidnog, impliciranog ili posebnog teksta.⁴⁰

Međutim, postoje druge dvije razlike između hanefijske i šafijske klasifikacije koje imaju pravne posljedice. Radi se o odnosima između kategorija implikacija i “suprotne implikacije”.

Hanefijska i šafijska klasifikacija se razlikuju s obzirom na redoslijed prioriteta ovih implikacija, tj. koja se implikacija primjenjuje na prvom mjestu u slučaju postojanja više od jednog izraza u datom slučaju. Hanefijski poredak je sljedeći:

- | | |
|-----------------|-------------------------|
| 1. <i>Ibara</i> | 3. <i>Kijas el-evla</i> |
| 2. <i>Išara</i> | 4. <i>Iktida’</i> . |

Šafijski poredak je sljedeći (ako upotrijebimo hanefijske termine, zanemarujući razlike između dvije vrste posrednih implikacija):

- | | |
|-------------------------|---------------------|
| 1. <i>Ibara</i> | 3. <i>Išara</i> |
| 2. <i>Kijas el-evla</i> | 4. <i>Iktida’</i> . |

³⁹ Muhammed Bakir es-Sadr, *Durus fi ‘ilm el-usul*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Kitab el-Lubnani, 1986), str. 88.

⁴⁰ Ebu Zehra, *El-Imam Zejd*, str. 363.

Ova razlika u redosljedu s obzirom na mjesto *kijas el-evla* i *išara* rezultirala je većim brojem različitih fikhskih pravila kod hanefija i ostalih pravnih škola (koje su općenito slijedile šafijsku klasifikaciju). Npr. jedan kur'anski ajet kaže: *Ali svakome ko namjerno ubije vjernika, nagrada će biti Džehennem*.⁴¹ Ovaj ajet implicira (posredno, tj. *bi el-išara*) da je Džehennem (jedina) kazna za ubice.⁴² Međutim, drugi ajet kaže: *Onaj ko ubije vjernika nehotice ima obavezu da oslobodi jednog vjernika ropstva i plati odštetu žrtvinoj rodbini*.⁴³ Šafije su načinili očitu analogiju ili *kijas el-evla* između ubice s namjerom i ubice bez namjere koji je spomenut u ovom ajetu. Otuda, šafije prosuđuju da namjerni ubica mora platiti odštetu ravnu onoj koju plaća nenamjerni ubica, pored predviđene kazne.

Šafije su dali prednost očitoy analogiji nad posrednom implikacijom, jer je ona “najbliža izravnoj implikaciji *nassa* (ili ‘*ibara*)”, dok su hanefije dali prednost posrednoj implikaciji (*el-išara*), jer je ona “najbliža strukturi riječi, budući da je sastavni dio *nassa*”.⁴⁴ Stoga, obje škole su, u suštini, nastojale biti što bliže literalnom značenju *nassa*. Međutim, ova knjiga sugerira da je potrebno dati veću važnost razlogu/intenciji *nassa*, a ne njegovom literalnom značenju.

Suprotna implikacija

Sve tradicionalne islamske pravne škole, osim hanefijske, suglasne su u šafijskoj podjeli *mefhuma*/implikacije na *mefhum el-muvafeka* (suglasna implikacija, koja obuhvata primjere “očite

⁴¹ Kur'an, *En-Nisa'*, 4:93 (prijevod Muhammeda Asada).

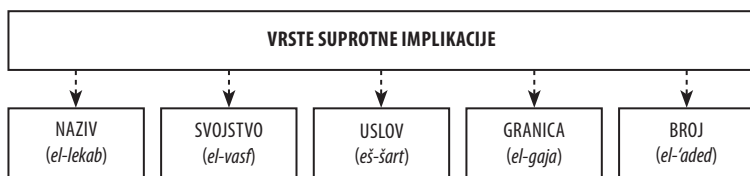
⁴² Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 135.

⁴³ Kur'an, *En-Nisa'*, 4:92 (prijevod Muhammeda Asada).

⁴⁴ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 136.

analogije” koju smo spominjali) i *mefhum el-muhalefa* (suprotne implikacije). Suprotna implikacija znači da “postojanje jedne činjenice implicira odsustvo druge”. U formalnoj logici, radi se o pretpostavci da je “*á*” jednaka “NE NE *á*”. Pravne škole koje su usvojile suprotnu implikaciju, dijele je na pet različitih vrsta: naziv (*el-lekab*), svojstvo (*el-vasf*), uvjet (*eš-šart*), granica (*el-gaja*) i broj (*el-aded*). To znači da spominjanje jedne od ovih kategorija u tekstu implicira, shodno suprotnoj implikaciji (*mefhum el-muhalefa*), logičku odsutnost i pravnu ništavost oprečnih kategorija. Hanefije su odbacili ovu vrstu implikacije jer “*ratio legis* (*illa*) jednog teksta ne može implicirati dva oprečna pravila istovremeno”.⁴⁵

Primjer “naziva” (*el-lekab*) je riječ *sa’ima* (na ispaši) spomenuta u hadisu: “Zekat je obavezan na životinje koje su na ispaši”.⁴⁶ Stoga, one životinje koje nisu na ispaši nisu obuhvaćene zekatom, prema svim pravnim školama, osim hanefijske, koja nije usvojila suprotnu implikaciju.⁴⁷



Grafikon 4.14. *Vrste suprotne implikacije.*

Primjer svojstva (*el-vasf*) jeste riječ “vjernica” koja je povezana sa ženama spomenutim u ajetu 4: 25 (u kontekstu govora

⁴⁵ Ibid, str. 139.

⁴⁶ El-Karadavi, “Fikh ez-zekah”, sv. I, str. 240.

⁴⁷ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 141.

o braku). Stoga, Eš-Šafi‘i postavlja vjerovanje kao “uvjet” valjanosti braka te ne dozvoljava brak s nevjernicama. Hanefije, koji nisu usvojili suprotnu implikaciju, dozvoljavaju muslimanu da oženi “vjernicu” i “nevjernicu”.

Primjer uvjeta (*eš-šart*) je ajet: *Ako su (žene s kojima se razvodite) trudne, trošite obilno na njih dok se ne porode.*⁴⁸ Prema suprotnoj implikaciji – ako razvedena žena nije trudna, onda ona nema pravo na osiguranje izdržavanja. Hanefije se ne slažu s ovim stavom.⁴⁹

Primjer “granice” (*el-gaja*) može se pronaći u ajetu 2: 187 o postu: *Jedite i pijte dok ne budete mogli razaznati bijelu nit zore od tmnine noći.*⁵⁰ Ovaj ajet implicira da je dozvoljeno jedenje i pijenje do naznačenog vremena, a nije dozvoljeno kasnije. Hanefije se slažu sa istim zaključkom, ali smatraju “jedenje i pijenje” zadatak pravilom u ovom slučaju koje je “ograničeno” postom, a ne suprotnom implikacijom.⁵¹

Suprotna implikacija je, također, primijenjena na brojeve. Ako ajet ili hadis spominju broj, onda su svi drugi brojevi nevaljani i nijedan drugi broj ne može zamijeniti onaj koji je spomenut u tekstu. Kao primjere možemo navesti procenete i nisabe zekata (obavezne sadake) navedene u hadisu. Hanefije, također, ne dopuštaju izmjenu brojeva, ali svoj stav temelje na neposrednoj implikaciji teksta (*nass*), a ne suprotnoj implikaciji.

Istina je da sve pravne škole isključuju iz “suprotne implikacije” svojstva koja se navode zbog drugih “alegorijskih nakana” One, također, isključuju suprotne implikacije koje “oponiraju”

⁴⁸ Kur’an, *Et-Talak*, 65:6 (prijevod Muhammeda Asada).

⁴⁹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 143.

⁵⁰ Kur’an, *El-Bekara*, 2:187 (prijevod Muhammeda Asada).

⁵¹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 144.

drugim tekstovima.⁵² Međutim, ovaj metod (ilustriran navedenim primjerima) pokazuje neku vrstu “eksluzivnog ILI”, da upotrijebimo logički pojam,⁵³ koje se nadaže u samom čitanju tekstova i, stoga, ne dozvoljava raznolikost pravila koja bi se mogla primijeniti na različite situacije. Ovaj metod je doprinio odsustvu sposobnosti tradicionalnog islamskog prava da se mišljenja uporedo s promjenom okolnosti te onemogućio doprinos tekstova toj promjeni. Npr. “implikacija brojeva” imala je za posljedicu “proturječnost” (*te’arud*) između većeg broja hadiskih predaja koje različito tretiraju određene vrste zekata.⁵⁴ To je prisililo pravnike da eliminiraju/derogiraju određene brojeve koji se spominju u predajama kako bi konzistentno primijenili metod implikacije brojeva. Npr. postoji razlika između “Ebu Bekrove knjige”, “Alijine knjige” i “Amr ibn Hazmove knjige” oko nisaba zekata na stada deva.⁵⁵ Zbog spomenutih razlika u predajama i implikacije brojeva, pravnici su se podijelili oko toga koje predaje treba usvojiti (a koje odbaciti na osnovu suprotne implikacije). Ipak, nekoliko znanstvenika, uključujući Et-Taberija, odlučili su da se valjan izbor može zasnivati na bilo kojoj od navedenih predaja.⁵⁶

Međutim, ako razmatramo i druge aspekte, osim implikacije/suprotne implikacije, nećemo biti prinuđeni suočavati se s bilo kakvom kontradikcijom niti je razrješavati. Intencije (*mekasid*) zekata uključuju olakšavanje – kao što su pravnici zaključili. Neki

⁵² Ibid, str. 140.

⁵³ Što znači, od dva slučaja, A i B, tačan je slučaj A ili slučaj B. Ne mogu biti tačna oba slučaja (i A i B), niti je moguće da oba budu netačna (i A i B).

⁵⁴ El-Karadavi, “Fikh ez-zekah”, sv. I, str. 182.

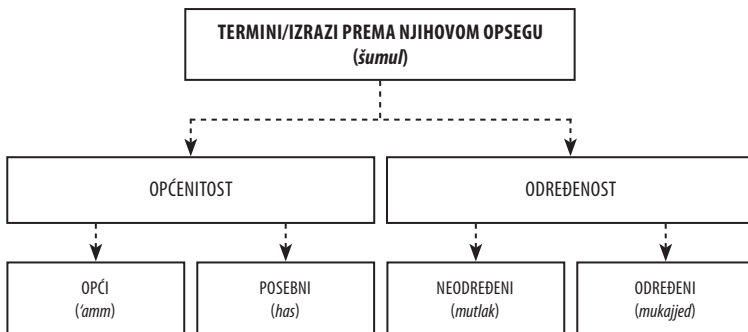
⁵⁵ El-Buhari, *Es-Sahih*.

⁵⁶ Muhammed ibn Džerir et-Taberi, *Džami’ el-bejan ‘an te’vil aji el-Kur’an* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1985), sv. V, str. 401.

suvremeni pravници smatraju da načelo olakšavanja podrazumijeva da se brojevi u predajama (u navedenom primjeru) razlikuju zbog uvažavanja okolnosti samih osoba koje izdvajaju zekat.⁵⁷

Opseg

Izrazi/termini su, također, klasificirani prema njihovom “opsegu”, a teorijske razlike o odnosu između kategorija koje uključuju ove klasifikacije proizvele su određene razlike u mišljenjima pravnika na praktičnom fikhskom planu. Ponovo, po uzoru na neke grčke kategorizacije, termini su klasificirani s obzirom na “općenitost” i “određenost”. Dakle, pojmovi su klasificirani u dihotomne kategorije “općih”, naspram “posebnih”, i “neodređenih”, naspram “određenih”.



Grafikon 4.15. Klasifikacija izraza s obzirom na njihov opseg.

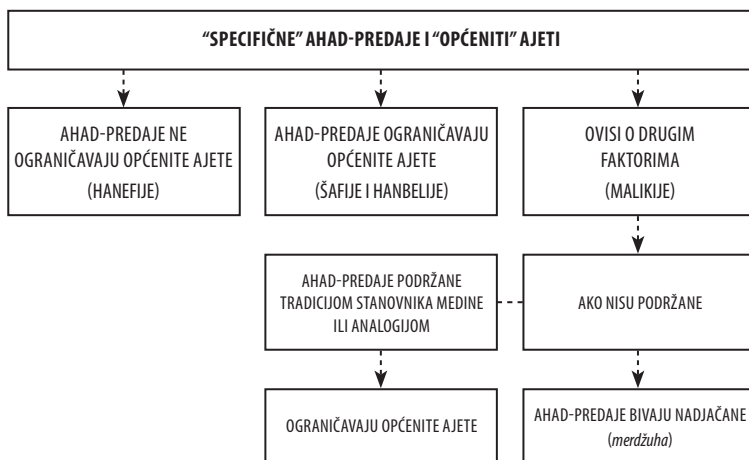
⁵⁷ El-Karadavi, “Fikh ez-zekah”, sv. I, str. 184.

Općenitost

Opći (*‘amm*) termin obuhvata veći broj entiteta u svom izrazu, dok poseban (*hass*) termin obuhvata samo jedan entitet, bez obzira da li je riječ o osobi ili svojstvu. Pravnici su suglasni u tome da je poseban termin “izvjestan” (*kat’i*) sa svojom implikacijom, te otuda ne može biti neizvjestan (*zanni*) na temelju bilo koje zamišljenje hipoteze.⁵⁸ Međutim, pravnici imaju različite stavove o “izvjesnosti” tekstualnog općeg dokaza. Hanefije ga smatraju “izvjesnim” (*kat’i*), a sve ostale pravne škole “neizvjesnim” (*zanni*) i “podložnim uposebnjavanju”. Ova razlika u stavovima imala je utjecaj na tekstove za koje se smatra da su “oprečni”. Npr. javila su se različita mišljenja o implikaciji općih kur’anskih ajeta naspram implikacija posebnih termina u *ahad* predajama koje bi ih mogle, teoretski, ograničavati. Klasični primjer je ajet 5: 6 koji glasi: *Kada hoćete klanjati, operite vaše lice i vaše šake i ruke do iza lakata*. Radi se o “općem” izrazu koji nije specificiran posebnim redosljedom pranja. Međutim, veći broj predaja opisuje kako je Poslanik, a.s., konstantno slijedio određeni redosljed prilikom uzimanja abdesta. Hanefije su odbacili “uvjet” redosljeda u abdestu (i smatrali ga “preporučanim”) – na osnovu svoje teorije da su “opći” izrazi “izvjesni” i da ih nema potrebe uposebnjavati “neizvjesnim” *ahad* predajama. Sve ostale pravne škole uvjetuju redosljed, jer su posebnosti koje su navedene u hadisu, po njihovom mišljenju, “ograničenja općenitog značenja navedenog ajeta”.⁵⁹ S druge strane, Malik se složio sa ovim ograničenjima na osnovu tradicije stanovnika Medine (*‘amel ehl el-Medina*), koja podržava spomenute *ahad* predaje. Bez ove tradicije (*‘amel*) ili valjane analogije, Malik bi hadis smatrao “proturječnim” (*mu‘arid*) ajetu, te bi, u tom slučaju, dao prednost ajetu.

⁵⁸ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 146.

⁵⁹ Ibid, str. 148.



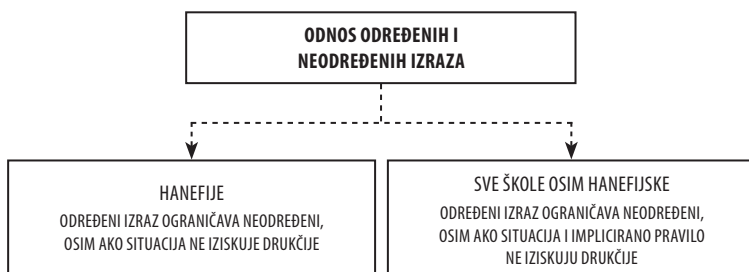
Grafikon 4.16. Različita mišljenja o odnosu između ahad predaje i “općenitog” ajeta.

Određenost

Slične razlike u mišljenjima se javljaju zbog različitog načina na koji se pravne škole odnose prema “određenim” (*mukajjed*), nasuprot “neodređenih” (*mutlak*) izraza (grafikon 4.17.).

Kada su pravници proučavali određenost pojedinog izraza, posmatrali su dva faktora: (1) “situaciju” ili slučaj koji tekst tretira i (2) pravilo koje tekst implicira (od “obaveze” do “zabrane”). Oni su odredili odnos između “određenog” i “neodređenog” pojma, na temelju sljedeće četiri logičke mogućnosti sličnosti i razlike:

1. Sličan slučaj i slično pravilo.
2. Sličan slučaj i različito pravilo.
3. Različit slučaj i slično pravilo.
4. Različit slučaj i različito pravilo.



Grafikon 4.17. *Različita mišljenja o određenim, nasuprot neodređenih terminalizrazima.*

Navest ćemo četiri ilustrativna primjera navedene četiri mogućnosti:⁶⁰

1. Hadis u kome se navodi da je jedan čovjek namjerno prekinuo post i pitao Poslanika, a.s., kako se može iskupiti za to. Poslanik je od njega tražio da posti dva mjeseca. U drugoj predaji koja govori o sličnoj situaciji, Poslanik je tražio od osobe koja je postavila pitanje da posti dva “uzastopna mjeseca”. Sve pravne škole primjenjuju ovo ograničenje te ograničavaju prvi opći izraz sa drugim (posebnim) izrazom.
2. Dva prenosioca prenose hadise o zekatu na kamile. U prva predaji se spominju “kamile”, bez dalje kvalifikacije, a u drugoj “kamile na ispaši”, što znači da kamile koje nisu na ispaši nisu obuhvaćene zekatom. Međutim, zbog sličnosti “situacije”, odnosno pitanja zekata na kamile, sve škole se slažu u ograničavanju neodređenog izraza kvalifikacijom “one koje su na ispaši”.

⁶⁰ Hasebullah, *Usul et-tešri'*, str. 227.

3. Nekoliko ajeta govori o pitanju svjedočenja u različitim situacijama, kao što su ajeti 2: 282 (*Imajte svjedoke uvijek kada trgujete međusobno*) i 65: 2 (*nek dvije osobe (poznate) kao poštene iz vaše vlastite zajednice ...*). Prvi ajet, u kojem se spominje “neodređen” svjedok, odnosi se na trgovačku transakciju, dok drugi ajet, u kojem se spominje svjedok “kvalificiran poštenjem”, govori o svjedočenju razvoda braka. Pa ipak, sve pravne škole (osim hanefijske) ograničile su neodređeni izraz prvog ajeta kvalifikacijom spomenutom u drugom ajetu te postavili uvjet postojanja “dokaza o poštenju” za sve svjedoke.
4. Primjer dva ajeta s dva različita slučaja i dva različita pravila jesu ajeti: *post tri dana* (koji se odnosi na kršenje zakletve) i *post dva uzastopna mjeseca* (koji se odnosi na pravilo o *ziharu*).⁶¹ Zbog različitosti situacije i pravila, sve škole su saglasne da se prvi ajet ne ograničava kvalifikacijom “uzastopnosti” koja se navodi u drugom ajetu.

Kao što možemo vidjeti iz iznesene analize “opsega”, opća je tendencija kod klasičnih pravnika da podstiču “specificiranje” (*tahsis*) i “određivanje” (*takjid*). Ovaj metod je doprinio već nefleksibilnim i ograničenim metodama jezičkih derivacija. U ovim, čisto jezičkim teoretizacijama “izvođenja pravila”, malo je pažnje, ako ne i nimalo, usmjereno prema preovladavajućim okolnostima ili intenciji/*maksid* tekta (*nass*). Tako su, npr., pravila o iskupljenjima (*keffaret*), poput onog koje je naprijed spomenuto, trebala ostati načelna. Dakle, nije ih trebalo “određivati”, niti “ograničavati”. To daje muftiji priliku da različitim ljudima pristupi shodno njihovim odgojnim potrebama, koje i jesu svrha *keffareta*. Ograničavanje ovog područja na najstrožije mogu-

⁶¹ Kur'an, *El-Ma'ida*, 5: 89, *El-Mudžadela*, 58: 4 (prijevod Muhammeda Asada).

će pravilo (kao što je post dva uzastopna mjeseca) onemogućava ostvarenje ove svrhe. Ono je, također, suprotno dobro poznatoj općoj intenciji olakšavanja i velikodušnosti u pitanjima ibadeta.

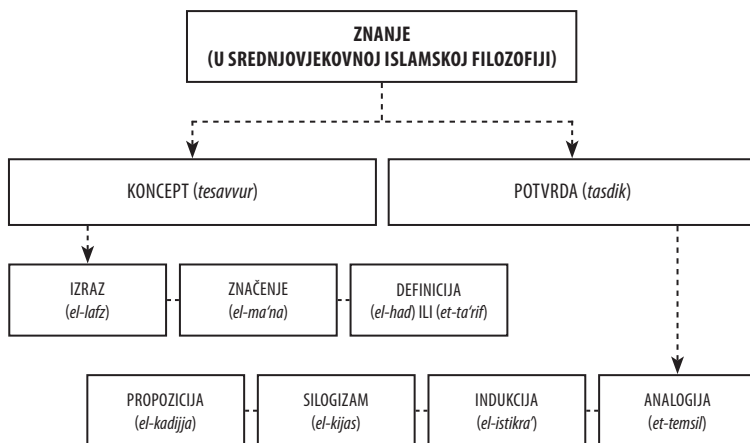
Slično tome, mnogo je pravnih rasprava bilo fokusirano na pitanja kao što su: da li deve trebaju biti “na ispaši”, treba li zlato biti u obliku prstena (*muhallek*), može li “osoba s potrebom” (*miskin*) također biti i “siromah” (*fekir*), da li se staklo, bakar ili so tretiraju kao “metali” itd. Sve ove diskusije o zekatu propuštaju stvarnu intenciju zekata – a to je ostvarenje sistema socijalne pomoći. Slično tome, pravila koja se odnose na sudove i sudske postupke ne mogu biti isključivo vezana za jezičke derivacije i termine, već moraju razmatrati društvo i njegov razvoj kao i “apsolutni” cilj postizanja pravde. Međutim, u razmatranju navedenih pitanja, pravници su pribjegavali metodama uposebnjavanja (*tahsis*) i određivanja (*takjīd*), umjesto osnovama društvene pravde i općeg dobra. Jezičke derivacije su možda nužne za definiranje čisto ibadetskih pitanja, ali one ne mogu biti dovoljan izvor za donošenje sudova o pitanjima koja se tiču javnog interesa. Ovim pitanjima se treba baviti pomoću metodologije koja je vrijednosno i intencionalno orijentirana. Šesto poglavlje će elaborirati ovaj “intencionalno utemeljen” pristup.

Jezički dokaz: utjecaj grčke filozofije

Opća kategorizacija znanja, prema srednjovjekovnim islamskim filozofima, slijedi šemu “konceptije” i “potvrde” (grafikon 4.18). Konceptija se dijeli na izraze (*elfaz*), značenja (*me‘ani*) i definicije (*te‘arif* ili *hudud*).⁶² Izrazi se proučavaju s obzirom na njihovu implikaciju značenja, općenitost, stupnjeve bivstvovanja, kompoziciju i odnos između riječi i značenja.

⁶² ‘Ali, *El-Mentik ve el-fikh*, str. 174.

Riječi i značenja su u odnosu potpune podudarnosti (*mutabeka*), djelimične podudarnosti (*tedammun*) ili asocijacije (*iltizam*). Izrazi se, s obzirom na općenitost, mogu podijeliti na “opće” i “posebne”. Termini mogu biti jednostavne nedjeljive riječi (kao što su imenice, glagoli ili prijedlozi) ili, pak, komponirani na drugi način. Konačno, riječi mogu biti homonimi, sinonimi, jednoznačne ili nejednoznačne.

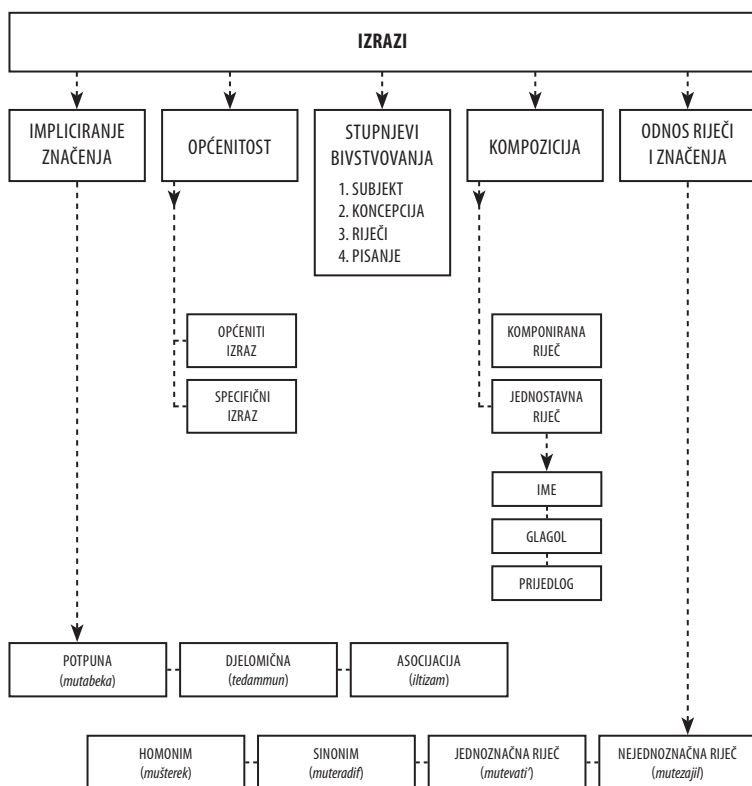


Grafikon 4.18. Klasifikacija znanja u islamskoj filozofiji.

Utjecaj grčke filozofije, posebno Aristotela i peripatetičara na navedenu kategorizaciju je očit, od “konceptija” i “potvrda”,⁶³ do “homonima” i “sinonima”.⁶⁴ Jasno je da su kasniji islamski filozofi i pravni teoretičari općenito slijedili Ibn Sinu (Avicennu) u njegovim komentarima grčke filozofije. Islamski filozofi su, također,

⁶³ Abu 'Ali ibn Sina, *Remarks and Admonitions*, preveo: Shams Inati, sv. I (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1984), str. 49.

⁶⁴ V. Aristotle, *The Works of Aristotle, Categories*.



Grafikon 4.19. Klasifikacija izraza u islamskoj filozofiji.

posmatrali “značenja” kroz Aristotela i Ibn Sinu,⁶⁵ što su pokazali u svojim studijama o suštini (*zat*) nasuprot akcidenta (*ared*), izvjesnom (*jekini*) naspram neizvjesnog (*adem jekini*) i dr.

Utjecaj grčke filozofije na metodologiju islamskog prava, posredstvom islamske filozofije, je očit. Pravnici su sami bili

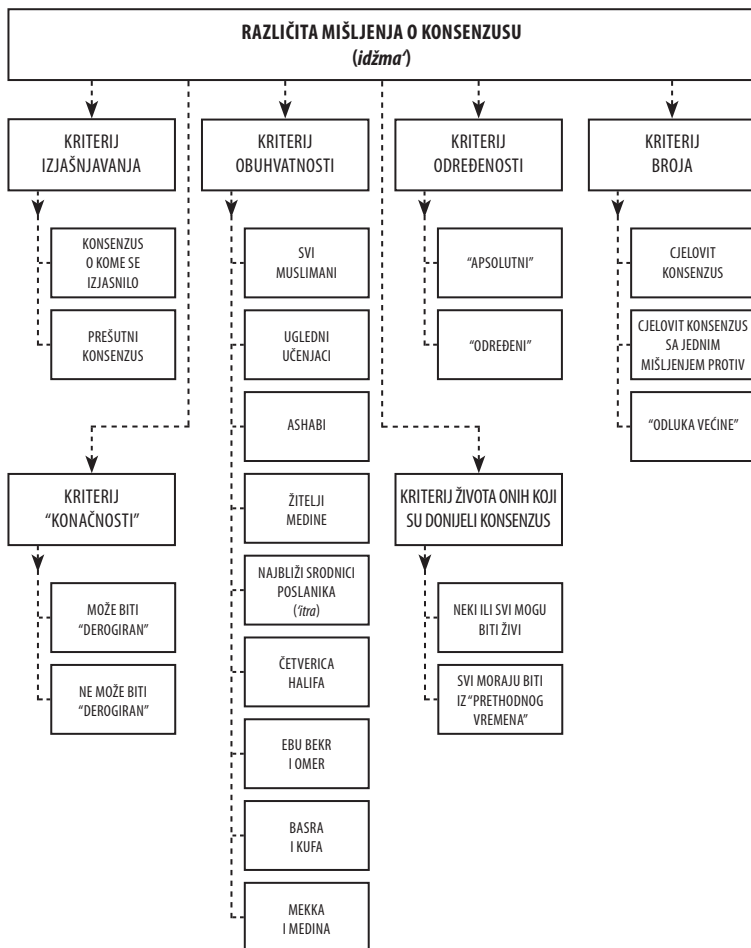
⁶⁵ ‘Ali, *El-Mentik ve el-fikh*, str. 179.

“filozofi”, poput El-Gazalija, Ibn Rušda i Ibn Tejmije, ili pod utjecajem filozofa, izravno ili posredno. Način na koji su “izrazi” kategorizirani te njihov odnos prema “značenjima” u potpunosti je “grčki”. Pod ovim utjecajem, tradicionalna metodologija islamskog prava, unatoč njenim različitim usmjerenjima, slijedila je grčku “logiku” (arapski *mentik*, što jezički znači iskaz) i njene esencijalno utemeljene definicije, dihotomne klasifikacije i silogističku analogiju. Šesto poglavlje će ponovo preispitati ove grčke utjecaje, s različitih aspekata, u svjetlu suvremene teorije sistema.

4.3. TEKSTUALNO UTEMELJENI RACIONALNI DOKAZI

Pregled

Znanstvenici su uspostavili razliku između “primarnih izvora”, Kur’ana i Poslanikovih hadisa, i “sekundarnih izvora”, koje su primjenjivali samo ukoliko ne postoji dokaz iz *nassa*, tj. poseban (*hass*) kur’anski ajet ili hadis. U ovom odlomku predstaviti ćemo sljedeće sekundarne izvore: konsenzus, analogiju, interes, pravnu preferenciju, “zatvaranje puteva” (pravnu prevenciju), običaj, mišljenje imama, mišljenje ashaba, tradiciju stanovnika Medine i pretpostavku kontinuiteta. Pravnici koji su prihvatili bilo koji od ovih izvora, temelje svoje prihvatanje na dokazima iz “tekstova”. Stoga, po našem mišljenju, razlika između “tekstova” i “sekundarnih izvora” je, zapravo, razlika između “jezičkih” i “racionalnih” dokaza, koji su podjednako tekstualno utemeljeni.



Grafikon 4.20. Neka od brojnih različitih mišljenja o definiciji konsenzusa.

Konsenzus

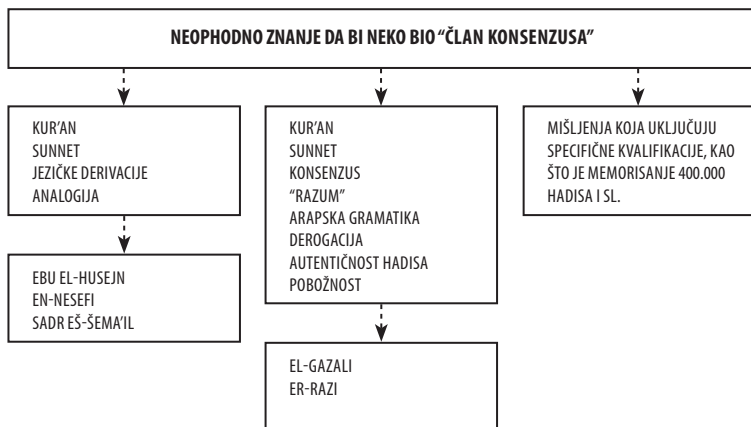
Ironična činjenica o “konsenzusu” (*idžma*), koji većina pravnih škola smatra “apsolutnim” izvorom zakonodavstva, jeste da ne postoji “konsenzus” o definiciji samog “konsenzusa”. Zapravo, postoji veći broj različitih definicija i uvjeta za njegovo postojanje, čak i unutar svake pojedine pravne škole. El-Gazali, iz šafijske škole, definirao ga je kao konsenzus cijelog “islamskog ummeta” o određenim religijskim pitanjima.⁶⁶ Međutim, većina znanstvenika ga definira kao konsenzus “kvalificiranih” učenjaka koji su dosegli stepen mudžtehida (osobe koja neovisno prosuđuje). Postoji nekoliko definicija tog stupnja kvalificiranosti učenjaka, koje se kreću od “poznavalja Kur’ana, Sunneta i analogije” do mnogih drugih zahtjeva, uključujući “poznavanje napamet četiri stotine hiljada hadisa”. Grafikonu 4.20. i 4.21. kompariraju neka od ovih mišljenja.

Tradicionalne klasifikacije pravnih škola doprinijele su različitim mišljenjima o konsenzusu, budući da pojedine škole nisu smatrale znanstvenike nekih drugih škola vrijednim da budu dio legitimnog konsenzusa.⁶⁷ Neke definicije ograničavaju “konsenzus” na “suglasnost ashaba” – poput zahirijske definicije. Međutim, postoji nekoliko stavova o tome šta čini jednu osobu – koja je vidjela ili se sreća s Poslanikom – “ashabom”. Neki znanstvenici smatraju da je svaka osoba koja se sreća s Poslanikom, a.s., dio legitimnog konsenzusa. Drugi, poput Ibn Hazma i hanefijske škole, ograničavaju broj takvih ashaba na manje od sto trideset osoba.⁶⁸ Malikije su proširili definiciju konsenzusa kako bi njome obuhvatili konsenzus “stanovnika Medine”. Oni taj konsen-

⁶⁶ El-Gazali, *El-Mustasfá*, sv. I, str. 173.

⁶⁷ Mišljenje je navedeno i kritikovano u: Ibn Hazm, *El-Muhalla*, sv. V, str. 88.

⁶⁸ Ibid.



Grafikon 4.21. *Usporedba nekih stajališta o uvjetima za mudžtehida koji može uzeti učešće u konsenzusu.*

zus smatraju legitimnim izvorom zakonodavstva.⁶⁹ Više detalja o ovom dokazu iznijet ćemo kasnije, jer se on koristi uzajamno s dokazom *‘amela* (običaja) stanovnika Medine.⁷⁰

I džafrije i zejdijske smatraju da Poslanikovi najbliži srodnici (‘Ali, Fatima, El-Hasan i El-Husejn) čine legitiman konsenzus.⁷¹ Međutim, neki džafrijski metodolozi prava konsenzus smatraju “suvišnim”, jer “se pretpostavlja da konsenzus svakako otkriva mišljenje nepogrješivih imama”, među kojima je prvi ‘Ali.

⁶⁹ Eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, str. 83; Ebu Hamid el-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 187; ‘Ala’uddin el-Buhari, *Kešf el-esrar ‘an usul fabr el-islam El-Bezdevi*, priredio: ‘Abdullah Mahmud M. ‘Umer (Bejrut: Dar el-Kutub el-ilmijja, 1997), sv. II, str. 184.

⁷⁰ Sultan, “Hudždžijja”, str. 121.

⁷¹ Muhammed el-Killini, *Usul El-Kafi*, priredio: ‘Ali Ekber el-Giffari (Teheran: Dar al-Menšurat el-islamijja, bez datuma), sv. I, str. 178-179; Irshad Abdul-Haqq, “Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements”, *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (proljeće/ljeto) (2002), str. 83.

Predaja od Ahmeda ibn Hanbela i Ebu Hazma (istaknutog hanefijskog učenjaka) govori o konsenzusu prve četvorice halifa (Ebu Bekra, Omera, Osmana i 'Alija) kao legitimnom konsenzusu. Nijedna druga pravna škola nije usvojila ovu vrstu konsenzusa. Neka komparativna usulska djela navode pojedina mišljenja koja odobravaju "konsenzus" Ebu Bekra i Omera, Mekke i Medine, pa čak Kufe i Basre. Nijedna pravna škola nije prihvatila takva mišljenja.

Postoje, također, različita mišljenja oko toga da li konsenzus mora biti "cjelovit", tj. imati suglasnost svakog pojedinog člana konsenzusa, ili se može postići kroz neki oblik "većinskog odlučivanja". Sve pravne škole su usvojile uvjet cjelovitosti za validnost konsenzusa. Međutim, Et-Taberi i Ebu Husejn el-Hajjat smatraju da se on postiže i uz "jedno individualno neslaganje". Čini se da je cijeli problem hipotetički, a ne nešto što se stvarno dogodilo. Prikazivanje konsenzusa kao nekog oblika kolektivnog većinskog odlučivanja je netačno, budući da se ne prenosi niti u jednom historijskom izvještaju da se proces "testiranja konsenzusa" ikada dogodio među pravnicima.

Različita mišljenja su se javila i oko pitanja da li "vrijeme" učesnika konsenzusa mora proći da bi konsenzus bio validan. Većina škola je usvojila mišljenje da konsenzus vrijedi čim ga učenjaci postignu u bilo kojem vremenu.⁷² Ahmed ibn Hanbel i neke mu'tezilije su razmatrali činjenicu da "jedan ili više učesnika konsenzusa može promijeniti svoje mišljenje tokom života". Pošto *idžma'* vide kao obavezujući i "nepromjenljiv" autoritet, oni smatraju da je konsenzus validan nakon smrti svih učesnika konsenzusa, jer tada postoji garancija da niko od njih neće promijeniti svoje mišljenje i ocijeniti *idžma'* ništavim. El-Džuvejni, šafijski pravnik,

⁷² Sultan, "Hudždžijja", str. 200.

je razlikovao konsenzus o “izvjesnim” i “neizvjesnim” pitanjima. Zastupao je isto mišljenje, kao i Ibn Hanbel, kada je riječ o “vremenu konsenzusa” u slučaju “neizvjesnih” pitanja, koja su, prema njegovom mišljenju, predmet izmjene stavova jedne osobe, za razliku od “izvjesnih” pitanja.⁷³ Međutim, El-Džuvejni nije osigurao kriterij za razlikovanje “izvjesnih” od “neizvjesnih” pitanja.

Jedna od klasifikacija konsenzusa otvara pitanje da li on mora biti deklariran od svakog pojedinog njegovog učesnika – što su mnogi učenjaci smatrali “praktički nemogućim”.⁷⁴ Tako, neke pravne škole usvojile su ono što one nazivaju “prešutnim konsenzusom” – što znači da se može uzeti da se učesnici konsenzusa, čije mišljenje nije poznato, slažu sa svim ostalim učesnicima koji su izrazili svoje mišljenje. Ne postoji ni izričito niti prešutno slaganje o ovoj formi konsenzusa. Zapravo, postoji dvanaest različitih mišljenja o njegovoj validnosti.⁷⁵

Konačno, što se tiče pitanja da li pravilo koje se zasniva na konsenzusu može ikada biti promijenjeno ili “derogirano”, sve pravne škole (osim nekoliko učenjaka) zauzele su stav da se takvo pravilo nikada ne može izmijeniti.⁷⁶ Ovaj stav se, zapravo, zasniva na usulskom pravilu koje kaže da “derogacija nakon Poslanikovog vremena nije valjana” i “logičkoj” kontradikciji između autoriteta prvog konsenzusa i kasnijih konsenzusa.⁷⁷ Ipak, mišljenja smo da je, shodno ovom pravilu, neopravdano učiniti one norme koje su izravno povezane s određenim vremenom, zbog određenih okolnosti, “vječnim”.

⁷³ El-Džuvejni, *El-Burhan*, str. 641.

⁷⁴ Es-Serhasi, *Usul Es-Serhasi*, sv. I, str. 305; Er-Razi, *El-Mahsul fi 'ilm el-usul*, sv. IV, str. 25-26.

⁷⁵ Sultan, “Hudždžija”, str. 32.

⁷⁶ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 197.

⁷⁷ Ibid, str. 198.

Ibn Hazmova kritika konsenzusa je bila sljedeća: “Pitanja konsenzusa su, ili izričito spomenuta u Kur’anu ili u najpoznatijim hadisima, ili su, u protivnom, predmet različitih mišljenja o načinu interpretiranja ili *ahad* predaja. U prvom slučaju, ajeti ili hadisi nemaju potrebu za konsenzusom kao dokazom, jer su oni primarni dokazi sami po sebi. U drugom slučaju, netačno se tvrdi da postoji konsenzus”. On je ustvrdio sljedeće: “Konsenzus se nikada ne bi mogao dokazati, čak i ako bi bio ograničen na ashabe, kojih je bilo na hiljade”.⁷⁸

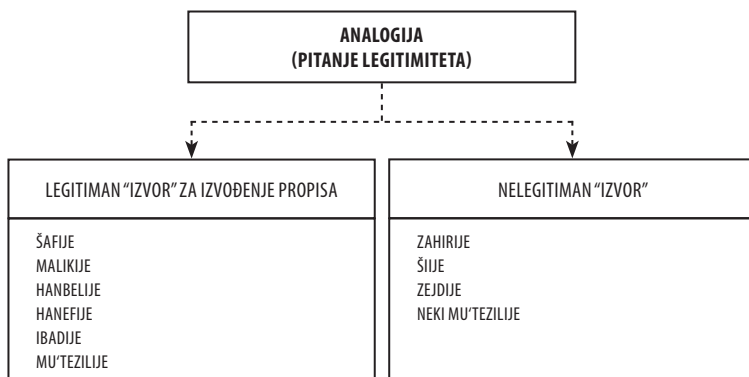
Uprkos svim navedenim brojnim razlikama u mišljenju, većina metodologa u različitim pravnim školama smatra konsenzus “apsolutnim/izvjesnim” (*kat’i*) dokazom koji je izvor “apsolutnog” znanja. Primjeri su El-Bagdadi, El-Džuvejni, El-Gazali, Ebu el-Husejn, Eš-Širazi, Es-Semerhandi, En-Nesefi, El-Ferra, Es-Serhasi i dr. Nekoliko metodologa, uključujući Er-Razija i El-Amidija, smatraju da je konsenzus “neizvjestan” (*zanni*) dokaz.⁷⁹

⁷⁸ Ibn Hazm, *El-Ihkam*, sv. VIII, str. 103.

⁷⁹ V. Ebu Bekr el-Bagdadi, *El-Fekih ve el-mutefekkih*, priredio: ‘Adil ibn Jusuf el-‘Azazi (Saudijska Arabija: Dar Ibn el-Dževzi, 1421. h.), sv. I, str. 154; El-Džuvejni, *El-Burhan*, paragraf 627; El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 76, 176; ‘Abdullah ibn Kudama, *El-Mugni fi fikh el-Imam Ahmed ibn Hanbel eš-Šejbani*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1985), str. 273; El-Basri, *El-Mu’temed*, sv. II, str. 21; Ibrahim el-Fejruzabadi, *Šerh el-Lem’*, priredio: ‘Abdulmedžid Turki (Bejrut: Dar el-Garb el-islami, 1988), sv. II, str. 666; El-Buhari, *Kešf el-esrar*, sv. II, str. 289; Ibn Nizamuddin el-Ensari, *Fevatih er-rehamut Šerh Musellem es-subut*, priredio: ‘Abdullah Mahmud M. ‘Umer, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 2002), sv. II, str. 213; Ibn Tejmijja, *El-Musevveda*, str. 316; Muhammed el-Hudri, *Usul el-fikh* (Bejrut: El-Mekteba el-‘asrija, 2002), str. 280; Er-Razi, *El-Mahsul fi ‘ilm el-usul*, sv. IV, str. 214; El-Amidi, *El-Ihkam*, sv. I, str. 404.

Analogija

Analogija (*kijas*) je sekundarni izvor zakonodavstva koji se smatra legitimnim u četiri sunnijske pravne škole te u mu'tezilijskoj i ibadijskoj školi. Džaferije, zejdijske, zahirije i neki mu'tezilije analogiju opisuju kao “donošenje propisa prema hirovima”. Imam Dža'fer es-Sadik je više puta ustvrdio da “nema pitanja na koje nema direktnog odgovora u *Knjizi* ili *Tradiciji*”.⁸⁰ Međutim, analogija je, zapravo, postupak donošenja pravnih odluka, a ne “izvor” zakonodavstva.

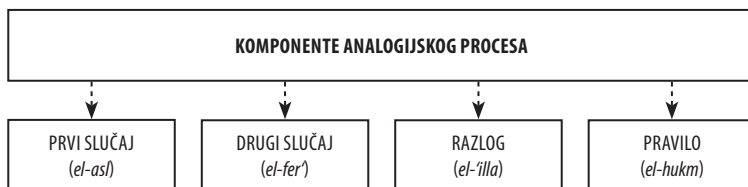


Grafikon 4.22. Različita mišljenja o legitimnosti *kijasa*.

Postupak analogije ima četiri komponente: prvi slučaj (*el-asl*), drugi slučaj (*el-fer'*), razlog (*el-'illa*) i pravilo (*el-hukm*). Analogija (*kijas*) se primjenjuje između dvije situacije/slučaja. Pravilo koje se primjenjuje na prvu situaciju ranije je doneseno, dok pravilo koje treba primijeniti na drugu situaciju nije pozna-

⁸⁰ Ajatollah Mehdi Šemsuddin, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami* (Bejrut: El-Mu'essesa ed-devlija, 1999), str. 23.

(a)



(b)



Grafikon 4.23. (a) Četiri komponente analogije i (b) uzajamni odnos ovih komponenti u procesu analogije.

to. *Kijas* podrazumijeva da, ukoliko postoji (zamišljen) zajednički razlog (*'illa*) ove dvije situacije, onda se, po analogiji, pravilo za prvu situaciju primjenjuje i na drugu.⁸¹

Međutim, *kijas* je, prema zahirijama, ši'ijama džafferijama, zejdijskima i nekim mu'tezilijama, “neizvjestan” i “novotarija u vjeri”. Ibn Hazm je izrazio ovaj stav, upućujući na *kijas* kao

⁸¹ Hasebullah, *Usul et-tešri'*, str. 124; Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 104; Ahmed Ebu Muhammed eš-Šaši, *Usul Eš-Šaši* (Bejrut: Dar el-Kitab el-'arebi, 1402. h.), str. 325; Bejdavi, *Tefsir el-Bejdavi* (Bejrut: Dar el-Fikr, bez datuma), sv. III, str. 5; Džemaluddin el-Isnevi, *Nihaja es-sul Šerb Minhadž el-vusul*, priredio: 'Abdulkadir Muhammed 'Ali (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1999), sv. III, str. 4; 'Abdullah ibn Ahmed en-Neseŕi, *Kešf el-asrar Šerb el-Musannef 'ala el-Menar*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1998), str. 196; El-Basri, *El-Mu'temed*, sv. II, str. 195; Eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, str. 198.

“prosuđivanje bez potvrđenog znanja i slijeđenje nezvjesnih dokaza”.⁸² Ibn Hazm je, također, kritizirao one koji podržavaju legitimnost *kijasa* na temelju konsenzusa, a na temelju svog stava da konsenzus nikada nije mogao biti dokazan.⁸³

Ibn Hazm i zahirijske škole, općenito, smatrali su da jedino literalno značenje Kur’ana i hadisa imaju legitimitet u islamskom pravu. Njegov je stav da je ljudski “razum”, u osnovi, neka vrsta “hira i spekulacije” koja “može biti korisna u ovosvjetskim pitanjima, ali ne i u stvarima vjere”.⁸⁴ Zahirijsko odbacivanje analogije rezultiralo je većim brojem čudnih fetvi koje se često citiraju kao zanimljive priče. Ove fetve, koje se temelje na odbacivanju analogije, uzrok su značajne nepopularnosti zahirijske škole u javnosti. Npr. Ibn Hazm navodi hadis u kome se prenosi da je Poslanik rekao: “Šutnja mlade (kada se traži njeno mišljenje) je njen pristanak (na bračnu ponudu)”. Ibn Hazm je ovako komentirao hadis: “Stoga, ako ona kaže ‘da’, njen bračni ugovor je ništavan!”⁸⁵ Ibn Hazm nije želi primijeniti analogiju između izražavanja pristanka “šutnjom”, kao što je navedeno u hadisu, i izražavanja pristanka “izgovorom riječi ‘da’”. Druge škole su ocijenile da je to stvar izbora mlade hoće li dati pristanak šutnjom ili riječima. Hanefije smatraju da je cijela procedura stvar običaja, jer je, prema njihovom pojašnjenju hadisa, “sramota za jednu Arapkinju da kaže ‘da’ u takvoj situaciji”.

Džaferije, zejdijske i mu‘teziljske škole su prihvatili analogiju ako je razlog (*illa*) iskazan u samom tekstu, odnosno nije “spekuliran”.

⁸² Ibn Hazm, *El-Ihkam*, sv. Im str. 121, 129, 170; Er-Razi, *El-Mahsul fi ‘ilm el-usul*, sv. V, str. 144; Es-Subki, *El-Ibadž fi Šerh el-Minhadž*, sv. III, str. 18; El-Amidi, *El-Ihkam*, sv. IV, str. 62; El-Basri, *El-Mu‘tamed*, sv. II, str. 299; El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. II, str. 557.

⁸³ Ibn Hazm, *El-Ihkam*, sv. VIII, str. 103.

⁸⁴ Sultan, “Hudždžija”, str. 284.

⁸⁵ Ibn Hazm, *El-Muhalla*.

Druge škole ovaj oblik zaključivanja smatraju neposrednim jezičkim izvođenjem pravila iz tekstova, a ne validnim oblikom analogije. Ibadije su uključili *kijas* u opću kategoriju rezonovanja koju oni nazivaju *er-rej* (upotreba mišljenja).⁸⁶

Uprkos visokom statusu koji pridaje “razumu”, En-Nezzam, istaknuti mu‘tezilijski pravnik, odbacuje analogijsko zaključivanje. On kaže da pravila islamskog prava “ne slijede nužno racionalnu liniju mišljenja”.⁸⁷ On navodi mnoge primjere pravila u islamskom pravu koja su “iracionalna” jer “nisu jednako tretirala jednake subjekte i nisu različito tretirala različite subjekte”. Dva primjera, prema En-Nezzamu, jesu “uvjetovanje dva svjedoka da bi se dokazalo ubistvo i četiri svjedoka da bi se dokazao blud” te “pranje određenih dijelova tijela, prilikom uzimanja abdesta, koji nisu uzrokovali nečistoću”.⁸⁸ Po našem shvatanju, nekonzistentnosti koje je En-Nezzam naznačio nisu dokazi “iracionalnosti”, nego “promjene pravila shodno njihovim intencijama”. Intencionalni (*mekasidi*) pristup ovim pravilima pokazuje da je intencija traženja svjedoka potvrđivanje određenih događaja (djela ubistva, u prvom slučaju, i djela “javnog bluda”, u drugom slučaju). Stoga, brojevi nisu primarne intencije pravila po sebi, nego sredstva koja služe pravilnim sudskim postupcima. U drugom slučaju, abdest ima čistu obrednu intenciju. Hanefije, između ostalog, nisu dozvolili analogiju u ibadetskim pitanjima (obredi ili čisti akti obožavanja).⁸⁹ Oni su definirali ove akte kao “ona djela koja se ne mogu racionalizirati” i navode primjer obreda i procedura

⁸⁶ A. K. Al-Nami, “Studies in Ibadhism (Al-Ibadiyyah)” (doktorska disertacija, University of Cambridge, 1971), str. 36.

⁸⁷ El-Amidi, *El-Ibkam*, sv. IV, str. 9-10.

⁸⁸ Ibid, sv. IV, str. 9-10.

⁸⁹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 218.

hadža.⁹⁰ Ova knjiga se zalaže za primjenu intencionalnog pristupa kao osnove samog analogijskog zaključivanja.

Konačno, malikije dopuštaju mogućnost da “prva situacija” (*el-asl*) u analogiji bude analogija sama po sebi. To znači da pravilo za jednu situaciju može biti neposredno izvedeno iz date analogije, bez potrebe stvarnog postojanja “prve situacije”. Potom, naredno pravilo može biti izvedeno iz novog pravila, i tako redom. Ovo proširenje definicije *kijasa* u malikijskoj školi otvara mogućnosti oslanjanja isključivo na “razloge” (*‘ilel*) u izvođenju niza valjanih analogija, umjesto oslanjanja na prve situacije koje nužno moraju biti “spomenute u tekstovima”.

“Razlog” (*‘illa*) je u samom središtu analogijskog postupka. Pravne škole se slažu oko tri uvjeta valjanog razloga. Pravne škole koje su usvojile analogiju saglasne su oko uvjeta uočljivosti (*zuhur*), tranzitivnosti (*te‘addi*) i validnosti (*i‘tibar*). Uočljivost podrazumijeva “mogućnost uočavanja razloga” i “potvrđivanje njegovog postojanja u datoj situaciji”. Tranzitivnost podrazumijeva mogućnost prenošenja “razloga” na druge situacije, gdje ne postoji tekst koji ograničava tu mogućnost. Validnost podrazumijeva odsustvo “iskaza o anuliranju” u tekstu koji odbacuje mogućnost razmatranja “razloga”.⁹¹

Međutim, pravne škole se razilaze oko uvjeta koji one nazivaju “konzistentnošću” ili “egzaktnošću” (*indibat*) razloga. Egzaktnost razloga znači “da se on ne mijenja značajnije s promjenom okolnosti”.⁹² Razlog kontroverznosti kriterija konzistentcije/egzaktnosti jeste kontroverza oko toga da li je dozvoljena analogija na temelju “mudrosti pravila” (*hikma*). Navest ćemo

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. II, str. 345; Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 223.

⁹² Ibid.

primjere koji ilustruju razliku između pojmova *'illa* i *hikma* u klasičnim pravnim školama.

Olakšica (*ruhsa*) kod posta data je muslimanima koji su “bolesni ili na putovanju”. Bolest ili putovanje na određenu razdaljinu (o kojoj je zaključeno na osnovu hadisa) jesu valjani razlozi (*'ilel*) ove olakšice. Mudrost (*hikma*) ove olakšice je “olakšavanje”. Što se tiče starijih osoba, učenjaci su im dodijelili istu olakšicu oslobađanja od posta – na temelju analogije s “razlogom” bolesti, a ne na osnovu “mudrosti” olakšavanja. Zbog toga, u većini pravnih škola, ova olakšica nije data, npr., radniku koji teško podnosi post obavljajući fizički zahtjevan posao. Učenjaci različitih škola tvrde da su bolest ili putovanje “mjerljivi” i “da se mogu odrediti” te su kao takvi egzaktni razlozi *kijasa*, dok “olakšavanje” nije mjerljivo i ono se mijenja s “promjenom okolnosti”. Stoga, *hikma* se smatra suviše “lucidnom” da bi bila valjan kriterij pravne analogije. Moguće je ovdje ustvrditi da ovo “kauzalno”, a ne “teleološko” viđenje *kijasa*, propušta smisao pravila o olakšici, čak i ako postiže egzaktnost (*indibat*) i formalnost na proceduralnom nivou. Šesto poglavlje detaljnije razmatra važnost uvažavanja *mekasida* u postupku *kijasa*.

Metodolozi islamskog prava su naznačili postupak (*meslek*), sačinjen od nekoliko koraka, koji je potrebno slijediti da bi primjena analogije bila pravilna. *Menat* je *ratio legis*, razlog, efektivni razlog, primarni kriterij ili povod određenog pravila.

1. Izvođenje uzroka (*tahridž el-menat*). To je proces razmišljanja o primarnom tekstu kako bi se izveo što je moguće veći broj razloga (*'ilel*, efektivnih razloga) primarnog pravila. Ovi mogući razlozi jesu “svojstva” predmeta ili stvari spomenutih u primarnom tekstu, koja predstavljaju potencijalne kandidate za *'illa* pravila.

2. Eliminiranje alternativa (*tenkih el-menat*). U ovom koraku, pravnici primjenjuju neku formu *ratio decidendi*, da upotrijebimo pojam iz britanske filozofije prava. Različita svojstva koja su proizašla iz koraka broj jedan, ispituju se jedno po jedno, na način ekskluzivnog ILI, da upotrijebimo logički pojam, kako bi se odabralo jedno svojstvo, nakon eliminiranja svih drugih svojstava. Unatoč površnosti ovog postupka utemeljenog na razmatranju svojstava, učenjaci su postavili jedan uvjet za ono svojstvo koje će biti kasnije nazvano *'illa*, a to je da je riječ o “podesnom” svojstvu (*vasf munasib*). Podesnost (*munaseba*) se općenito definira kao “ostvarenje interesa” (*tabkik el-masleha*). Ova *masleha* nije jasno definirana u ranoj literaturi o *usul el-fikh*. Međutim, u kasnijoj literaturi sunnijske metodologije prava (pravničkih škola koje usvajaju analogiju) da se primijetiti sve prisutnija tendencija povezivanja “podesnosti” s “intencionalnosti”, odnosno vezivanja *munasebe* i *mekasida*. Ova tendencija je najočitija u Eš-Šatibijevoj teoriji *mekasida*, a u manjoj mjeri u ranijoj El-Gazalijevoj, El-‘Izzovoj i El-Karafijevoj teoriji *kijasa*.⁹³ Et-Tufi je definirao *el-vasf el-munasib* kao “*maslehu* koja vodi ka intenciji (*maksid*) Zakonodavca”.⁹⁴ Velika većina usulskih škola nije prihvatila izjednačavanje “razloga” pravila s njegovom “intencijom” – pošto “intencija” nije egzaktna (*mundabit*).⁹⁵ Šesto poglavlje prezentira drukčije viđenje.

⁹³ ‘Abdullah bin Bejjah, *Alaka mekasid eš-šeri’a bi usul el-fikh*, 1. izdanje (Kairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Centar za proučavanje mekasida, 2006), str. 25.

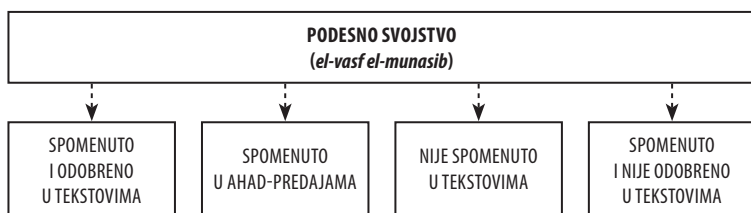
⁹⁴ Et-Tufi, *Et-Ta’jin*, str. 239.

⁹⁵ ‘Abdulahakim es-Sa’di, *Mebahis el-‘illa fi el-kijas inde el-usulijjin* (Bejrut: Dar el-Beša’ir, 1986), str. 110.

3. Proklamiranje realizacije *ratio legis* (*tabkik el-menat*). Ovo je zadnji korak u postupku *kijasa*, u kojem mudžtehidi potvrđuje da li se *'illa* primjenjuje na stvarnu životnu situaciju koja je predmet razmatranja. Npr. opojnost je *ratio legis* “zabrane alkohola” (koja predstavlja primarno pravilo). U idžtihadu o određenoj supstanci postavlja se pitanje da li ta supstanca opija ili ne. Drugi primjer: namjera da se izvrši ubistvo je *ratio legis* smaknuća ubice. Međutim, u slučaju ubistva, postavlja se pitanje: da li je namjera da se ubistvo izvrši potvrđena ili ne? Zadnji primjer: “siromaštvo” i “potreba” su *ratio legis* primanja zekata (obavezna godišnja sadaka). Pitanje koje se postavlja u ovom koraku (*tabkik el-menat*) je: da li je konkretna osoba “siromašna” i “s potrebom” ili ne? Otuda, rekli bismo da je *tabkik el-menat* (proklamiranje realizacije *'illa*) na granici između fikha i znanosti te ne bi trebalo ovisiti samo o mudžtehidu (kao što je slučaj u tradicionalnom *usulu*). Da bismo ilustrirali primjerom, mogli bismo postaviti pitanje “kako” će mudžtehidi dokazati, proklamirati ili potvrditi da je određena supstanca “opojna”, da je osumnjičeni imao određenu “namjeru” ili da je određena osoba “siromašna”? U današnjem svijetu, pitanja ove vrste trebaju biti upućena “stručnjacima” u odgovarajućim znanstvenim granama, a ne pravnicima. Šesto poglavlje će govoriti o tome.

Pravnici iz različitih škola razlikuju *'illa* koji je “podržan tekstom” od *'illa* kojeg uočava mudžtehid, ali nema dokaza da je podržan tekstom.⁹⁶ Na temelju ovoga oni dijele svojstvo “podrznosti” na četiri kategorije koje pokazuje grafikon 4.24.

⁹⁶ Hasebullah, *Usul et-tešri'*, str. 155.



Grafikon 4.24. Četiri kategorije podesnih svojstava

Pravne škole su suglasne da svojstvo koje “nije odobreno” tekstem, unatoč njegovim vidljivim koristima, ne može biti upotrijebljeno u *kijas*. Npr. koristi uvećanja imovine jedne osobe od kamate spomenute su, ali nisu odobrene u odgovarajućim tekstovima. Slično, koristi od trgovine alkoholom i kockanja, također su spomenute, ali nisu odobrene tekstovima. Ako je jedno svojstvo eksplicitno spomenuto u tekstovima, kao što je opojnost alkohola ili namjera (*‘amd*) kod ubistva, onda je *kijas* koji se temelji na takvom svojstvu validan, čak i prema onim školama koje nisu usvojile *kijas*, naime, džafaferijskoj, zejdijskoj, mu’tezilijskoj i zahirijskoj. Međutim, ove škole tretiraju svojstvo/ *‘illa* kao “implikaciju teksta” (*dilala en-nass*), a ne kao implementaciju analogije.

Ako je svojstvo implicirano općim izrazima tekstova, u nekom drugom odlomku ili vezano za neko drugo pravilo, ono je validno “podesno svojstvo”, prema šafijama i hanefijama. Šafije ga nazivaju “odgovarajućim” svojstvom (*el-mula‘im*), dok ga hanefije označavaju “podesnim” svojstvom (*el-munasib*) i smatraju ga “racionalnim dokazom”.⁹⁷

Pravnici pod svojstvom koje “nije spomenuto u tekstovima” podrazumijevaju ono svojstvo o kojem se ne može zaključiti na

⁹⁷ Ibid.

osnovu neposrednih jezičkih derivacija iz konkretnih ajeta ili hadisa – kao što smo ranije naveli. Interesi (*mesalih*) koji se mogu “pretpostaviti” na osnovu tekstova, a kojima nedostaje eksplicitna tekstualna potvrda njihove validnosti ili ništavosti, klasificirani su, prema svim pravnim školama, kao *mesalih mursela* (“neograničeni” interesi). Sljedeći odlomak razmatra ovo pitanje u okviru općeg sekundarnog izvora zakonodavstva kojeg su pravници nazvali *istislah* (pribavljanje interesa), o čijoj validnosti, također, postoje različita mišljenja.

Pravници su, također, raspravljali o slučajevima u kojima je rezultat *kijasa* “oprečan implikaciji drugog teksta koji konkretno razmatra (drugu) situaciju”. Šafija, Malik i Ibn Hanbel se slažu da “nema mjesta za *kijas*” ako postoji odgovarajući ajet ili hadis. Oni su primjenjivali ovo pravilo, čak i ako su određeni ajet smatrali “vjerovatnim” (*zanni*) u smislu njegove implikacije ili hadis u smislu njegove vjerodostojnosti ili implikacije. Međutim, ako je implikacija ajeta ili hadisa “vjerovatna”, oni dopuštaju da *kijas* “ograniči vjerovatno značenje”.⁹⁸

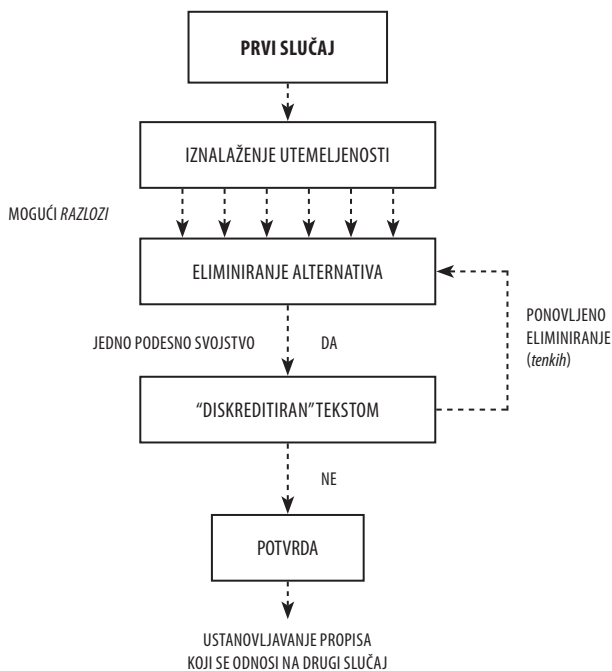
Ipak, Malik ima dodatno pravilo po kojem se, ukoliko je hadis “vjerovatan” (npr. *ahad*) i proturiječi “višestrukom *kijas*” (tj. većem broju analogija koje impliciraju pravilo koje je “oprečno” jezičkoj implikaciji hadisa), taj “višestruki *kijas*” naziva *aslom* (temeljnim pravilom), te mu se daje prednost nad “vjerovatnim” hadisom.⁹⁹ Npr. Malik je odbacio vjerodostojnost *ahad* hadisa koji glasi: “Ako se pas napije iz vaše posude, operite je sedam puta”, na temelju nekoliko analogija s drugim ajetima i hadisima koji dopuštaju jedenje životinja koje su ulovili psi. Malik je izveo pravilo (*asl*) da je “pseća pljuvačka čista”.¹⁰⁰

⁹⁸ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 240.

⁹⁹ Ibid, str. 241.

¹⁰⁰ Ibid.

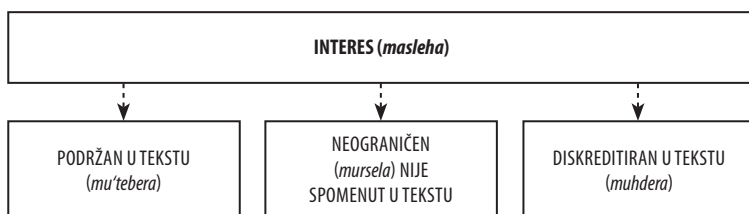
Navedena razlika između Malika i ostalih pravnih škola o sposobnosti *asla* (temeljnog pravila) da anulira “autentičnu” *ahad* predaju slična je razlici među njima o ulozi *maslehe* (interesa). O tome će biti više govora u narednom odlomku.



Grafikon 4.25. Formalna procedura *kijasa*.

Interes

Klasifikacija *maslehe* (interes, dobro, korist, korisnost) na onu koja je “podržana tekstovima”, “diskreditiranu tekstovima” i *maslehu* koja “nije spomenuta u tekstovima” podrazumijeva posebnu literalnu definiciju onoga što pravnici nazivaju “tekstom”.



Grafikon 4.26. Klasifikacija interesa na osnovu toga da li su spomenuti u tekstu.

Neke mu'tezilije su osporavali postojanje kategorije neograničenih interesa (*masleha mursela*), na osnovu svojih fundamentalnih koncepata racionalne “procjene dobrog i lošeg” (*et-tahsin ve et-takbih el-'akli*). Pošto je islamski način života sveobuhvatan, oni tvrde da svaka stvar mora biti ili dobra stvar na koju se podstiče ili, pak, loša stvar od koje se odvraća, bez obzira da li je, eksplicitno ili implicitno, spomenuta u tekstovima. Ovo je tipično mu'teziljsko mišljenje koje ne dijeli nijedna druga škola, unatoč njegovom jakom argumentu.

Pravnici se razilaze oko legitimnosti koncepta *el-masleha el-mursela*. Malikije i hanbelije prihvataju legitimnost ovog koncepta – na osnovu Kur'ana, poslaničke tradicije, *idžma'a* i *kijasa*. Upravo zbog toga, oni ne dozvoljavaju da takva *masleha* bude u “kontradikciji” s bilo kojim od navedenih dokaza.¹⁰¹ Ibadije su *maslehu* uključili pod svoj koncept *re'ja* (mišljenja).¹⁰²

Malik je, prema Eš-Šatibiju, usvojio *el-maslehu el-murselu* pod određenim brojem uvjeta, koji se mogu svesti na sljedeća tri:

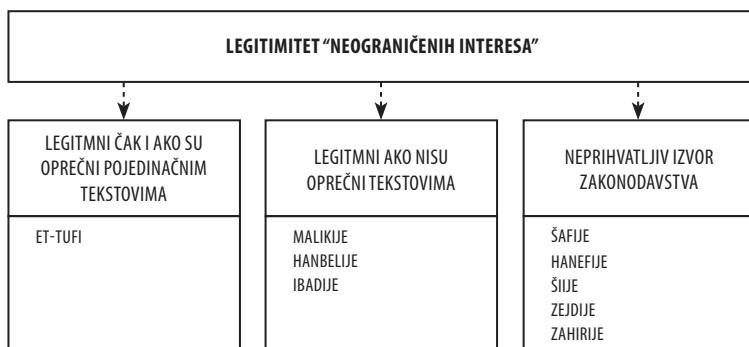
- Da spada u područje društvenih odnosa (*mu'amelat*) i običaja (*'adat*), a ne u područje obreda (*'ibadat*).

¹⁰¹ El-Amidi, *El-Ibkam*, sv. IV, str. 216.

¹⁰² Al-Nami, “Studies in Ibadhism”.

- Da ne proturječi bilo kojem pojedinačnom tekstu ili temeljnom pravilu (*asl*).
- Da vodi ostvarenju višeg interesa ili opće intencije koja je spomenuta u tekstu.¹⁰³

Kasnije hanbelije su svrstali koncept *el-masleha el-mursela* pod svoje pravilo o “promjeni fetve shodno izmjeni okolnosti” – po kojem su Ibn Tejmijja i Ibn el-Kajjim bili najpoznatiji i o kojem su naširoko pisali.¹⁰⁴



Grafikon 4.27. *Različita mišljenja o konceptu el-masleha el-mursela.*

Et-Tufi, istaknuti hanbelijski učenjak, zauzeo je kontroverzno stajalište koje je i dan-danas povod žestokih polemika.¹⁰⁵ On je smatrao da je *masleha* intencija islamskog prava, u principu, te da (pojedinačne) tekstove koji su u kontradikciji sa *el-maslehom*

¹⁰³ Ebu Ishak eš-Šatibi, *El-İ'tisam* (Egipat: El-Mekteba et-tidžarijja el-kubra, bez datuma), sv. II, str. 129-133.

¹⁰⁴ Ibn el-Kajjim, *İlam el-muvekki'in*, sv. III, str. 3-150.

¹⁰⁵ Husejn Hamid Hassan, *Nezarijja el-masleha fi el-fikh el-islami* (Kairo: Mekteba el-mutenebbi, 1981), str. 8-12.

jednostavno treba zanemariti. Njegova definicija *maslebe* još je kontroverznija, jer je rekao da se o njoj “prosuduje na osnovu običaja i razuma”.¹⁰⁶

Ostale škole *el-maslehu el-murselu* smatraju nelegitimnim izvorom zakonodavstva. Međutim, smatramo da su sve škole primjenjivale vlastite metode razmatranja *el-maslebe* u svom idž-tihadu, na ovaj ili onaj način. Šafije su, npr., uključili *maslehu* u koncept *el-munasebe* u *kijasu* – o čemu je prethodno bilo riječi.¹⁰⁷ Hanefije su uključili *maslehu* u svoj koncept *istihsana*.¹⁰⁸ S druge strane, Džaferije i zejdijske škole su koncept *masleha* proglasile nevaljanim na osnovu činjenice da je on “neizvjestan” i ne predstavlja “nepogrješivo mišljenje imama”.¹⁰⁹ Ipak, koncept *masleha* je značajno prisutan u džafaferijskom i zejdijskom pravnom metodu “racionalnog dokazivanja” (*ed-delil el-akli*) koji oni primjenjuju “nakon Kur’ana, Sunneta i konsenzusa”.¹¹⁰ I na koncu, zahirij-ska škola je jedina odbacila *maslehu* i nije je zamijenila s nekim alternativnim dokazom.

Pravna preferencija

Stavovi o pravnoj preferenciji (*istihsan*) također su podijeljeni na dihotoman način. Šafije, džafaferije, zejdijske i zahirij-ske škole smatraju nelegitimnim i “neizvjesnim” dokazom.¹¹¹ Eš-Šafi’i i Ibn Hazm ga definiraju kao “izbor prema željama” i “izvor

¹⁰⁶ Et-Tufi, *Et-Ta’jin*, str. 239.

¹⁰⁷ Mahmud Ebu el-Menakib ez-Zendžani, *Tabridž el-furu’*, priredio: Muhammed Edib Salih, 2. izdanje (Bejrut: Al-Risalah Foundation, 1398. h.), str. 320.

¹⁰⁸ ‘Ala’uddin el-Kasani, *Beda’i’ es-sana’i’ fi tertib eš-šera’i’*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Kitab el-arebi, 1982), sv. I, str. 65.

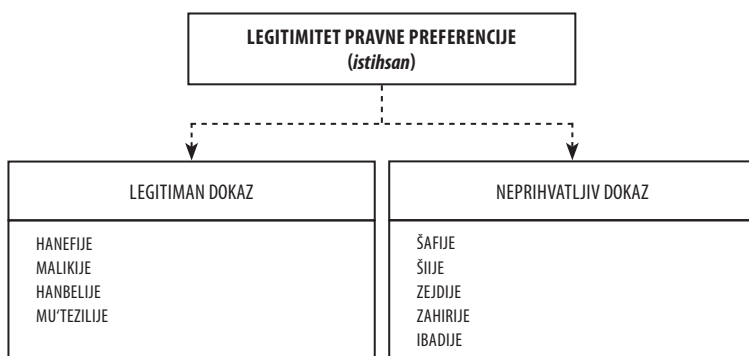
¹⁰⁹ El-Killini, *Usul El-Kafi*, sv. I, str. 192-279.

¹¹⁰ Ebu Zehra, *Tarih el-mezahib el-islamija*, str. 700.

¹¹¹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 205; Eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, str. 241.

kontradikcije”.¹¹² S druge strane, hanefije, malikije, ibadije, hanbelije i mu‘tezilije usvajaju *istihsan* kao izvor zakonodavstva.

Ono što je zajedničko svim verzijama *istihsana* jeste da mudžtehid prosuđuje o određenoj situaciji na osnovu određene osnove, koja se razlikuje od uobičajene osnove/načela na temelju kojeg se prosuđuje o sličnoj situaciji (grafikon 4.28).



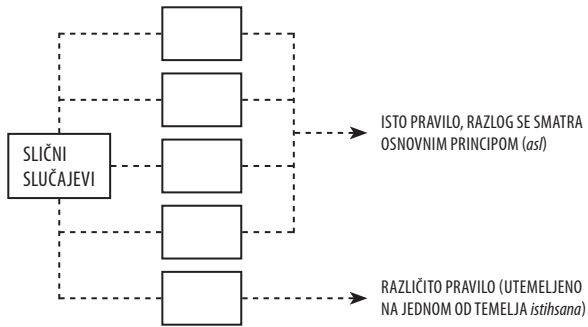
Grafikon 4.28. *Različita mišljenja o istihsanu.*

Suprotno Eš-Šafi‘ijevom opisu *istihsana* kao “prosuđivanja shodno željama”, njegov učitelj, Malik, opisuje ga kao “devet desetina znanja”.¹¹³ Po Maliku, *istihsan* podrazumijeva duboko razmatranje određenih faktora koji trebaju promijeniti pravnikovo uobičajeno prosuđivanje. Ovi faktori koji se nazivaju osnovama *istihsana*, mogu se podijeliti na šest kategorija: tekst, konsenzus, nužda, analogija, javni interes i običaj.¹¹⁴

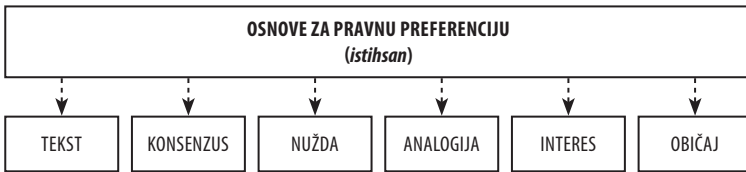
¹¹² Muhammed ibn Idris eš-Šafi‘i, *El-Umm*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Ma‘rifā, 1393. h.), sv. VII, str. 301; Ibn Hazm, *El-Ihkām*, sv. V, str. 195-197.

¹¹³ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 244.

¹¹⁴ Sultan, “Hudždžijja”, str. 460.



Grafikon 4.29. *Prosudivanje određene situacije na temelju osnove koja se razlikuje od načela po kojem se prosuđuju slične situacije.*



Grafikon 4.30. *Klasifikacija osnova istihšana.*

Navest ćemo ilustrativne primjere ovih osnova iz različitih škola koje su usvojile *istihsan*:

- *Istihsan* utemeljen na tekstu: Hadis zabranjuje razmjenu “sličnih dobara”, osim ako se razmjena vrši u isto vrijeme. U protivnom, ona se smatra jednom vrstom “odgođene kamate” (*riba en-nesi’a*). Međutim, drugi tekstovi dozvoljavaju beskamratne zajmove koji bi mogli potpasti pod kategoriju *riba en-nesi’a*. Malikije svrstavaju pravilo koje dozvoljava zajmove pod kategoriju “*istihšana* utemeljenog na tekstu”.¹¹⁵ Po drugim pravnim školama,

¹¹⁵ Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. IV, str. 207.

navedeni slučaj potpada pod kategoriju jezičke “specifikacije” (*tahsis*).

- *Istihsan* utemeljen na konsenzusu. Slično *istihsanu* kod zajmova, *istisna‘* (kupovina porudžbom, tj. s odgovornom isporukom) smatra se dopuštenom – prema *istihsanu*. Pretpostavljeno pravilo o odgođenoj isporuci, prema svim školama, jeste zabrana. Opće pravilo glasi: “Zabranjeno je prodavati ono što se ne nalazi u posjedu” (na osnovu predaje). Međutim, prema hanefijama, postoji “konsenzus” o dozvoljenosti takve transakcije – što je osnov izuzimanja od navedenog pravila.¹¹⁶ “Konsenzus” čije postojanje hanefije tvrde, zapravo, predstavlja društvenu suglasnost o određenom običaju – kao što to primjećuje Ibn ‘Abidin, kasniji hanefijski učenjak.¹¹⁷ Ova primjedba potiče interesantno pitanje o odnosu između “običaja” i “općih pravila” koja su izvedena iz tekstova – o čemu će biti riječi kasnije.
- *Istihsan* utemeljen na nuždi (*darura*). Neki pravnici navode kao primjer ove kategorije dozvolu ljekaru da vidi intimne dijelove tijela pacijenta ako postoji nužda liječenja.
- *Istihsan* utemeljen na analogiji (*kijas*). U ovom slučaju, dvije su analogije međusobno kontradiktorne te se vrši izbor jedne od njih. Klasični primjer jeste hanefijsko pravilo da je pljuvačka ptica grabljivica, kao što je orao, čista. Dvije analogije su oprečne: prva analogija je s pljuvačkom mesojeda, kao što su lavovi, koju drže nečistom. Druga analogija je s pljuvačkom ljudi koji,

¹¹⁶ Es-Serhasi, *Usul Es-Serhasi*, sv. II, str. 203; En-Neseфі, *Keşf el-esrar*, sv. II, str. 292; Hassan, *Nezarijja el-masleha fi el-fikh el-islami*, str. 590; Ebu Zehra, *Tarih el-meza-hib el-islamijja*, str. 447.

¹¹⁷ Muhammed Emin ibn ‘Abidin, *Neşr el-‘urf fi ma bunije min el-abkam ‘ala el-‘urf* (Kairo: bez datuma), sv. II, str. 119.

također, jednu meso. Hanefije su odabrali ovu drugu analogiju – na temelju *istihsana*.

5. *Istihsan* utemeljen na javnom interesu (*masleha*). Tradicionalni primjer u fikshskoj literaturi je “odgovornost zanatlije” (*tadmin es-sunna*), uprkos poznatom hadisu koji kaže da se “u zanatliju ima povjerenja”. Hadis implicira da zanatlija nije odgovoran za štetu na proizvedenoj robi. Ipak, nekoliko pravnih škola zanatliju smatra odgovornim – na osnovu *istihsana* “javnog interesa”.
6. *Istihsan* utemeljen na običaju. Tradicionalni primjeri koji se navode pod ovom kategorijom isti su oni koji se spominju pod kategorijom “*istihsana* utemeljenog na konsenzusu”. Ovo ponovo otvara pitanje o vezi između “konsenzusa” i “običaja” u metodologiji islamskog prava.

Pravna prevencija (“zatvaranje puteva”)

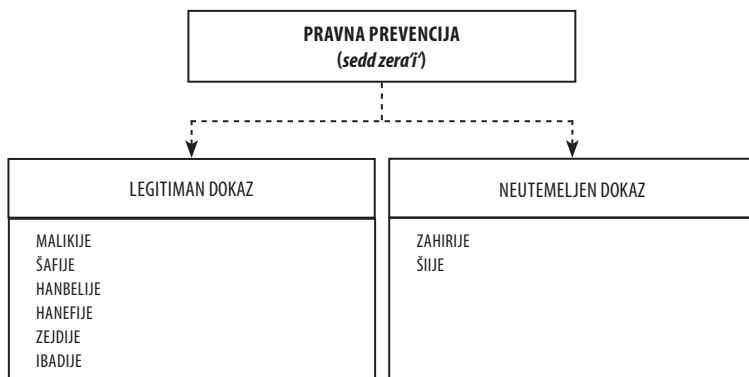
Pravna prevencija (*sedd ez-zero'i*) je još jedan “postupak zaključivanja” kojeg neki pravници smatraju “izvorom zakonodavstva”, posebno u malikijskoj školi.¹¹⁸ Većina pravnika ne navodi pravnu prevenciju kao zaseban dokaz, nego ga uključuje u značenje *el-maslehe*.¹¹⁹ *Sedd ez-zero'i* podrazumijeva zabranu ili sprečavanje dopuštenog djela – pošto ono može biti sredstvo koje vodi nedozvoljenim akcijama.¹²⁰ Pravници različitih škola navode da ovo “vođenje nedopuštenim akcijama” mora biti “više vjerovatno nego vođenje dopuštenim akcijama”, ali se razilaze oko toga kako sistematizirati poređenje ovih vjerovatnoća. Prav-

¹¹⁸ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 268.

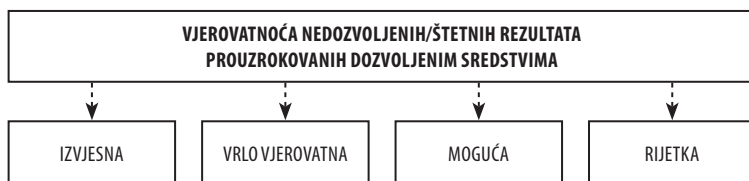
¹¹⁹ Sultan, “Hudždžija”, str. 522.

¹²⁰ Eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, str. 246.

nici dijele “vjerovatnoću” nedozvoljenih djela na četiri nivoa (grafikon 4.32.).¹²¹



Grafikon 4.31. Različita mišljenja o pravnoj prevenciji (sadd ez-zera'i).



Grafikon 4.32. Četiri “kategorije” vjerovatnoće, prema onim pravnicima koji su usvojili pravnu prevenciju: izvjesna, veoma vjerovatna, vjerovatna i rijetka.

Navest ćemo primjere kojima pravnici ilustriraju ove kategorije:

1. Primjer djela koje sigurno rezultira štetom jeste “kopanje bunara na javnom putu”, koje će zasigurno nani-

¹²¹ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 271.

jeti štetu ljudima. Pravnici se slažu o primjeni pravne prevencije u takvom slučaju, ali imaju različite stavove o tome da li je kopač bunara, u ovom primjeru, odgovoran za bilo kakvu štetu koja se dogodi ljudima zbog njegovog djela. Zapravo, različita mišljenja se javljaju oko toga da li zabrana određenih djela podrazumijeva i odgovornost ljudi za štetu koja je rezultat takvih djela – ako ih oni učine.

2. Primjer djela koje rijetko ima za posljedicu štetu, prema Eš-Šatibiju, jeste prodaja grožđa, jer će ga manji broj ljudi upotrijebiti za proizvodnju vina. Pravna prevencija se ne primjenjuje na takvo djelo, pravnici su suglasni, “jer je korist od djela veća od štete koja se događa u rijetkim slučajevima”.¹²²
3. Šteta je “veoma vjerovatna”, tvrde pravnici, kada se “oružje proda za vrijeme trajanja građanskih nemira ili se grožđe proda proizvođaču vina”.¹²³ Malikije i hanbelije se slažu oko primjene prevencije u ovom slučaju, dok je drugi ne odobravaju, pošto šteta mora biti “izvjesna” da bi opravdala primjenu prevencije.
4. Šteta je “vjerovatna”, tvrde neki pravnici, “kada žena putuje sama” i “kada ljudi koriste legalne ugovore s pravnim doskočicama kao sredstvo za ostvarivanje kamate”.¹²⁴ I ovaj put se malikije i hanbelije slažu oko primjene prevencije, dok je drugi ne odobravaju, jer šteta nije “izvjesna” niti “veoma vjerovatna”.

¹²² Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. II, str. 249.

¹²³ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 273.

¹²⁴ Ibid, str. 273.

Navedeni primjeri pokazuju da su sredstva i ciljevi podložnim promjenama u različitim ekonomskim, političkim, društvenim i okolinskim uvjetima, a ne trajna pravila. “Žena koja putuje sama”, “prodaja oružja” ili “prodaja grožđa” može voditi šteti u nekim situacijama, ali definitivno može biti i bez štete ili, čak, korisna za ljude u drugim situacijama. Stoga, nije adekvatno klasificirati djela prema mogućnosti nastanka štete u “tvrde” kategorije, kao što je gore navedeno. U šestom poglavlju ćemo predložiti “kontinuiran spektar” vjerovatnoće, što bi omogućilo pravniku da se kreće duž tog spektra, shodno preovlađujućim okolnostima bez vezivanja određenih kategorija vjerovatnoće za bilo koje djelo.

Konačno, etički govoreći, pravna prevencija (“zatvaranje puteva”) je konzekvencionalistički pristup.¹²⁵ On može biti koristan u nekim situacijama, ali isto tako može biti zloupotrijebljen od strane pesimističnih pravnikâ ili politički motiviranih autoriteta. U šestom poglavlju ćemo navesti i pojasniti neke primjere.

Raniji vjerozakoni

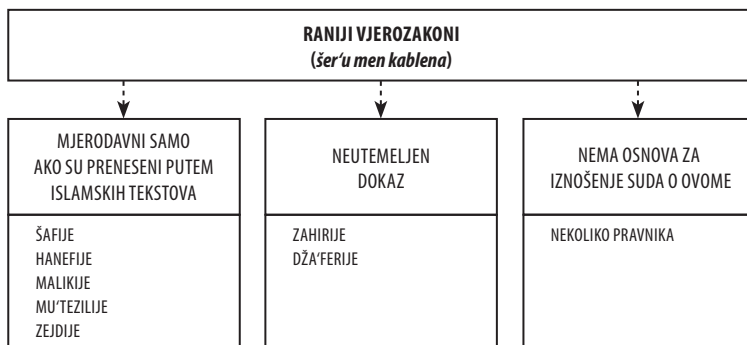
Na temelju Kur’ana, Bog je objavio šerijat poslanicima prije Muhammada, a.s., sličan islamskom šerijatu.¹²⁶ Otuda su neke pravne škole uvrstile “prethodne vjerozakone” (*šer’u men kablana*) među validne dokaze islamskog prava. Međutim, pravnici koji su se suglasili oko primjene pravila iz ranijih vjerozakona postavljaju uvjet da su ta pravila spomenuta u Kur’anu ili poslaničkim tradicijama.¹²⁷ Razlog postavljanja ovog uvjeta jeste potvrda da ova pravila nisu derogirana novim (islamskim) pravilima.

¹²⁵ Wolfe, *About Philosophy*, str. 90.

¹²⁶ Kur’an, *El-En’am*, 6: 90, *Eš-Šura*, 42:13, *El-Ma’ida*, 5:44, *En-Nabl*, 16:123.

¹²⁷ Eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, str. 240.

Zahirije i džafrije odbacuju *šer'u men kablenu* kao izvor, također, na temelju koncepta derogacije. Njihovo je stanovište da je islamsko pravo derogiralo sva prava prije njega. Nekoliko pravnika je odlučilo da se ne izjašnjavaju po ovom pitanju jer, kako kažu, “nema dovoljno osnova da se izjasne”.¹²⁸



Grafikon 4.33. *Različita mišljenja o ranijim zakonodavstvima (šer'u men kablenu).*

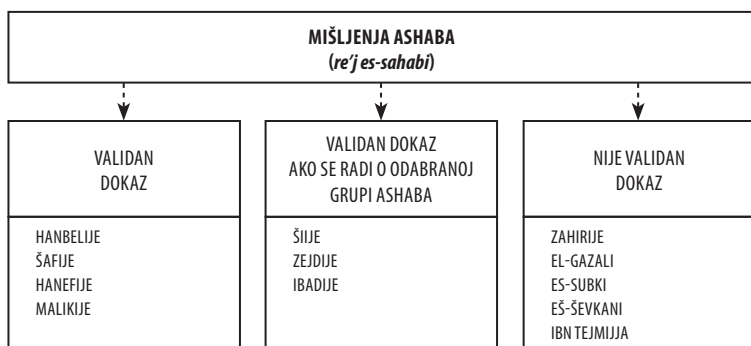
Mišljenje ashaba

Pored različitih mišljenja oko definicije “ashaba”,¹²⁹ postoje različita mišljenja i o pravnoj validnosti mišljenja ashaba ili *re'j es-sahabi* (grafikon 4.34.). Prema Ibn Hanbelu, mišljenje ashaba je validan dokaz koji se primjenjuje ako pravnik ne može pro-naći (neposredan) dokaz u Kur'anu ili Sunnetu.¹³⁰ Ebu Hanifa je zauzeo isti stav, ali su kasniji hanefijski pravници dali prednost

¹²⁸ Ibid.

¹²⁹ El-Ensari, *Fevatih er-rehamut*, sv. II, str. 186.

¹³⁰ Eš-Šafi'i, *Er-Risala*, str. 1810; Ibn el-Kajjim, *I'lam el-muvekki'in*, sv. I, str. 24-25.



Grafikon 4.34. *Različita mišljenja o mišljenju ashaba (re'j es-sahabi).*

kijas nad mišljenjem ashaba. Eš-Šafi'i je dao prednost konsenzusu i analogiji, pored Kur'ana i Sunneta, u odnosu na primjenu mišljenja ashaba.¹³¹ Malik je postavio kao uvjet valjanosti mišljenja ashaba da je u suglasnosti s tradicijom Medine (*amel ehl el-Madina*).¹³²

Neki pravnici navode da postoji "konsezus" o validnosti ovog dokaza,¹³³ što je netačno zbog dva razloga. Prvo, kasniji pravnici različitih škola, poput El-Gazalija, El-Amidija, Es-Subkija, Eš-Ševkanija i Ibn Tejmijje, nisu prihvatili mišljenje ashaba kao poseban dokaz.¹³⁴ Drugo, Ibn Hazm (i zejdiye) smatrali su zabranjenim "slijeđenje bilo koga osim Poslanika", uključu-

¹³¹ Ibid.

¹³² Sultan, "Hudždžijja", str. 537.

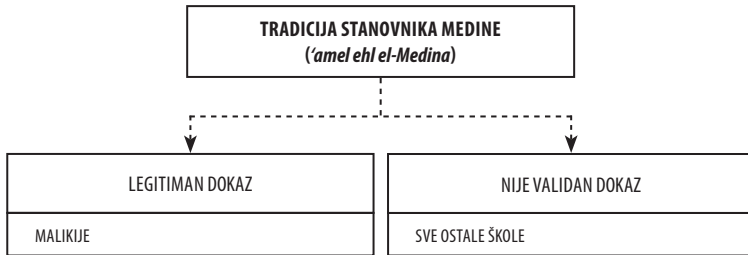
¹³³ El-Amidi, *El-Ihkam*, sv. IV, str. 205.

¹³⁴ Ibid, sv. II, str. 201; Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerh el-Minbadž*, sv. III, str. 205; 'Abdullah ibn Kudama el-Makdisi, *Revda en-nazir ve dženna el-menazir*, priredio: 'Abdul'aziz 'Abdurrahman es-Se'id, 2. izdanje (Rijad: Mohammed ibn Saud University, 1399. h.), str. 84; Es-Serhasi, *Usul Es-Serhasi*, sv. II, str. 206; El-Ensari, *Fevatih er-rehamut Šerh Musellem es-subut*, sv. II, str. 186; Ibn Tejmijja, *El-Musevveda*, str. 128; Eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, str. 243.

jući ashabe.¹³⁵ Džaferije i zejdiye uzimaju samo mišljenja ashaba, najbližih srodnika Poslanika (*'itra*).¹³⁶

Tradicija stanovnika Medine

Tradicija (*'amel*), također nazivana konsenzusom (*idžma'*) stanovnika Medine ključni je dokaz/izvor u malikijskoj školi. Na osnovu *'amela*, Malik je donosio ocjene o svim pitanjima iz metodologije prava, od interpretacije ajeta, do vjerodostojnosti pojedinačnih (*abad*) predaja i ostalih, sekundarnih izvora.



Grafikon 4.35. *Različita mišljenja o tradiciji stanovnika Medine ('amel ehl el-Medina).*

Nekoliko učenjaka drugih škola, kao što su Ibn Tejmijja i Ibn el-Kajjim iz hanbelijske, složili su se, u načelu, s legitimnošću ovog dokaza, jer ga oni smatraju nekom formom “kolektivne predaje od Poslanika”.¹³⁷ Sve ostale pravne škole ne odobravaju konsenzus stanovnika Medine, na temelju njihovih vlastitih definicija konsenzusa. Eš-Šafi'i nije odobrio bilo kakav poseban

¹³⁵ Ibn Hazm, *El-Ihkam*, str. 539.

¹³⁶ Ferhan, *Hareka el-idžtihad 'inde eš-ši'a el-imamijja*, str. 65.

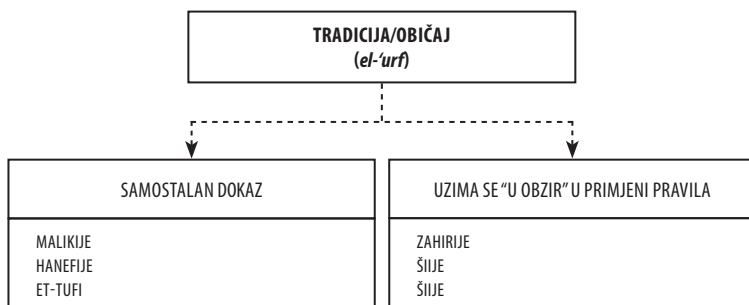
¹³⁷ Ibn Tejmijja, *Kutub ve resa'il ve fetava*, sv. XX, str. 311, 312, 313, 316, 320, 328.

status Medine te je ustvrdio da ova vrsta konsenzusa otvara vrata “svakome da iznosi tvrdnje o konsenzusu svoje regije”.¹³⁸

Ibn Hazm i još neki pravници raspravljali su o ideji konsenzusa grada Medine na “logičkoj” osnovi. Ibn Hazm je naveo brojne slučajeve u kojima je Malik tvrdio postojanje konsenzusa – uprkos različitim mišljenjima koja su usvojili drugi učenici ashaba, koji su također živjeli u Medini u vrijeme Malika.¹³⁹

Običaj

Sve pravne škole uvažavaju običaj (*‘urf*) u svojim teorijama, na ovaj ili onaj način (grafikon 4.36). Međutim, postoji suštinska razlika između pravnika koji *‘urf* smatraju samostalnim dokazom (uz neke stipulirane uvjete) i onih koji smatraju da se on isključivo uzima u obzir na nivou primjene pravila (koja se donose na osnovu njihovih dokaza).



Grafikon 4.36. *Različita mišljenja o 'urfu.*

¹³⁸ Eš-Šafi'i, *Er-Risala*, str. 1558.

¹³⁹ Ibn Hazm, *El-Muhalla*, sv. III, str. 149-161, 331.

Hanefije i malikije su usvojili opće pravilo koje običaj čini “dokazom” sličnim tekstualnom dokazu (*es-sabit bi el-‘urf ke es-sabit bi en-nass*).¹⁴⁰ Međutim, hanefije i malikije ga smatraju valjanim samo ako “ne proturiječi dokazu iz Kur’ana ili Sunneta”.¹⁴¹ Et-Tufi je, u odnosu na hanbelijsku školu kojoj je pripadao, zauzeo drugačiji stav o ovom pitanju. On je smatrao da je ‘urf metod definiranja interesa (*el-masleha*), pored “razuma” kao kriterija. Stoga, Et-Tufi je, parktično, dao prednost ‘urfu nad pojedinačnim dokazima iz Kur’ana i Sunneta. Hanefije i malikije nisu otišli tako daleko kao Et-Tufi u davanju takvog autoriteta društvenom razvoju, ali su ipak držali ‘urf dokazom koji “specificira opće tekstualne dokaze”.¹⁴² Npr. “vjerodostojna” predaja podrazumijeva “zabranu svake prodaje pod uvjetom”.¹⁴³ Međutim, hanefije i malikije dopuštaju one vrste prodaje koje su utemeljene na običaju. Ibn ‘Abidin je izrazio njihovo stajalište sljedećim riječima: “Znači li to da ‘urf može suditi o hadisu? Odgovor je: ne. ‘Urf sudi o analogiji/*kijas*u koji se zasniva na hadisu, a ne na samom hadisu. Razlog spomenutog hadisa (koji zabranjuje prodaju pod uvjetom) jeste smanjenje broja sporova među ljudima. Otuda je ‘urf u skladu sa značenjem hadisa”. Smatramo da je ovaj mehanizam interpretacije tekstova, na temelju kriterija koliko običaji ljudi ispunjavaju “značenje” ili “intencije” tih tekstova, fleksibilan mehanizam koji doprinosi “otvorenosti” i “intencionalnosti” islamskog prava – o čemu će biti riječi u šestom poglavlju.

Štaviše, da bi mogli prosuđivati situacije na temelju “onoga o čemu postoji običajna suglasnost”, učenjaci hanefijske i ha-

¹⁴⁰ Es-Serhasi, *Usul Es-Serhasi*, sv. IX, str. 4; Dželaluddin es-Sujuti, *El-Ešbah ve en-neza’ir* (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1403. h.), sv. I, str. 99.

¹⁴¹ Sultan, “Hudždžija”, str. 628; Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 255.

¹⁴² Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 256.

¹⁴³ Auda, *Fiqh al-Maqasid*, str. 65.

nbelijske škole su postavili uvjet za pravnika da “razumije realnost” (*fikh el-vaki*).¹⁴⁴ Ovo je još jedno polje interakcije prava i društvenih nauka, u kojem potvrđeni statistički podaci ili utemeljena sociološka analiza igraju efektivnu ulogu u odlučivanju da li se željeno “značenje” ili “intencija” susreću u realnosti.

Pretpostavka kontinuiteta

Pretpostavka kontinuiteta (*istishab*) je princip zaključivanja, a ne poseban “dokaz” ili izvor zakonodavstva. On podrazumijeva nastavljanje postojećeg statusa (dopuštenosti, nevinosti itd.), sve dok se ne desi događaj koji upućuje na suprotno. Pretpostavka kontinuiteta je “dokaz” koji odobravaju sve pravne škole. Međutim, neke mu’tezilije prigovaraju davanju posebnog imena ovom načelu, na osnovu toga što je ono sastavni dio “racionalnog prosuđivanja”.¹⁴⁵ Džaferije svrstavaju *istishab* pod “racionalno prosuđivanje”, ali također ustanovljavaju i njegovu legitimnost na osnovu (interpretacije) određenog broja predaja.¹⁴⁶ Pravnici su definirali pretpostavke ili *istishab* na različite načine. Navest ćemo četiri primjera takvih definicija:¹⁴⁷

1. Pretpostavka dopuštenosti dok se ne dokaže zabrana.
2. Pretpostavka nevinosti dok se ne dokaže krivica.
3. Pretpostavka određenih svojstava dok se ne dokažu suprotna.
4. Pretpostavka dužnosti, dok se ne dokaže da je ista izvršena.

¹⁴⁴ Šemsuddin ibn el-Kajjim, *Et-Turuk el-hukmijja fi es-sijasa eš-šer’ijja*, priredio: Muhammed Džemil Gazi (Kairo: El-Medeni, bez datuma), sv. I, str. 5.

¹⁴⁵ El-Basri, *El-Mu’temed*, sv. II, str. 236.

¹⁴⁶ Es-Sadr, *Durus fi ‘ilm el-usul*, str. 380.

¹⁴⁷ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 278.

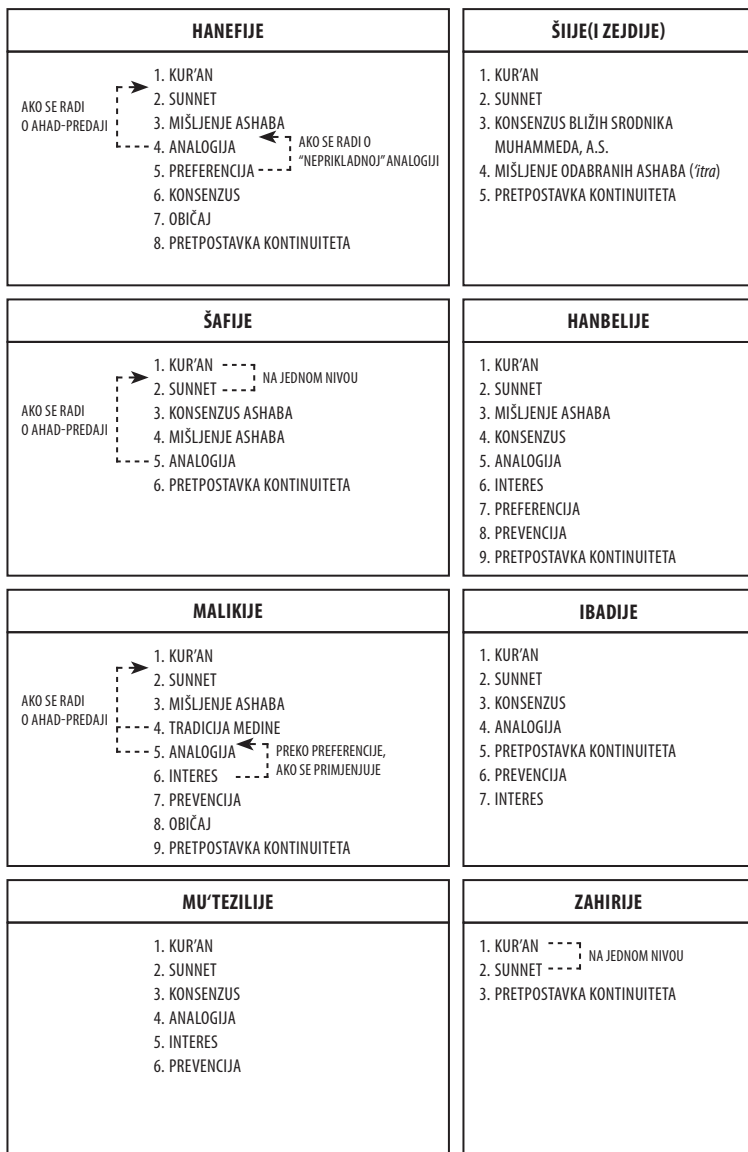
U šestom poglavlju ćemo utvrditi da su navedena opća pravila, zapravo, intencionalno utemeljeno (*mekasidi*) razumijevanje i primjena islamskog prava.

Redoslijed dokaza

Da bismo naznačili odnos između svih dokaza koje smo spomenuli u ovom odlomku, uradili smo grafikon 4.37. koji pokazuje način na koji je svaka škola ustanovila poredak dokaza koje usvaja kao validne. Rangiranje se zasniva na najznačajnijim usulskim djelima datih škola te naših opažanja o najvažnijem usmjerenju svake škole. Pod određenim uvjetima dolazi do promjena u redoslijedu navedenih dokaza – kao što to ilustruju strjelice na grafikonu.

Hanefije daju prioritet kur’anskim dokazima nad svim drugim, uključujući i Sunnet. Oni hadisom ne “specificiraju”, niti “određuju” opći ili neodređeni izraz Kur’ana. Ako ne mogu pronaći dokaz u Kur’anu, oni tragaju za hadisom koji se primjenjuje na dati slučaj. Nakon Poslanikovih, a.s., izreka, po validnosti, slijedi mišljenje ashaba. Potom, oni primjenjuju analogiju. Hanefije daju prednost analogiji nad hadisom, ako se radi o *ahad* predaji. Ali, pravna preferencija, koja dolazi odmah iza analogije, ima prednost u odnosu na analogiju, ako je ova “neodgovarajuća”, tj. ako propušta intenciju prava. Potom, konsenzus je, teorijski, sljedeći dokaz, premda nismo naišli niti jedno pravilo u hanefijskoj školi koje se isključivo osniva na nekom “konsenzusu”. Običaj i pretpostavka kontinuiteta su posebni dokazi koji se primjenjuju ako nema nijednog od navedenih validnih dokaza. Međutim, hanefije daju prednost običaju u odnosu na literalnu primjenu predaja – ako se njime postiže isti interes.

KLASIČNE TEORIJE ISLAMSKOG PRAVA



Grafikon 4.37. Pregled redoslijeda dokaza u različitim školama islamskog prava.

Šafije smještaju Kur'an i Sunnet na istu razinu, tj. hadis je validan kao i ajet, a ako su "u suprotnosti", više "specifičan" i "određen" izraz ograničava "opći" i "neodređeni" izraz. Konsenzus (*ashaba*) se primjenjuje u šafijskoj metodologiji, pod uvjetom da nije u kontradikciji s implikacijom Kur'ana ili hadisa. Ako ashabi nemaju suglasno mišljenje o određenom pitanju, primjenjuje se mišljenje jednog od njih. Potom, ako nema dostupnog mišljenja, oni primjenjuju analogiju. I na kraju, šafije primjenjuju pretpostavku kontinuiteta kao posljednje uporište.

Džaferijske i zejdijske idžtihadske procedure su potpuno slične. Oni primjenjuju Kur'an a potom Sunnet. Potom slijedi mišljenje jednog člana Poslanikove *'itre* ili njihov konsenzus. Ši'ijaska definicija pretpostavke kontinuiteta uključuje različite "racionalne" postupke koje oni primjenjuju ako ne pronađu *nass* ili predaju. Zahirijska/literalna škola usvaja isključivo jezički dokaz Kur'ana i Sunneta (na istom stupnju autoriteta/*budždžžijja*) te pretpostavku kontinuiteta kao princip zaključivanja. Oni nisu odobrili bilo koji drugi izvor zakonodavstva.

Malikije primjenjuju Kur'an, Sunnet, mišljenje ashaba, tradiciju Medine, analogiju i interes, ovim redoslijedom. Međutim, medinskoj tradiciji se daje prednost u odnosu na *ahad* predaje, ako su u "kontradikciji". Analogiji se, također, daje prednost nad *ahad* predajama, ako su u međusobnoj "kontradikciji", pod uvjetom da nisu u "kontradikciji" sa tradicijom Medine. Nadalje, Malik je često davao prednost interesu (*masleha*) nad analogijom, u ime *istihsana* (pravne preferencije).

Imam Ahmed ibn Hanbel je uglavnom tražio uporište u dokazima Kur'ana, Sunneta i mišljenja ashaba. Analogiju je smatrao posljednjim uporištem i rijetko je primjenjivao. Kasniji hanbelijski pravници su razvili sljedeću listu dokaza: Kur'an, Sunnet, mišljenje ashaba, konsenzus, analogija, interes, preferencija, pre-

vencija i pretpostavka kontinuiteta – ovim redoslijedom. Ovaj hanbelijski poredak izvora je potpuno sličan hanefijskom, izuzev što on daje prednost “konsenzusu” nad analogijom, dok pravnu prevenciju tretira kao zaseban dokaz.

Ibadije primjenjuju Kur’an, svoje hadiske predaje, “konsenzus” i analogiju, ovim redom. Oni daju prednost *istishabu* nad *istihsanom* i *maslehom*.

I na koncu, pošto mu‘tezilijska škola daje autoritet razumu (*el-‘akl*) kao “neovisnom izvoru i najvažnijem izvoru prava”,¹⁴⁸ neki učenjaci su skloni da daju prednost “racionalnoj implikaciji” (*ed-dilala el-‘aklijja*) nad svim ostalim implikacijama.¹⁴⁹ Međutim, mu‘tezilijski postupak pravnog zaključivanja je poptuno sličan tom postupku u drugim tradicionalnim pravnim školama. Smatramo da je “razum” teorija u mu‘tezilijskoj filozofiji religije (*kelam*), a ne metod idžtihada u mu‘tezilijskoj filozofiji prava.

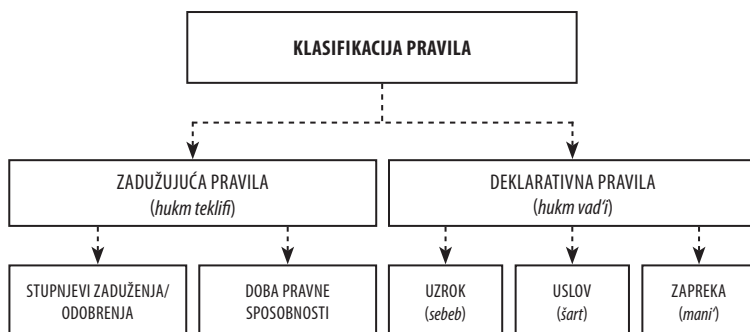
4.4. PRAVILA

Pregled

Ovaj odlomak analizira obje vrste islamskih pravnih pravila – zadužujuća (*teklif*) i deklarativna (*vad’i*). Zadužujuća pravila su analizirana s obzirom na njihove stupnjeve i pitanja koja se odnose na pravnu sposobnost. Razmatrane su tri vrste deklarativnih pravila: povodi, uvjeti i zapreke. Grafikon 4.38. predstavlja sažetak klasifikacije pravila u tradicionalnim islamskim pravnim školama.

¹⁴⁸ ‘Abduldžebbar, *El-Mugni*, sv. IV, str. 174; ‘Abduldžebbar, *Fadl el-i’tizal*, str. 139.

¹⁴⁹ Hejsem Serhan, *Istratidžija et-te’vil ed-dilali ‘inde el-mu‘tezila* (Lazikijja, Sirija: Dar el-Hivar, 2003), str. 28.



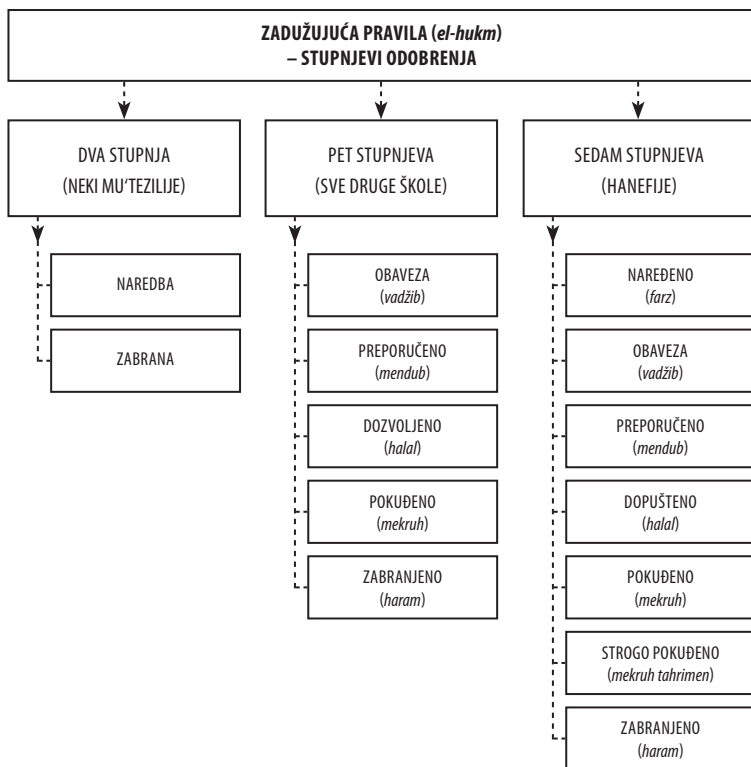
Grafikon 4.38. Klasifikacija pravila na zadužujuća i deklarativna.

Stupnjevi odobrenja

Islamske pravne škole, osim hanefijske škole i pojedinih mu'tezilija, razlikuju pet "stupnjeva zaduženja": obaveza (*va-džib*), preporučeno (*mendub*), dopušteno (*mubah*), pokuđeno (*mekruh*) i zabranjeno (*haram*). Hanefije su dodali još dva stupnja – na osnovu kriterija "izvjesnosti" dokaza. Neke mu'tezilije dijele sva djela na "obaveze" i "zabrane" i odbacuju sve prijelazne stupnjeve. To je u skladu s mu'tezilijskom fundamentalnom teorijom po kojoj su sva djela "prirodno" i "intrinzično" podijeljena na "dobra" (*hasen*) i "loša" (*kabih*) – što je moguće spoznati razumom. Grafikon 4.39. sumira navedena različita mišljenja koja ćemo dodatno pojasniti.

Obaveze i zabrane

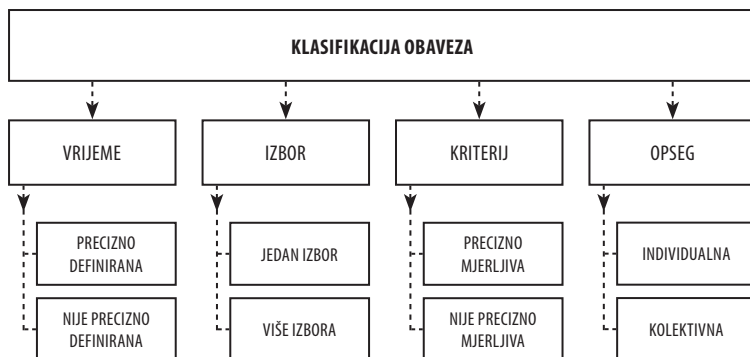
Islamske pravne škole su saglasne u identifikaciji obaveza na temelju naredbi/imperativa u tekstovima. Opće pravilo kaže da je "zadana implikacija naredbe (*emr*) obaveznost". Slično tome, zadana implikacija negativne naredbe (*nehj*) jeste zabra-



Grafikon 4.39. *Različita mišljenja o “stupnjevima odobrenja” u islamskim pravilima.*

na.¹⁵⁰ Pravnici su teorijski klasificirali obaveze na različite načine – ovisno o vremenu izvršenja, alternativama/izborima, opsegu i kriteriju da li se mogu “precizno mjeriti”. Grafikon 4.40. sumarno izlaže ove klasifikacije.

¹⁵⁰ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 32.



Grafikon 4.40. Klasifikacija obaveza.

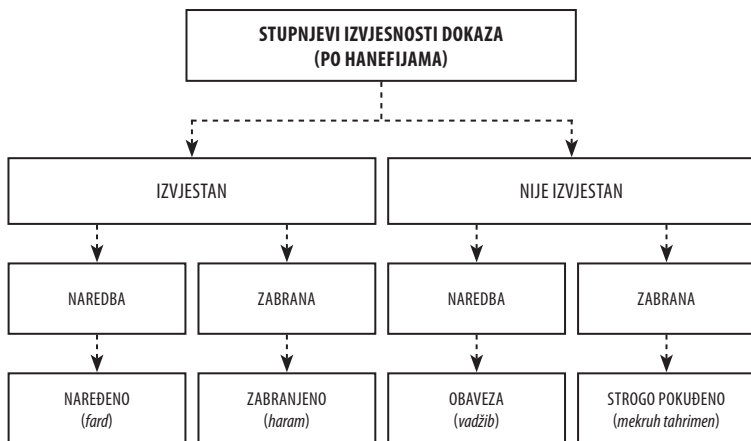
Neobavezujući stupnjevi

Ako postoji dokaz da se naredbom ne misli obaveza, odnosno da je dopušteno ne izvršiti dato djelo, onda ono potpada pod kategoriju koju većina pravnika naziva “preporučenom”.¹⁵¹ Taj dokaz je obično hadis koji pokazuje da je Poslanik, a.s., odobrio ili izvršio djelo koje je “suprotno” naredbi. Slično tome, “suprotan” dokaz u slučaju zabrane pomiče djelo sa stupnja “zabranjenog” (*haram*) na nivo “pokuđenog” (*mekruh*).

Hanefije razlikuju dvije vrste obaveza i dvije vrste zabrana – na temelju stupnja “izvjesnosti” dokaza. Tako hanefije razlikuju *fard* i *vadžib* te *haram* i *mekruh tahrimen*. Ahad predaje su primjer “neizvjesnih” dokaza.

Praktična implikacija ove razlike jeste da farzovi i harami postaju sastavni dio vjere (*ma’lum min ed-din bi ed-darura*), što znači da su oni dio ne samo koda islamske prakse nego i islamskog sistema vjerovanja. To znači da “negiranje” bilo kojeg *farda*

¹⁵¹ Ibid, str. 34.



Grafikon 4.41. Hanefijska klasifikacija stupnjeva obaveze i zabrane na osnovu “izvjesnosti” dokaza.

ili *harama* dovodi u pitanje vjeru jedne osobe, dok negiranje *vadžiba* ili *makruha tahrimen* nije stvar vjere. I ostale pravne škole prave istu ovu razliku, s obzirom na “sastavne dijelove vjere”, s tim da ovim stupnjevima ne daju posebna imena. Odnos između koncepta “izvjesnosti” i “posvećivanja ljudskih mišljenja” razmotrit ćemo u šestom poglavlju.

Prema hanefijama, ako je dokaz koji je uporište obaveze “izvjestan” (*kat’i*), onda se dato djelo postavlja kao uvjet “pravne valjanosti”. U suprotnom, djelo nema pravnih posljedica i ono postaje ništavo. Prema hanefijama, npr., ako je trgovačka transakcija izvršena bez jednog od postavljenih (*fard*) uvjeta, kao što je uvjet da roba bude dopuštena (*halal*), onda se ona smatra pravno “ništavom”, kao da se uopće nije ni dogodila. Ali, ako je propušteni uvjet *vadžib*, kao što su svjedoci, transakcija je, ipak, ispravna i pravno obavezujuća unatoč nedostatku. Sve ostale pravne škole

ne prave ovu razliku te obje transakcije smatraju nevaljanim – neovisno o tome da li je nedostajući uvjet *fard* ili *vadžib*.

Deklarativna pravila

Deklarativna pravila su povodi, uvjeti i zapreke. Jedno pravilo se primjenjuje ako postoji povod, ako su zadovoljeni uvjeti i ako ne postoje zapreke. “Povod” (*sebeb*) je sličan “razlogu” (*illa*) – o kojem je bilo ranije govora. Uvjet (*šart*) može biti definiran tekstovima ili o njemu postoji saglasnost ljudi (na području transakcija). “Zapreka” (*mani*) je situacija koja pravno djelovane povoda čini nevaljanim. “Ispravnost” (*es-sihha*) je postignuta ako postoji povod, ako su ispunjeni uvjeti te ako ne postoje zapreke. U suprotnom, transakcija ili djelo se smatra ništavim/neispravnim (*fasid* ili *batil*).

Npr. namaz je obavezan ako je nastupilo propisano namasko vrijeme kao povod, ako je ispunjen uvjet uzimanja abdesta te ako su prepreke, kao što je mentalna nesposobnost, odsutne. Drugi primjer: smrt je “povod” nasljeđivanja, uvjet nasljeđivanja je da je nasljednik živ, dok je ubistvo ostavitelja od strane nasljednika prepreka nasljeđivanju. Posljednji primjer: ugovor je “povod” određenim finansijskim obligacijama, svjedočenje je uvjet, dok je nedopuštenost robe prepreka ostvarivanja pravnih posljedica takvog ugovora.

Pravna sposobnost

Pravnici su klasificirali odgovornost ili pravnu sposobnost (*ehlija*) u islamskom pravu na aktivnu pravnu sposobnost (*ehlija el-eda*) i pasivnu sposobnost (*ehlija el-vudžub*). Aktivna pravna sposobnost podrazumijeva prava, obaveze i pravne kvalifikacije, dok pasivna pravna sposobnost podrazumijeva prava, bez

obaveza i kvalifikacija.¹⁵² Pravnici razlikuju sljedeće četiri faze ljudskog života: od začeca do rođenja, od rođenja do perioda razlikovanja (*temjiz*), od ovog perioda do puberteta (*bulug*) i od puberteta do smrti.

Pasivna pravna sposobnost embriona podrazumijeva samo pravo na ono što je korisno za njega i njegov pretpostavljeni život. “Period trudnoće” je tema o kojoj se u fikhu raspravlja u kontekstu prava koja pripadaju bebi i majci. Pravnici su se saglasili o najkraćem periodu trudnoće od šest mjeseci – na osnovu implikacije brojeva (*dilala el-‘aded*) u ajetima: 46: 15 (*Majka njegova s mukom ga nosi i u mukama ga rađa, nosi ga i doji trideset mjeseci*) i 2: 233 (*Majke neka doje svoju djecu pune dvije godine*).¹⁵³ Međutim, postoje “različita mišljenja” o najdužem periodu trudnoće, koja se kreću od devet mjeseci do sedam godina! Dokazi na kojima su pravnici zasnivali ova mišljenja su ili “mišljenja ashaba” ili “običaj”, koji se ustanovljava tako što se “ljudima postavlja pitanje o njihovom iskustvu u takvim stvarima”.¹⁵⁴

Doba “razlikovanja”, prema pravicima, jeste doba kada je dijete u stanju “znati šta su prodaja i kupovina”.¹⁵⁵ Pravnici su iznijeli različita mišljenja o granici (*hadd*) kada nastupa ovaj pe-

¹⁵² Hasebullah, *Usul et-tešri*, str. 395.

¹⁵³ Kur’an, sure *Muhammed* i *El-Bekara* (prijevod Muhammeda Asada). V. ‘Abduldžebbar, *El-Mugni*, sv. VIII, str. 89; Muhammed ibn ‘Abdullah ez-Zerkeši, *El-Bahr el-muhit fi usul el-fikh*, priredio: M. M. Tamir, 1. izdanje (Bejrut: 2000), sv. II, str. 539.

¹⁵⁴ Muhammed ibn Ebu Bekr ez-Zer’i, *Tuhfa el-mevdud bi ahkam el-mevlud*, priredio: ‘Abdulkadir el-Arnaut, 1. izdanje (Damask: Dar el-Bejan, 1971), sv. I, str. 291; Ebu Bekr el-Husejni, *Kifaja el-ahjar fi hal gaja el-ibtisar*, priredio: A. A. Baltadži i M. Vehbi Sulejman, 1. izdanje (Damask: Dar el-Hajr, 1994), sv. I, str. 447; Jahja Ebu Zekerijja en-Nevevi, *El-Medžmu’* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1997), sv. IX, str. 342; ‘Abdullah ibn Muhammed el-Batlijusi, *El-Insaf fi et-tenbih ‘ala el-me’ani ve el-esbab elleti evdžebet el-ibtilaf bejne muslimin fi ara’ihim*, priredio: Muhammed Ridvan ed-Daja, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1403 h.), sv. IX, str. 430.

¹⁵⁵ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 311.

riod: pet, sedam ili osam godina. Ponovo, sva mišljenja se temelje na “mišljenju ashaba” ili “iskustvu”.¹⁵⁶

Između rođenja i perioda razlikovanja, pravnom subjektu (*mukellef*) nedostaje “aktivna pravna sposobnost”, ali ima (punu) “pasivnu pravnu sposobnost”, tj. sposobnost da prima naslijeđe i bude naslijeđen, uzme poklon itd.¹⁵⁷ Ova puna pravna sposobnost traje do smrti. Ona prerasta u “aktivnu pravnu sposobnost” od vremena puberteta (grafikon 4.42).

	OD ZAČEĆA DO DO ROĐENJA	OD ROĐENJA DO “PERIODA RAZLIKOVANJA”	OD “PERIODA RAZLIKOVANJA” DO PUBERTETA	OD PUBERTETA DO SMRTI
AKTIVNA PRAVNA SPOSOBNOST	—	—	√ (DJELIMIČNA)	√ (PUNA)
RECEPTIVNA PRAVNA SPOSOBNOST	√ (DJELIMIČNA)	√ (PUNA)	√ (PUNA)	√ (PUNA)

Grafikon 4.42. *Pravnička klasifikacija pravne sposobnosti s obzirom na periode ljudskog života (preuzeto iz: Hasebullah, Usul et-tešri’).*¹⁵⁸

Doba puberteta je, također, predmet različitih mišljenja: “devet godina”, “pojava dlaka na licu dječaka”, “dvanaest godina” ili “mogućnost djevojčice da zatrudni i dječaka da uzrokuje začće”.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Ez-Zer’i, *Tuhfa el-mevdud*, sv. I, str. 291; El-Husejni, *Kifaja el-ahjar*, sv. I, str. 447; En-Nevevi, *El-Medžmu’*, sv. IX, str. 342; El-Batljusi, *El-Insaf*, sv. IX, str. 430.

¹⁵⁷ Hasebullah, *Usul et-tešri’*, str. 395.

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ El-Batljusi, *El-Insaf*, sv. II, str. 514; Muhammed ibn ‘Abdullah ez-Zerkeši, *Šerh ez-Zerkeši ‘ala Mubtesar el-Harki*, priredio: ‘Abdulmun’im Halil Ibrahim, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 2002), sv. I, str. 317; Eš-Šafi’i, *El-Umm*, sv. IV, str. 261.

Dokazi koji se navode ovise o “iskustvu ljudi” i različitim jezičkim implikacijama tekstova.¹⁶⁰

Aktivna pravna sposobnost podrazumijeva odgovornost subjekta (*mukellefa*) za svoje vlastite odluke te neovisnost od odobrenja drugih osoba za obavljanje poslova. Međutim, između perioda razlikovanja i puberteta ova sposobnost je djelimična – tj. neke odluke pravnog subjekta mora odobriti staratelj.¹⁶¹

Konačno, “znaci smrti” su, također, predmet različitih mišljenja u klasičnim školama islamskog prava. Na temelju “običaja” pravници navode sljedeće znake: “ispijeno lice”, “ukrivljenost nosa”, “mlitavost šaka i nogu” ili “prestanak pokreta”.¹⁶²

Predmet ovog odlomka bilo je razmatranje različitih pitanja koja se tiču “pravne sposobnosti”, uključujući i određeni broj pitanja koja spadaju u područje koje mi danas označavamo “zna-nošću”, a ne područjem “prava” – kao što su “period trudnoće”, “doba razlikovanja”, “znak puberteta” i “znak smrti”. Smatramo da ova pitanja ne treba rješavati na osnovu mišljenja učenjaka ili “onoga što ljudi kažu”, nego na osnovu utemeljenih statističkih zaključaka koji se baziraju na reprezentativnom uzorku medicinskih i socioloških istraživanja. U šestom poglavlju ćemo razmatrati pitanje “otvorenosti” sistema islamskog prava i elaborirati važnu ulogu koju prirodne i društvene nauke mogu imati u sistemskom pristupu islamskom pravu.

¹⁶⁰ Npr. Eš-Šafi‘i, *El-Umm*, sv. IV, str. 261.

¹⁶¹ Hasebullah, *Usul et-tešri*, str. 395.

¹⁶² El-Batlijusi, *El-Insaf*, sv. II, str. 467; Ibn Nudžejm, *El-Babr er-ra‘ik*, sv. VIII, str. 196; El-Hasfeki, *Ed-Durr el-muhtar* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1386), sv. VI, str. 309.

SUVREMENE TEORIJE U ISLAMSKOM PRAVU

Pregled

Ovo poglavlje pokušava da odgovori na sljedeća pitanja:

- Da li se klasične škole prava predstavljene u prethodnom poglavlju još uvijek striktno slijede?
- Ukoliko se mapa škola i teorija islamskog prava izmijenila, što tvrde mnogi istraživači, kako možemo imenovati te nove škole i teorije islamskog prava?
- Koje su to osnovne karakteristike koje određuju svaku suvremenu školu?
- U kojoj mjeri se one slažu ili ne slažu s klasičnim školama?

Ovo poglavlje nastoji ponuditi odgovore na gore navedena pitanja. Ono počinje s pregledom savremenih klasifikacija teorija islamskog prava i izlaže novu konceptualno utemeljenu i višedimenzionalnu klasifikaciju. Njome se nastoje prevazići neki nedostaci klasifikacija zasnovanih na karakteristikama. Analiza koja je izložena u ovom poglavlju pokazat će kako savremene teorije potvrđuju ili kritiziraju klasične teorije islamskog prava. Naredno poglavlje će, na temelju analiza koje sadrže ovo i prethodno poglavlje, razviti sistemski pristup islamskom pravu.

5.1. SAVREMENE KLASIFIKACIJE I OBILJEŽJA

Background

Dvadeseto stoljeće je svjedočilo radikalne promjene na mapi teorija/škola islamskog prava. Do kraja XIX stoljeća, najmoćnije moderne države kolonizirale su većinu zemalja s većinskim muslimanskim stanovništvom.¹ Modernost koja je nametnuta, uprkos mnogim njenim promašajima, uveliko je zaslužna za oživljavanje islamskog idžtihada, i to u dva vida:

- a) kolonizacija je donijela nove probleme koji su tražili nova rješenja i
- b) kolonizacija je donijela nove poglede i ideje u svakom polju znanja.

Od početka XX stoljeća učenjaci i muftije su shvatili da su potrebne nove fetve, jer su se a historijske zbirke mišljenja u svakom od tradicionalnih mezheba pokazale neadekvatnim u nošenju s problemima koje je modernost stvorila. Stoga su mnoge muftije počeli širiti svoje vidike kako bi uključili rješenja drugih mezheba u svoje fetve. Tako su komparativne fikhske studije dobile na popularnosti. Konačno, i utjecajne islamske institucije su smatrale da je neophodna reforma u teoriji islamskog prava. S druge strane, modernost je unijela i nove filozofije i ideje u tradicionalne islamske institucije, naročito posredstvom nekih talentiranih muslimanskih advokata i pravnika koji su bili pod direktnim utjecajem zapadne učenosti. Primjer takvih ličnosti jesu Rifa'at et-Tahtavi, Muhammed Ikbal i Mehammed 'Abduhu. Konačno, zapadne filozofske ideje našle su svoj put

¹ *The Oxford History of Islam*, priredio: John L. Esposito (Oxford: University Press, 1999), str. 690.

do islamske misli općenito i islamskog prava posebno, pa su se počele javljati i nove fundamentalne metodologije.

Današnja klasifikacija suvremenih teorija u islamskom pravu, općenito govoreći, nije više na liniji šafijske, hanbelijske, džazerijske i ostalih tradicionalnih pravnih škola – što ćemo i ilustrirati. Međutim, još uvijek postoji jasna opća podjela između sunnijskih, ši'itskih i ibadijskih škola prava, a manjina sunnijskih učenjaka još uvijek je vjerna jednom od četiri sunnijska mezheba u svim aspektima jurisprudencije. Ova knjiga će tendenciju zadržavanja unutar historijskih okvira jednog mezheba klasificirati kao “skolastički tradicionalizam”.² Ipak, utvrdit ćemo da većina savremenih znanstvenika koristi tradicionalne pravne škole kao “podržavajuće argumente” prije negoli kao “izvorne autoritete”. Ovaj odjeljak predlaže novu “tipologiju” aktualnih teorija islamskog prava koja današnji pejzaž fikha predstavlja mnogo složenijim u odnosu na tradicionalnu mezhebsku podjelu. Nova klasifikacija obuhvata sve istraživače i znanstvenike koji se bave islamskim pravom – bez obzira na njihov background i geografsku lociranost. Najprije će biti predstavljene aktualne alternativne klasifikacije islamskih škola mišljenja (ili “ideologija”), iz kritičke perspektive.

Islamske “ideologije”

Današnje studije o islamu i društvu, naročito o onome što se naziva “političkim islamom”, standardno započinju s “tipologijom islamskih ideologija”. Svrha ovih tipologija jeste da definiraju i dodijele određene oznake različitim grupama, po-

² Koristim ovaj termin slijedeći Tarika Ramadana, premda je moja definicija ovog pojma nešto drukčija. Vidi: Tariq Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004), str. 24.

litičarima i misliocima kako bi se odredile strategije za odnos sa svakom od njih. U ovim studijama, “ideologija” se definira na veliki broj načina – moguće ovisno o “ideologijama” samih autora i ciljeva njihovih studija. “Klasične” klasifikacije, kao što su H. Gibbova, W. Smithova, A. Houranijeva, L. Bindersova, H. Mintjeseova i R. Humphreyeva, dijele ove “ideologije” na popularnu tripartitnu tipologiju “tradicionalizma/fundamentalizma”, “modernizma” i “sekularizma”.³ Ova klasična podjela je ustvari samo klasifikacija reakcija na političku dominaciju Zapada u islamskom svijetu, prije negoli klasifikacija teorija islamskog prava. Štaviše, ova tripartitna dioba je odraz koncepcija “fundamentalizma”, “modernosti” i “sekularizma” u miljeima iz kojih potječu sami autori. John Esposito je dao prednost analizi “stavova naspram modernizacije i islamskih društvenopolitičkih promjena”⁴ a koje je klasificirao na “konzervativne”, “neotradicionalističke”, “islamske reformističke” i “sekularističke” stavove. Yvonne Haddad također upućuje na “stavove” ili “tendencije” koje ona dijeli na “neonormativističke”, “normativističke” i “akulturacionističke”.⁵ William Shepard smatra da su islamske ideologije “odgovori na zapadni utjecaj i prijedlozi za rehabilitaciju muslimanske historije”. On je ponudio osam kategorija u dvodimenzionalnoj klasifikaciji “islamskog totalizma” i “modernosti”.⁶ John Voll je analizirao “stilove djelovanja”

³ Leonard Binder, *Ideological Revolution in the Middle East* (New York: 1964), str. 31-40; H. Mintjes, “Mawlana Mawdudi’s Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam”, *Al-Mushir* 22, br. 2 (1980): vol. 22, br. 2, str. 46-73.

⁴ John Esposito, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984), str. 216.

⁵ Yvonne Haddad, “The Islamic Alternative”, *The Link* 15, br. 4 (1982): sv. 15, br. 4, str. 1-14.

⁶ William Shepard, “Islam and Ideology: Towards a Typology”, *Int. Journal Middle Eastern Studies*, br. 19 (1987): br. 19, str. 308.

1	2	3	4
FUNDAMENTALIZAM	APOLOGETSKI MODERNIZAM	MODERNIZAM	SEKULARIZAM
TRADICIONALIZAM	NEOFUNDAMENTALIZAM	REFORMIZAM	LIBERALIZAM
LITERALISTIČKI SELEFIZAM	NEOTRADICIONALIZAM	NEOMODERNIZAM	MODERNIZAM
RADIKALNI FUNDAMENTALIZAM	KONZERVATIVIZAM	SELEFIJSKI REFORMIZAM	AKULTURACIONIZAM
KONZERVATIVNI TRADICIONALIZAM	NEONORMATIVIZAM	NORMATIVIZAM	ADAPCIONIZAM
KONZERVATIVIZAM	ODBACIVAČKI NEOTRADICIONALIZAM	PRILAGOĐAVAJUĆI NEOTRADICIONALIZAM	RACIONALISTIČKI REFORMIZAM
NORMATIVIZAM	SELEFIJSKI REFORMIZAM	REFORMISTIČKI TRADICIONALIZAM	
ODBACIVAČKI TRADICIONALIZAM	REFORMISTIČKI TRADICIONALIZAM	TRADICIONALIZAM	
POSTMODERNI FUNDAMENTALIZAM			

Tabela 5.1. Sažeti prikaz izraza korištenih u tipologijama “islamskih ideologija”

u islamskoj historiji klasificirajući ih na “prilagođavajući”, “konzervativni” i “fundamentalistički”.⁷ Fazlur Rahman je “neofundamentalizam” stavio nasuprot “islamskog modernizma”, koji prema njegovom mišljenju znači “unošenje promjene u sadržaj Šerijata”.⁸ On je također definirao “postmoderni fundame ta-

⁷ John Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Bolder, Colorado: Westview press, 1982).

⁸ Fazlur Rahman, *Islam*, 2. izdanje (Chicago: University of Chicago Press, 1979) i Fazlur Rahman, “Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives”, *IJMES* 1, br. 4 (1979), sv. I, br. 4, str. 311-317.

listički” trend, čiji je “*basic élan* antizapadnjački”.⁹ Uprkos postojanju varijacija u naprijed navedenim klasifikacijama, rekli bismo da se one još uvijek kreću oko stare tripartitne diobe fundamentalizma, modernizma i sekularizma. Postoji također opća tendencija u navedenim studijama da se modernizam dijeli na dvije različite razine, tako da se klasifikacije, zapravo, završavaju s četiri kategorije. Tabela 5.1. sumira termine/obilježja koja se koriste za označavanje ove četiri kategorije.

Tipologija Tarika Ramadana ne slijedi “klasičnu” tripartitnu klasifikaciju. Ona prije identificira “tendencije” u “islamskoj misli” i stoga predstavlja tokove islamske misli različitih grupa/pokreta mnogo preciznije nego druge (klasične) klasifikacije.¹⁰

RAND-ova klasifikacija

Druga značajna klasifikacija ponuđena je u izvještajima RAND Korporacije o islamizmu.¹¹ Izvještaj za 2004. godinu kao svoj cilj navodi doprinos naporima onih “koji žele spriječiti sukob civilizacija”. Nalik ranije spomenutim četvorodiobnim klasifikacijama, RAND-ov izvještaj predstavlja tipologiju četiri “suštinske pozicije”, i to fundamentalizam, tradicionalizam, modernizam i sekularizam. Međutim, RAND-ova tipologija je od posebnog značaja za naše istraživanje jer ove “pozicije” predstavljaju, više ili manje, *fkhška* stanovišta o mnogim savremenim pitanjima. Ova pitanja, za koja izvještaj kaže da su “postala predmet rasprava u islamskom svijetu”, tiču se “političkih i individualnih sloboda, obrazovanja, statusa žena, pravde u kri-

⁹ Akbar S. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, 7. izdanje (London i New York: Routledge, 2004), str. 160.

¹⁰ Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, str. 24ff.

¹¹ Npr.: Bernard, RAND izvještaj 2004.

vičnom postupku, legitimnosti reforme i promjena te stavova prema Zapadu”. Primjeri takvih pitanja jesu poligamija, hidžab, bičevanje, participacija žena u javnom životu i džihad.

Slijedi kratak pregled RAND-ove tipologije praćen mojim komentarima.

1. Fundamentalizam je podijeljen na skripturalni i radikalni fundamentalizam:
 - Skripturalni fundamentalisti vjeruju u ekspanzionističku i agresivnu verziju islama koja je utemeljena u teologiji, nameću striktno javno iskazivanje islama i pribjegavaju nasilju. Kada je u pitanju islamsko pravo, njihovi su izvori definirani kao Kur’an, Sunnet, harizmatični lideri i radikalni autori. Iranski revolucionari, saudijske vehabije i turska Kaplan kongregacija su uključeni u ovu kategoriju.
 - Radikalni fundamentalisti vjeruju u ekspanzionističku i agresivnu verziju islama i mogu pribjeći nasilju i “terorizmu”. Kada je u pitanju islamsko pravo, njihovi su izvori definirani kao Kur’an, Sunnet, harizmatični lideri i islamska filozofija. Al-Kaida, talibani, Hizbut-tahrir i drugi islamski pokreti dati su kao primjeri.
2. Tradicionalizam je podijeljen na konzervativni i reformistički tradicionalizam.
 - Konzervativni tradicionalisti podržavaju literarne i striktno forme islama, ali ne pribjegavaju nasilju. Oni odolijevaju modernosti i promjeni. Oni koji žive u tradicionalnom društvu također su opisani kao slabo obrazovani i oni koji slabo razlikuju lokalne običaje od doktrine islama. Kada je u pitanju islamsko pravo, njihovi su izvori definirani kao Kur’an, Sunnet, lokal-

ni običaji i mišljenja lokalnih klerika. Akbar Ahmed i ‘Abdurrahman Doi su navedeni kao primjeri.

- Reformistički tradicionalisti su opisani kao “oni koji su više spremni da načine neke ustupke” u literarnoj primjeni ortodoksije kroz reformu i reinterpretaciju s ciljem da očuvaju “duh prava”. Kada je u pitanju islamsko pravo, njihovi su izvori definirani kao Kur’an, Sunnet, učenjaci (uključujući sekularne filozofe), moderni zakoni i etika te konsenzus zajednice. Jusuf el-Karadavi i Rukajja Maksud su navedeni kao primjeri.
3. Modernizam nije podijeljen u nove kategorije, a modernisti su opisani kao oni koji su “spremni načiniti dalekosežnije promjene u sadašnjem ortodoksnom razumijevanju islama”. Oni su također opisani kao oni koji vjeruju u “historicitet islama”, tj. prema tekstu izvještaja, “islam kakav je prakticiran u vrijeme Poslanika nije više validan”. Kada je u pitanju islamsko pravo, njihovi su izvori također definirani kao Kur’an, Sunnet, učenjaci (uključujući one koje izvještaj naziva “sekularnim filozofima”), moderni zakoni i etika. Halid Ebu el-Fadl, Muhammed Šahrur, Šarif Mardin, Bassam Tibi i Naval Sa’adavi dati su kao primjeri modernista.
 4. Sekularizam je podijeljen na prevladavajući sekularizam i radikalni sekularizam.
 - Prevladavajući sekularisti “žele da islamski svijet prihvati podjelu crkve i države onako kako su to učinile zapadne industrijske demokratije, gdje je religija prognana u privatnu sferu”.
 - Radikalni sekularisti su suštinski “antiamerički” i “ekstremno neprijateljski”.

Slijede moji komentari na navedenu kategorizaciju u formi naznaka.

1. Ova klasifikacija je, u cjelini, zasnovana na političkim stavovima navedenih grupacija naspram vanjske politike Sjedinjenih Država, naročito politike “rata protiv terorizma”. Tipologija se ne odnosi jasno na islamsko pravo, “zapadne vrijednosti”, “međunarodnu zajednicu” ili “modernost” – kao što izvještaj tvrdi.
2. Uprkos brojnim praktičnim i “životnim” primjerima navedenim u izvještaju, usporedba ne obuhvata temeljne teorijske razlike u varijantama osnova islamskog prava (*usul*) kod ovih grupa, a na kojima one grade svoje ideološke pozicije.
3. Kur’an i poslanička tradicija su spomenuti među izvorima kod svih trendova (osim kod sekularista). Međutim, suštinski je važno razmotriti preciznu metodologiju tretiranja ova dva izvora i ulogu drugih izvora (kao što su *masleha* i *urf*). Npr. u ekstremnim/konzervativnim grupama patrijarhalnim običajima se daje prednost nad Tekstom na svim parktičnim nivoima – kao što ćemo pokazati u narednom poglavlju. Ovo, također, djelimično objašnjava čuđenje koje izvještaj pokazuje naspram “značajne slobode” konzervativaca naspram “literalnog sadržaja islama”. U modernističkim trendovima, što navodimo kao drugi primjer, koncept *maslehe* često je izvor novih pristupa politici koji su prilično pragmatični.
4. Razlikovanje skripturalnih fundamentalista (npr. ve-habija) i radikalnih fundamentalista (npr. Al-Kaide i talibana) na osnovu “teologije” nije adekvatna. Sve ove grupe imaju iste teološke pozicije, zasnovane na “selefijskom uvjerenju” (*akida es-selefi*). S druge strane, stavovi

mnogih iranskih revolucionara se razlikuju naspram brojnih teoloških pitanja (osim kada je u pitanju njihovo opće ideološko stanovište prema Sjedinjenim Državama). Sami “iranski revolucionari” mogu se razvrstati u cijeli spektar različitih islamskih stajališta uprkos, opet ponavljamo, njihovih sličnih političkih stajališta prema sadašnjoj američkoj spoljnoj politici. Sljedeće poglavlje će ilustrirati kako su neki od njih dali svoj doprinos “modernističkim pristupima” islamskom pravu, kao što su Muhammed Hatemi i ‘Abdulkerim Suruŕ.

5. Uprkos preciznoj analizi “reformističko-tradicionalističke” strategije “reinterpretacije”, “sekularni filozofi, moderni zakoni i etika sigurno nisu među njihovim “izvorima islamskog prava”. Međutim, uvrŕtavanje sekularnih filozofa i moderne etike među izvore kod modernističkih učenjaka je primjereno. U stvari, moderne vrijednosti predstavljaju jezgro modernističkih stavova – na temelju kojeg se vrŕi i sama reinterpretacija tekstova.
6. Koncept “historiciteta islama” spomenut je u izvjeŕtaju kao “modernistička” karakteristika. Međutim, u ovom odjeljku ćemo analizirati različite forme i stupnjeve “historizacije” – i to na temelju postmoderne, a ne moderne filozofije. Ovo poglavlje će istaknuti važnost razlikovanja modernih i postmodernih kritičkih stanovišta.
7. Mnogo je preciznije podijeliti kategoriju modernista na najmanje dvije nove kategorije – na temelju razlike između strategija “reinterpretacije” i “radikalnog kritizma” – kao što to predlaže ovaj odjeljak.
8. Mnogo je priličnije identificirati islamska stajališta kao teorije, nego ih vezati za pojedine ličnosti i imena. Mnoga imena, koja su povezana s pojedinim kategorijama u

izvještaju, zapravo, pomjeraju svoje stavove iz jedne u drugu ili više predloženih kategorija – ovisno o kojem pitanju se radi. Npr. šajh El-Karadavi zauzima ono što bi se moglo nazvati “tradicionalističkim” stavom o pitanjima koja on svrstava među “nepromjenjive osnove” (*usul sabita*), stav “modernističke reinterpretacije” o pitanjima koja on svrstava među “varijable” (*mutegajjirat*) i ono što bi se moglo nazvati “sekularnim stavom” o pitanjima koja, prema njegovoj klasifikaciji, “ne pripadaju zakonodavnoj oblasti” (*medžal el-ferag et-tešri'i*).¹²

9. Izvještaj svrstava tri osobe pod kategoriju “modernista”. Međutim, stanovnište Naval es-Sa'adavi je radikalno drugačije od pozicija Muhammeda Šahrura i Halida Ebu el-Fadla. Dok Sa'adavi optužuje “islam i sve religije” zbog njihove patrijarhalnosti i ograničenja koja nameću ženama¹³, Šahrur i Ebu el-Fadl jasno djeluju unutar islamske pravničke tradicije – uprkos njihovim feminističkim i modernističkim reinterpretacijama.¹⁴

Klasifikacije zasnovane na Tekstu

Pored tipologija koje su zasnovane na “islamskim ideologijama”, postoji nekoliko tipologija ili pristupa koji su utemeljeni na primarnim islamskim izvorima, Kur'anu i poslaničkim tradicijama. Znanstvenici koji predlažu ove tipologije tvrde da pripadaju “centrističkom” pravcu. Centrizam (*vesatijja*, često preveden kao “umjerenost”) zagovara stav “revitalizacije” ili “reforme” (*ihja', nehda* ili *islah*) između dva ekstremna koji se u pravilu

¹² El-Karadavi, *Medhal*, str. 200.

¹³ Nawal El-Saadawi, *God Dies by the Nile*, 6. izdanje (London: Zed Books Ltd, 2002).

¹⁴ Vidi: Khalid Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003); Muhammed Šahrur, *Nahve usul džedida*.

nazivaju “literalizmom” (*harfijja*) i “vesternizacijom” (*tagrib*).¹⁵ Slijedi sažet prikaz ovih trodiobnih kategorizacija koje su sve popularnije u pravničkoj literaturi pisanoj na arapskom jeziku.

- *Literalizam ili stagnacija*: Literaliste (često nazvane i “neoliteralistima”) obično opisuju kao one koji uzimaju u obzir literalno značenje tekstova a “zanemaruju njihove intencije”.¹⁶ Stagnacija upućuje na striktno slijeđenje jednog od islamskih mezheba, što je, u neoliteralističkom slučaju, hanbelijska škola u njenoj modernoj selefijskoj/vehabijskoj verziji. Vehabizam je islamski pokret koji je nazvan po Imamu Muhammedu ibn ‘Abdulvehhabu, koji je poveo pokret u Arabiji kako bi “sačuvao čistu i izvornu formu islama i očistio je od svih sufijskih novotarija”.¹⁷ ‘Abdulvehhab je ušao u koaliciju sa ‘Abdul‘azizom es-Sa‘udom, utemeljivačem današnje Saudijske Arabije, i slijedio hanbelijsku školu, naročito stavove Ibn Tejmije.
- *Sekularizacija ili vesternizacija*: Ovo je značajka “radikalnih kritika” središnjeg toka islamske misli/prava, utemeljenih na modernoj filozofiji ili metodologiji. Sekularisti se “javljaju s fundamentalnim filozofskim osloncem na zapadnu civilizaciju”.¹⁸ Njih također op-

¹⁵ Vidi npr.: Alija Izetbegović, *El-Ťlan el-islami*, preveo: Muhammad Jusuf Ads, 1. izdanje (Kairo: Dar eš-Šuruk, bez datuma), str. 49; Jusuf el-Karadavi, *El-Idžtihad el-mu‘asir bejne el-indibat ve el-Infirat* (Kairo: Dar et-Tevzi‘, 1994); Muhammed ‘Imara, *Tedždid el-fikr el-islami* (Kairo: Kitab Dar el-Hilal, 1981); Ebu el-A‘la el-Mevdudi, *El-Hidžab* (Džedda: Ed-Dar es-Sa‘udijja li en-nešr ve et-tevzi‘, 1986); Mohammad Khatami, *Islam, Liberty and Development* (Johannesburg: Global Books, 2001), str. 24.

¹⁶ Npr.: ‘Imara, *Tedždid el-fikr el-islami*, str. 5.

¹⁷ ‘Abdurrahman eš-Šejh, *Feth el-medžid Šerh Kitab et-tevhid* (Kairo: Mu‘essesa Kurtuba, bez datuma), str. 13-14.

¹⁸ ‘Imara, *Tedždid el-fikr el-islami*, str. 5.

tužuju za ostavljanje islamskih tekstova (*nusus*) zarad svog vlastitog rezonovanja.¹⁹

- *Centrizam* ili *obnova*: Ovo je nova škola islamskog prava koja zauzima poziciju između gore navedenih stajališta. Općenito, centristi se ne ograničavaju na pojedine tradicionalne škole islamskog prava, nego vrše izbor između stavova ovih škola kako bi ostvarili interes ljudi (*masleha*) u životnim situacijama.²⁰

U nastavku slijede moji komentari na ovu kategorizaciju.

1. Ovo je također “kategorijska” dioba metoda koja pretpostavlja konzistentnost u svojim “idealnim tipovima”. Međutim, postoji više pravaca koji se mogu identificirati unutar svakog od spomenutih trendova. “Literalizam” ponekad koristi metode koje se ne drže strogo literalnih značenja tekstova, nego narodnih tradicija/običaja, i to na prvom mjestu.
2. Mnogo je priličnije klasificirati metode, nego učenjake, jer mnogi učenjaci mijenjaju svoje teorijske pozicije ovisno o okolnostima.
3. “Centristička/umjerena škola” značajno je doprinijela odstupanju od striktnog slijeđenja tradicionalnih islamskih mezheba. Ona je također odobrila forme savremene reinterpretacije tekstova koja ima za cilj da očuva “duh zakona”. Međutim, postoji mnoštvo različitih metoda reinterpretacije mezheba i tekstova od kojih bi neki mogli biti korektno klasificirani kao “modernistički” ili čak “sekularistički”.

¹⁹ *Mekasid eš-šeri'a*, priredio: El-'Ava.

²⁰ El-Karadavi, *El-Idžtihad el-mu'asir*; Alija Izetbegović, *El-I'lan el-islami*; 'Imara, *Tedždid el-fikr el-islami*.

4. Nije ispravno korištenje pojmova “vesternizacije” i “modernizacije” kao sinonima, kao što je to Muhammed Hatemi tačno primijetio.²¹ Uprkos činjenici da se modernizam pojavio sa “Zapada”, on je “interpretiran” na različite načine u različitim dijelovima svijeta.
5. “Zapadna” filozofija je imala značajnog utjecaja na sami “umjereni” pravac, preko utjecaja na Muhammeda ‘Abduhua i druge.
6. “Sekularizam” je obilježje koje je pridodano različitim metodama, među kojima se neke ne odnose na koncept “odvajanja religije i države” – što je izvorna definicija sekularizma.
7. Podjela cijelog svijeta na “islamsko područje” i “Zapad” je ostatak stare podjele svijeta rata i svijeta islama. Nažalost, današnja međunarodna politička situacija samo podržava ovu dvojnu podjelu. Otpočeli smo dvadeset i prvo stoljeće s brojnim sukobima koji i dalje nameću antagonistički pristup prema islamskom svijetu u mnogim zapadnim zemljama i, u isto vrijeme, defanzivni pristup u drugom smjeru.
8. Postoji razlika između “modernističkih” pristupa, koji su bili pod utjecajem modernizma na ovaj ili onaj način, i onih pristupa koje ova knjiga naziva “postmodernističkim” pristupima islamskom pravu a koji su, na izvjestan način, bili pod utjecajem postmoderne teorije/filozofije.

U nastavku ću predložiti klasifikaciju koja je fokusirana na savremene škole/teorije islamskog prava, zasnovana na brojnim aspektima koji uključuju “stupnjeve autoriteta” i izvore prava. Sljedeći odlomak počinje s pojašnjenjem tih aspekata.

²¹ Khatami, *Islam, Liberty and Development*, str. 25.

5.2. PREDLOŽENA KLASIFIKACIJA

Stupnjevi autoriteta

Mnoge usulske debate izvode se iz dva nivoa legitimnosti ili autoriteta (*hudždžija*): autoritativan/pouzdan/dokazan (*hudždža*) i nevaljan/nepouzdan/apsolutno ništavan (*batil*). *Hudždža* je osnova za pravilo, dok je *batil* dokaz/argument “apsolutno ništavan” i neautoritativan, što je načelo koje važi u svim okolnostima. Kao primjere, možemo navesti knjige/tekstove koje su napisali imami o nevaljanosti pojedinih dokaza i metoda kao što je Šafijevo djelo *Ibtal el-istihsan* (Nevalidnost pravne preferencije), Davudovo djelo *Ibtal el-kijas* (Nevalidnost analogijskog rezonovanja), Ibn Tejmijina tri toma o *Ibtal el-kavl el-felasifa* (Nevalidnost argumenata filozofa), Ibn er-Ravendijevo djelo *Ibtal et-tevatur* (Nevalidnost najpoznatijih predaja), Ibn el-Kajjimovo djelo *Butlan el-kimja* (Nevalidnost hemije) itd.²²

Tabela 5.2. ilustrira ovu popularnu dihotomnu klasifikaciju autoriteta.

HUDŽDŽA	BATIL
---------	-------

Tabela 5.2. *Tradicionalno, dokazi/argumenti se uvijek dijele na dvije kategorije – pouzdani (hudždža) i nepouzđani (batil).*

U pojedinim slučajevima, pravnici različitih škola pozivaju se na dokaze koji nemaju direktan i konačan autoritet, već su to prije “podržavajući dokazi” (*li el-isti'nas*). Ovo je stupanj autoriteta je podesan za “dodatno obrazlaganje” prije negoli *hudž-*

²² Muhammed Ebu el-Feredž ibn en-Nedim, *El-Fihrist* (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, 1978), sv. I, str. 296, 300, 306; Ibn Tejmija, *Kutub ve resal' ve fetava*.

dža u njegovom izvornom značenju.²³ Npr. Šafija je prihvatio predaje s nepovezanim senedima (*merasil*) od Ibn el-Musejjeba, kao “podržavajući argument (*isti’nas*), a ne kao validne dokaze (*hudždža*) same po sebi” (tabela 5.3.).²⁴ Štaviše, postoje brojni dokazi koje su pravnici, posebno šafijske škole, prihvatili na nivou *isti’nasa* – kao što su “primjena minimuma imenitelja” (*el-abz bi ekall ma kil*), “nadahnuće” (*ilham*), “implikacija konteksta” (*dilala es-sijak*) i “predostrožnost” (*el-ihhtijat*).²⁵ Međutim, u današnjim teorijama islamskog prava, postoji nekoliko pravnih dokaza koji su bili u klasičnom dobu “izvorni dokazi”, a koji su pomjereni na nivo “podržavajućih” (*isti’nas*) argumenata, što će biti pojašnjeno u narednim odlomcima.

HUDŽDŽA	ISTI’NAS	BATIL
---------	----------	-------

Tabela 5.3. *Podržavajući dokaz (isti’nas) je prijelazni stupanj autoriteta koji se pojavljuje u više pravnih pravila.*

U nekim slučajevima pravnici primjenjuju *te’vil* (jezički, interpretacija) na ku’anske ajete ili hadise.²⁶ Mi bismo, među-

²³ Npr.: El-Džuvejni, *El-Burban*, sv. II, str. 832; Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerh el-Minbadž*, sv. II, str. 285; Ahmed eš-šejh ez-Zerka, *Šerh el-Kava’id el-fikhiyya*, priredio: Mustafa Ahmed ez-Zerka, 2. izdanje (Damask: Dar el-Kalem, 1989), sv. I, str. 112; ‘Ala’uddin el-Mirdavi, *Et-Tabbir Šerh et-Tahrir fi usul el-fikh*, priredili: ‘Avad el-Karni, ‘Abdurrahman Džubrej, Ahmed es-Serrah, 1. izdanje (Rijad: Mekteba er-Rušd, 2000), sv. IV, str. 1766; El-Karafi, *El-Furuk* (me’a havamiših), sv. III, str. 346.

²⁴ Ebu Ishak eš-Širazi, *El-Lem’ fi usul el-fikh* (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1985), sv. I, str. 75.

²⁵ Ebu Kudama Ešref el-Kinani, *El-Edilla el-isti’nasijja ‘inde el-usulijij*, 1. izdanje (Aman: Dar en-Nefa’is, 2005), str. 22.

²⁶ El-Mirdavi, *Et-Tabbir Šerh et-Tahrir fi usul el-fikh*, sv. III, str. 53, 336, 422, 431; Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerh el-Minbadž*, sv. I, str. 216; Ebu Hamid el-Gazali, *El-Menhul fi ta’likat el-usul*, priredio: Muhammed Hasan Hito, 2. izdanje (Damask: →

tim, *te'vil*, preveli kao “reinterpretacija” jer ona uvijek predstavlja onu interpretaciju koja se razlikuje od uobičajene interpretacije u egzegetskim tekstovima. Pravnici postavljaju neke uvjete za validnost *te'vila*, koje Ez-Zerkeši svodi na sljedeće:

1. da nije u kontradikciji s jezičkim pravilima arapskog jezika,
2. da nije u kontradikciji s redovnom/uobičajenom upotrebom arapskog jezika,
3. da nije u kontradikciji s općim načelima islamskog prava.²⁷

Te'vil obično povlači za sobom neki oblik ograničavanja značenja (*tahsis*). Npr. Šafija normira da zekat obuhvata povrće, uprkos hadisu koji kaže da “nema zekata (*sadaka*) na povrće”. On je “reinterpretirao” riječ *sadaka* na način da ju je ograničio na dobrovoljnu sadaku, a ne obavezujuću ili zekat.²⁸ Na taj način, ovaj reinterpretirani dokaz je *mu'evvel* i ne doseže nivo *hudždža* (tabela 5.4.).

HUDŽDŽA	MU'EVVEL	ISTI'NAS	BATIL
---------	----------	----------	-------

Tabela 5.4. *Te'vil je nivo autoriteta koji se nalazi između kategorija hudždža i isti'nas.*

Dar el-Fikr, 1400 h.), str. 286; Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerh el-Minbadž*, sv. I, str. 369; Ez-Zerkeši, *El-Bahr el-muhit*, sv. IV, str. 473; Sa'duddin et-Taftazani eš-Šafi'i, *Šerh et-Telvih 'ala et-tevdih li metn et-tenkih fi usul el-fikh*, priredio: Zekerijja 'Um-ejrat (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1996), sv. I, str. 233; El-Buhari, *Keif el-esrar*, sv. IV, str. 469.

²⁷ Ez-Zerkeši, *El-Bahr el-muhit*, sv. III, str. 32.

²⁸ Eš-Šaši, *Usul Eš-Šaši*, sv. I, str. 76.

U nekoliko drugih slučajeva, pojedini pravници su kritizirali dokaze na način da ih nisu u potpunosti odbacili kroz uobičajenu dihotomnu klasifikaciju. Koristili su izraze kao što su *fibi šej'* (nešto u njemu nije u redu) ili *fibi magmezl hadša* (u njemu ima nedostatak).²⁹ Npr. El-Leknevi el-Hanefi je koristio ovaj dokaz u kritici metode hanefijske škole kojom se daje prednost derogaciji (*en-nesħ*) nad pomirenjem (*el-džem'*) u rješavanju problema suprotstavljenih predaja (*el-mute'aridat*).³⁰

HUDŽDŽA	MU'EVVEL	ISTI'NAS	FIHI ŠEJ'	BATIL
---------	----------	----------	-----------	-------

Tabela 5.5. Fibi šej' je drugostepena kritika koja stoji između isti'nasa i butlana

U skorije vrijeme, međutim, dva nova oblika *te'vila* su postala uobičajena u islamskom pravu, a to su apologetska (re) interpretacija i radikalna (re)interpretacija. Apologetske interpretacije uvode “osjetljiva objašnjenja” tradicionalnih pravila za koje se smatra da su suprotstavljena razumu ili prihvatljivom ponašanju, bez unošenja bilo kakvih promjena u samom pravilu na praktičnoj razini. Kao primjeri se mogu navesti: reinterpretacija poligamije, spomenute u ajetu 4: 3, na način da je ona rješenje za “prirodnu” neravnotežu između broja muškaraca i žena; reinterpretacija ajeta 2: 282. koji izjednačava svjedočenje muškarca sa svjedočenjem dvije žene na način da je to “bolje nego u onim pravnim sistemima koji uopće ne prihvataju svjedočenje žena”

²⁹ Ez-Zerkeši, *El-Bahr el-mubīt*, sv. IV, str. 582.

³⁰ Muhammed 'Abdulhajj el-Leknevi, *El-Edžviba el-fadila li el-eš'ila el-'ašera el-kamila*, priredio: 'Abdulfettah Ebu Gudda (Halep: Mekteb el-Matbu'at el-islamijja, 1384. h.), str. 183.

ili da je “ograničeno na ekonomske transakcije”;³¹ i reinterpretacija ajeta 4: 34. koji spominje “kažnjavanje” žena (*darb*), na način da je “kažnjavanje dopušteno samo korištenjem četkice za zube”.³² S druge strane, radikalne interpretacije ne proturiječe mogućim jezičkim značenjima riječi u arapskom jeziku – u skladu s uvjetom koji su pravnici postavili za prihvatljive interpretacije. Međutim, ovakve interpretacije nemaju uopće uporište u ranijim tumačenjima i u suprotnosti su s uobičajenom upotrebom ovih riječi u arapskom jeziku – što je u suprotnosti s pravilima interpretacije koje su pravnici postavili. U navedenim primjerima, neki radikalni reinterpretatori ajeta 4: 3. tvrde da je poligamija u islamskom pravu ograničena na udovice.³³ Slično tome, ajet 2: 282. o svjedočenju žene vezuje se za “historijske praktične uvjete”.³⁴ Oni također reinterpretiraju ajet 4: 34 koji spominje “kažnjavanje” žena, u značenju “navođenja primjera” (*darb el-misa*)³⁵, kao oblik savjeta. Tabela 5.6. sumira sve navedene “stupnjeve autoriteta”.

DOKAZ (<i>hudžža</i>)	APOLOGETSKA INTERPRETACIJA	INTERPRETIRAN (<i>mu'avval</i>)	PODRŽAVAJUĆI ARGUMENT (<i>isti'nas</i>)	DRUGOSTEPENI KRITICIZAM (<i>fihl šaj'</i>)	RADIKALNA REINTERPRETACIJA	NEVALJAN (<i>batil</i>)
----------------------------	-------------------------------	--------------------------------------	---	--	-------------------------------	------------------------------

Tabela 5.6. Ova knjiga predlaže pet dodatnih stupnjeva “autoriteta” između validnog i nevalidnog argumenta.

³¹ Muslehuddin, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*, 1. izdanje (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), str. 217.

³² Navedeno u: Bernard, RAND Izvještaj 2004.

³³ Šahrur, *Nahve usul džedida*, str. 278.

³⁴ *Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, priredio: El-Affendi (London: Islamic Foundation, 2001), str. 45.

³⁵ Šahrur, *Nahve usul džedida*, str. 323.

Višedimenzionalni sistemski pristup, koji je pojašnjen u drugom poglavlju, podrazumijeva pomak od dihotomne ka više-stepenoj kategorizaciji autoriteta, kao što je maloprije pojašnjeno. Stoga, mnogo je “sistematičnije” predstaviti gore navedene kategorije kao otvorenu skalu nego u vidu odjeljenih polja tabele 5.6. Praktična prednost koju “spektar” nudi jeste otvorenost za nove stupnjeve autoriteta između onih koji su izloženi. Tabela 5.7. ilustrira moj pogled na različite nivoe autoriteta (*hudždžijja*) u neprekinutom rasponu između pouzdanog dokaza (*hudždža*) i radikalno kritiziranog/nevalidnog dokaza (*batil*).

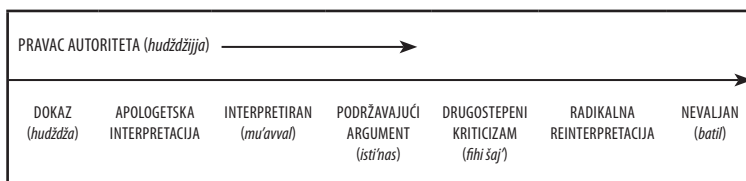


Tabela 5.7. *Viševrjednosni spektar autoriteta – od validnog do nevalidnog.*

Aktualni “izvori” islamskog prava

U četvrtom poglavlju smo ukratko spomenuli tradicionalne izvore/dokaze islamskog prava: Kur’an, poslaničku tradiciju, konsenzus, analogiju, interes, pravnu preferenciju, običaj, mišljenje imama, mišljenje ashaba i pretpostavku kontinuiteta. Međutim, suvremene teorije islamskog prava zasnivaju se na drugačijem skupu izvora/dokaza koje ćemo pokušati identificirati u ovom odlomku, a na temelju pregleda velikog broja suvremenih izvora, uključujući one koji su navedeni u fusnotama ovog poglavlja.

Današnji pravници se, u osnovi, oslanjaju na kur’anske ajete, poslaničke predaje i pravila izvedena od strane tradicionalnih islamskih pravnih škola. Međutim, predodžbe kur’anske egzege-

ze, hadiskih zbirki i različitih pravila koja su izvele pravne škole oblikovane su dostupnim priređenim rukopisima. Dvadeseto stoljeće je svjedočilo veliki pokret izdavanja i štampanja rukopisa, posebno arapskih knjiga o islamskom pravu i njegovim izvorima. Izdavačke kuće, naročito u Bejrutu i Kairu, štampale su i naširoko publicirale knjige koje su bile dostupne samo manjem broju znanstvenika/studenata na tradicionalnim islamskim univerzitetima. Izbor ovih rukopisa ovisio je o (tradicionalnim) kurikulumima na ovim univerzitetima te njihovoj dostupnosti u najvažnijim rukopisnim bibliotekama širom svijeta. Odskora, veliki broj islamskih internet stranica i softverskih kompanija doprinio je čak i više distribuciji ovih knjiga.³⁶ Štaviše, priređivanje rukopisa postalo je trend na studijama islamskog prava na islamskim univerzitetima te na odsjecima/programima islamskih studija izvan ovih univerziteta.

Nemoguće je pratiti ili uraditi cjelovit pregled svih priređenih/štampanih rukopisa širom svijeta koji se tiču islamskog prava. Ipak, na osnovu naših čestih posjeta i saradnje s univerzitetskim bibliotekama, posjeta sajmovima knjiga i izdavačkim kućama u različitim zemljama, u stanju smo identificirati najvažnije učenjake/pravnike (između drugog i dvanaestog islamskog stoljeća), čiji priređeni rukopisi oblikuju današnja istraživanja islamskog prava i predodžbe o literaturi islamskog prava. U nastavku slijedi lista ovih učenjaka u oblastima egzegeze, hadisa, fikha i usula u različitim pravnim školama.

1. *Kur'anska egzegeza*. Danas, najpoznatije egzegete iz različitih škola su: Ibn Kesir, Et-Taberi, El-Bejdavi, Ez-Zamahšeri, Er-Razi, Eš-Šenkiti, El-Begavi, Ebu es-

³⁶ Za potpunije i svježije podatke o "islamskim internet stranicama" vidi: Gary Bunt. *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age, 2000* (posljednji put smo posjetili stranicu 15. marta 2007.), <http://www.virtuallyislamic.com/>.

Sa'ud, Es-Sa'di, En-Nesefi, Et-Tabataba'i, El-Kummi, Et-Tusi, Sadr el-Mut'allihin, El-Vahidi, Es-Se'alibi, Es-Sujuti, El-Kurtubi, El-Alusi, Es-Semerikandi, El-Kašani, El-Dženabizi, 'Abdulžebbar, Es-Sem'ani, Es-San'ani, Ibn Tejmijja, Eš-Ševkani, El-Maverdi, El-Habri, El-Kufi, El-Havvari, Itfiš i El-Halili.

2. *Hadiske zbirke.* Najpopularniji kompilatori standardnih hadiskih zbirki iz različitih škola su: El-Buhari, Muslim, El-Hakim, Ibn el-Džarud, Ibn Hibban, Ibn Huzejma, El-Bejheki, En-Nesa'i, Ebu Davud, Ibn Madždža, Et-Tirmizi, Ed-Darekutni, Ed-Darimi, Ibn Babevejh, Et-Tahnevi, Malik, Eš-Šafi'i, Ebu Hanifa, 'Abdurrezzak, Et-Taberi, Et-Taberani, Ibn Ebi Šejba, El-Bezzar, Er-Rebi' ibn Habib, El-Killini, El-Medžlisi i El-'Amili.
3. *Fikh i usul.* Sljedeći pravници su najistaknutiji u islamskim pravnim školama kojima pripadaju, a njihovi priređeni rukopisi se danas smatraju "udžbenicima" za izučavanje tih škola:
 - a) Hanefijska škola: Ebu Hanifa, Ebu Jusuf, Muhammed ibn el-Hasan, Es-Serhasi, El-Bezdevi, Ibn Nudžejm, Er-Razi, El-Mergajani, El-Kesani, Ez-Zejla'i, Es-Semerikandi, Et-Tahavi, Es-Sivasi, Ibn Musa, El-Leknevi, Šejhi-zade, Ibn el-Humam i Ibn 'Abidin.
 - b) Malikijska škola: Malik, Ibn Vahb, Sahnun, Ibn el-'Arebi, El-Karafi, El-Mevvak, El-Ebderi, Es-Sa'lebi, El-Kajrevani, El-Girnati, Ibn 'Abdulberr, El-Kurdi, El-Adevi, Ibn Rušd, Eš-Šatibi, Ed-Derdir, Ibn Ferhun, El-Harši, El-Vanšeriši, Eš-Šazili i Es-Sunusi.
 - c) Hanbelijska škola: Ibn Hanbel, El-Mervezi, El-Hallal, Ibn Tejmijja, Ibn el-Kajjim, Et-Tufi, Ibn Redžeb, Ibn el-Lehham, Ibn Bettah, El-Mirdavi, El-Behveti, El-Ma-

- kdisi, Ibn Muffih, Ibn Kudama, El-Begavi, Ez-Zerkeši, El-Mervezi, El-Ba'li i El-Harki.
- d) Zejdijska škola: Zejd, El-Vasiti, Ibn ez-Zeberkan, Ibn Muzahim, Ahmed ibn 'Isa, El-Kasim, El-Hadi, Ibn Is-hak, El-Ensi, Ibn el-Murteda, Ibn Muftah i, odnedavno, Eš-Ševkani.
- e) Ibadijjska škola: Džabir ibn Zejd, El-Busejdi, Itfiš, El-Behlevi, Ibn Dža'fer, El-Havari, Es-Selimi, Eš-Šemehi, El-Evtebi i Eš-Šaksi.
- f) Džaferijska škola: Dža'fer, El-Killini, Ibn Babevejh, Ibn Kavlevejh, Ibn el-Džunejd, Es-Saduk, El-Mufid, El-Murteda, Et-Tusi, El-Hu'i, El-Hasan el-Hilli, El-Muhakkik el-Hilli, El-Mutahhar el-Hilli, El-'Amili, Et-Tabataba'i i En-Nedžefi.
- g) Šafijska škola: Eš-Šafi'i, El-Kaffal eš-Šaši, El-Džuvejni, El-Gazali, El-Maverdi, Eš-Širbini, El-Fejruzabadi, Es-San'ani, En-Nevevi, El-Hadremi, El-Hajsemi, El-Bidžirmi, Eš-Širazi, Ibn es-Sallah, El-Ensari, Ibn Reslan, Es-Subki, Kaljubi, 'Umejra i Er-Remli.
- h) Zahirijska škola: Davud i Ibn Hazm.
- i) Mu'tezilijjska škola: 'Abdulžebbar, El-Badži, Ebu el-Husejn el-Basri, Ebu Hašim, El-Ka'bi, El-Džubba'i, Ibn Hallad, En-Nazzam, Ibn el-Huzejl i Ebu Muslim.

Dvadeseto stoljeće je, također, svjedočilo brojna istraživanja i radove o pitanjima koja se tiču islamskog prava, pisanih na svim poznatim jezicima. Autori/istraživači pridaju navedenim klasičnim pravnicima i njihovim radovima različit "stupanj autoriteta" koji se kreće od *hudždžijja* do "potpune neutemeljenosti".

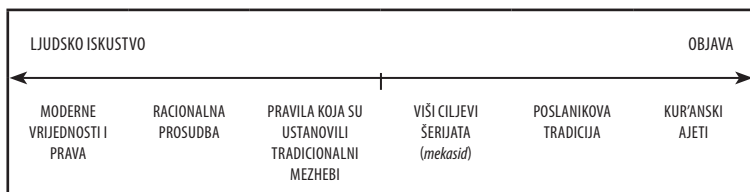
Pored toga, i neki drugi "pravni izvori" smatraju se "autoritativnim" po sebi – kao što su intencije i interesi, "racionalni" argumenti i "moderne" univerzalne vrijednosti i prava.

Stoga, navest ćemo listu aktualnih izvora islamskog prava. U sljedećem odlomku pojasnit ćemo kako različiti teorijski pristupi smještaju ove izvore na različite stupnjeve autoriteta.

1. Kur'anski ajeti, obično interpretirani prema jednoj od navedenih egzegeza.
2. Poslaničke tradicije, obično citirane u jednoj od zbirki koje smo naveli.
3. Opći "islamski" interesi (*mesalih*), koji su izvedeni iz tekstova i predaja, kao što je pojašnjeno u prvom poglavlju.
4. Pravila tradicionalnih islamskih pravnih škola, prema pravnicima jedne od spomenutih škola.
5. "Racionalni" argumenti ili racionalnost – što može značiti više stvari. Međutim, zajednička karakteristika svih "racionalnih" argumenata jeste njihovo oslanjanje na čisto ljudsko rezonovanje, umjesto na izvanjski (božanski) izvor znanja.
6. Moderne vrijednosti, izvori među kojima je obično Opća deklaracija o ljudskim pravima i slične međunarodne i nacionalne deklaracije.

Grafikon 5.1. ilustrira naše viđenje ovih izvora u vidu prikaza dimenzije ljudskog iskustva naspram objave. Kur'anski ajeti se nalaze na desnom kraju spektra, iako je njihova interpretacija predmet ljudskog iskustva, što je vidljivo u nauci o egzegezi. Poslaničke tradicije se nalaze u rasponu između "čistog prijenosa poruke" do "čiste ljudske prosudbe", što ćemo elaborirati u narednom poglavlju. Interesi predstavljaju ljudsko shvatanje intencija objave. U prvom poglavlju je obrazloženo kako su zamijećeni interesi podređeni "svjetonazoru" i programu reforme svakog pravnika. Pravila koja su ustanovili pravници, koji pripadaju tradicionalnim mezhebima, jesu ustvari pravna mišljenja

(*fetava*), koja su data u određenom geografskom i historijskom kontekstu. Otuda su ta pravila, na prikazanom spektru, bliža “ljudskom iskustvu”, nego “objavi”. Ono što neki muslimani vide kao “racionalnu normu” jeste izraz ljudskog iskustva, premda je ona, također, djelimično oblikovana popularnim viđenjima islama. I na koncu, političari su sačinili moderne deklaracije univerzalnih ljudskih prava kako bi se očuvao “ljudski nutarnji identitet”. Tako ove deklaracije predstavljaju ono krajnje ljudsko iskustvo u stvaranju prava. Neki ovovremeni znanstvenici smatraju ih najopravdanijim izvorima “islamskog” prava današnjice. U narednim odlomcima elaborirat ćemo navedene izvore.

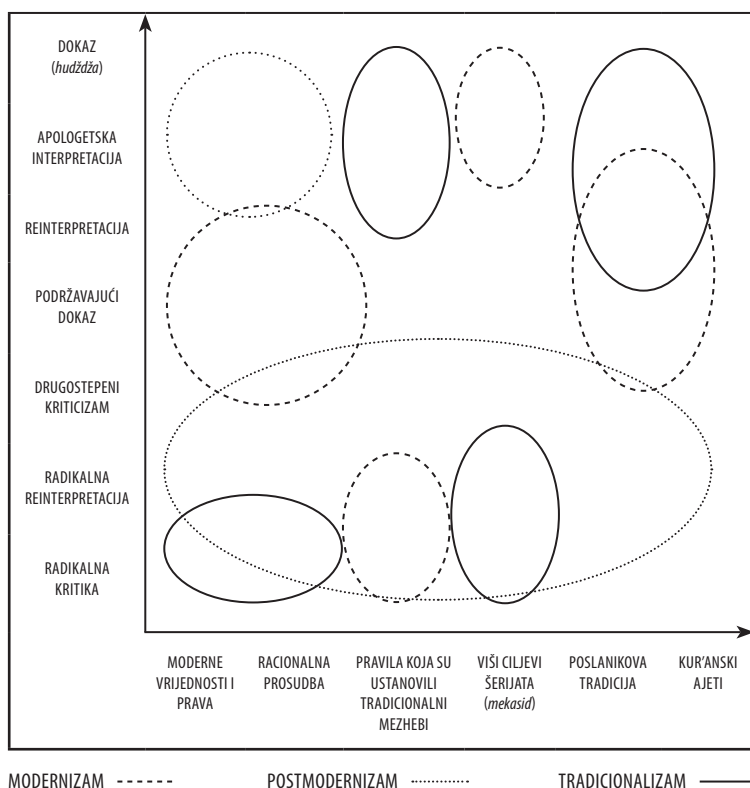


Grafikon 5.1. *Viševrjednosni spektar izvora koji pokazuje dimenziju “ljudskog iskustva” naspram “objave”*

Aktualne “tendencije” u islamskom pravu

Grafikon 5.2. predstavlja dvodimenzionalnu klasifikaciju koja ilustrira različite aktualne izvore islamskog prava u odnosu na različite stupnjeve autoriteta koji su im pripisani. Drugim riječima, kur’anskim ajetima, poslaničkim tradicijama, pravilima tradicionalnih islamskih pravnih škola, općim islamskim načelima/interesima, racionalnosti i modernim vrijednostima dat je “autoritet” koji se kreće u rasponu od “dokaza” (*hudždža*) do “potpune neutemeljenosti” (*butlan*), uključujući različite stupnjeve interpretacije i kritike. Unutar ovog dvodimenzionalnog

prostora, identificirali smo tri glavne “tendencije” različitih suvremenih teorija islamskog prava: tradicionalizam, modernizam i postmodernizam. Hipoteze koje ove tendencije zastupaju na grafikonu označene su sferama. “Tendencije” ne predstavljaju nužno posebne škole s ekskluzivno definiranim teorijama niti određene znanstvenike/istraživače budući da znanstvenici često mijenjaju stavove i kreću se između “tendencija” – ovisno o vremenu



Grafikon 5.2. Dvodimenzionalna ilustracija pozicija koje navedene tendencije zauzimaju u odnosu na “stupnjeve autoriteta” izvora islamskog prava

i samoj temi. Oni dijelovi sfera koji se preklapaju objašnjavaju sličnost stavova i argumenata koja se može primijetiti između znanstvenika koji imaju potpuno različite pristupe. Npr. tradicionalisti i postmodernisti koriste slične “antieurocentrične”, “antiracionalne” i “antiintencionalne” argumente. I tradicionalisti i modernisti koriste slične “apologetske reinterpretacije” tekstova i pravila tradicionalnih mezheba. Isto tako, modernistički i postmodernistički pristupi ponekad upotrebljavaju literalna značenja tekstova kao “podržavajuće dokaze”, a “historicitet” u radikalnoj kritici islamskih pravničkih škola na veoma sličan način itd.

Sve navedene “tendencije” rezultat su određenog broja teorijskih “usmjerenja” koja su doprinijela njihovom nastanku. U tri odlomka koja slijede, elaborirat ćemo usmjerenja koja su doprinijela obrazovanju tendencija tradicionalizma, modernizma i postmodernizma.

5.3. TRADICIONALIZAM

Tradicionalizam uključuje nekoliko tokova koji se upućuju na različite izvore prava u svojim podrškama ili kritikama. Identificirat ćemo ih kao skolastički tradicionalizam, skolastički neotradicionalizam, neoliteralizam i ideološki orijentirane teorije.

Skolastički tradicionalizam

Skolastički tradicionalizam³⁷ mišljenja jedne od klasičnih škola islamskog prava (npr. šafijske, malikijske, hanbelijske, ši'itske ili

³⁷ Ovaj pojam smo preuzeli od Tarika Ramadana, premda ga definiramo nešto drukčije. Naime, skolastički tradicionalizam ograničavamo na samo jednu školu, za razliku od Ramadana. Njegov “skolastički tradicionalizam” je sličan našem “skolastičkom neotradicionalizmu”. V. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, str. 24.

ibadijske) smatra “tekstom koji tretira određeno pitanje” (*nassun fi el-meš'ela*).³⁸ Kur'anski ajeti i hadiske predaje koje se slažu sa mezhebskim zaključcima koriste se, zapravo, kao “podržavajući dokazi” (*li el-isti'nas*). Oni se rijetko koriste kao dokazi po sebi. Kada se ajet ili hadis ne slažu s mezhebskim zaključcima, oni se reinterpreteraju (*ju'evvel*) ili tretiraju “derogiranim” (*junsah*) kako bi se prilagodili tim zaključcima.³⁹ Skolastički tradicionalizam dopušta idžtihad samo u slučaju kada ne postoji prethodno pravilo u odabranom mezhebu, a u tom slučaju idžtihad se zasniva na analogiji s određenim prethodnim pravilima u literaturi te škole.

Ilustrativan primjer skolastičkog tradicionalizma jeste postdiplomski rad iz oblasti fikha, odbranjen na Islamskom univerzitetu Imam Sa'ud u Rijadu, pod naslovom “Liderstvo žene u islamskom pravu” (*Vilaja el-mer'a fi el-fikh el-islami*).⁴⁰ Rad počinje s hanbelijskom (posebno Ibn Tejmijjevom) interpretacijom hadisa kojeg prenosi El-Buhari: “Oni koji povjere svoje poslove ženi, nikada neće postići uspjeh.”⁴¹ Autor odbacuje, bez mnogo pojašnjenja, tradicionalne i suvremene prigovore hanbelijskoj interpretaciji ovog hadisa, koji se temelje na političkom kontekstu predaje, te upitnosti pouzdanosti prenosioca.⁴² Potom, rad

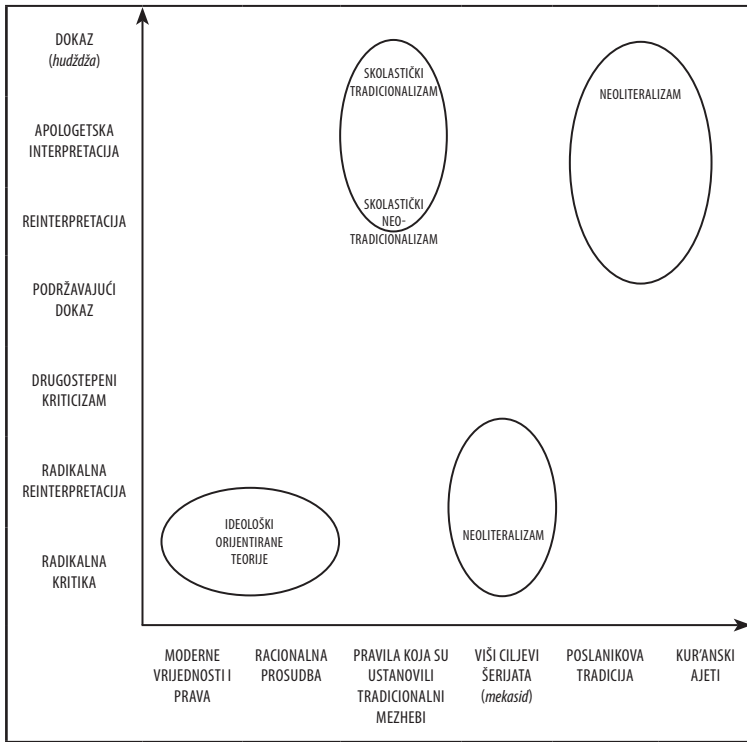
³⁸ Npr. Ahmed ez-Zerka, *Šerh el-Kava'id el-fikhijja*, 2. izdanje (Damask: Dar el-Kalem, 1998), str. 150; Šejh Ez-Zerka je iz hanefijske škole. Kao primjer istog pristupa u ši'ijским školama, vidi literaturu o *taklidu* (imitaciji), npr. L. Clarke, “The Shi'i Construction of Taqlid”, *Journal of Islamic Studies* 12, br. 1 (2001).

³⁹ V. primjere iz različitih škola u: Muhammed ibn Isma'il es-San'ani, *Iršad en-nukud ila tejsir el-idžtihad*, priredio: Salahuddin Makbul Ahmed, 1. izdanje (Kuvajt: Ed-Dar es-selefiija, 1405. h.), sv. I, str. 17.

⁴⁰ Hafiz Enver, “Vilaja el-mer'a fi el-fikh el-islami” (magistarski rad, Imam Saud Islamic University, Dar Balansija, 1999), str. 107.

⁴¹ El-Buhari, *Es-Sahih*, br. 7099.

⁴² Muhammed el-Gazali je protumačio hadis u kontekstu Poslanikovog, a.s., govora o konkretnoj ženi, koja je bila u ratu sa muslimanima u to vrijeme (kćerka kisre koja je vladala Perzijom nakon smrti njenog oca). V. Muhammed el-Gazali (Es-Sakka), *Es-Sunna en-nebevija bejne ehl el-fikh ve ehl el-hadis*, 11. izdanje (Kairo: Dar eš-→



TRADICIONALIZAM —

Grafikon 5.3. *Tendencija tradicionalizma u kontekstu usmjerenja koja su doprinijela njenom obrazovanju*

naširoko raspravlja o svim oblicima i formama *vilajeta* (liderskih odgovornosti) koje bi žena potencijalno mogla obavljati. Sve su

Šuruk, 1996). Fatima Mernissi je izložila iscrpniju analizu političkog konteksta predaje ovog hadisa i pouzdanosti njegovog prenosioca (Ebu Bakra): Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, prevela: Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991). El-Gazalijev i Mernissin stavovi predstavljaju tipične “moderne” i “postmoderne” pristupe.

one prikazane “nedopuštenim”, osim tri “liderske” uloge, a tiču se odgovornosti žena za njihovu vlastitu imovinu, obavljanje određenih poslova u obrazovanju i medicini te predvođenje žena u namazu. Za sve druge liderske pozicije koje bi žena mogla bilo kada preuzeti u bilo kojem drugom društvenom, političkom, sudskom, medijskom, ekonomskom, vojnom ili obrazovnom domenu, kaže se da su nedopuštene u “islamu”. Mišljenja izložena u ovom radu su karakteristična i, čak, ozakonjena u nekim zemljama i jasno ilustriraju kako skolastički tradicionalizam ne uspijeva postići pravdu i ravnopravnost – uzimajući određene predaje i mišljenja izvan svakog historijskog i geografskog konteksta i primjenjujući ih na današnji svijet.

Skolastički neotradicionalizam

Skolastički neotradicionalizam⁴³ je otvoren prema više pravnih škola u pozivanju na validna pravila i nije ograničen na jednu školu. Postoje različiti stupnjevi te otvorenosti; najviši stupanj podrazumijeva otvorenost prema svim spomenutim školama te prema mišljenjima ashaba i predmezhebskih učenjaka. Manji stepen otvorenosti podrazumijeva prihvatanje mišljenja samo četiri sunnijske škole (uz to i ibadijske) ili, pak, samo ši'ijjskih škola. Razlog zbog kojeg neotradicionalizam insistira na izboru jednog od mišljenja mezheba, umjesto stvaranja novog, jeste pridržavanje njihovih sljedbenika fundamenta (*asl*) konsenzusa (*id-*

⁴³ Termin “neotradicionalizam” je upotrijebljen u: Ebrahim Moosa, “The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women’s Rights in the Contestations of Law”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, br. 1 (jesen/zima 2002) I nekim drugim izvorima, bez diferenciranja tradicionalizma i neotradicionalizma. Muslih je ustvrdio da “onog momenta kada tradicionalist počne da razumije u većoj mjeri zapadni izazov, on postaje ‘neotradicionalist’”. V. Muslih, *A Project of Islamic Revivalism* (Leiden: University of Leiden, 2006).

žma'). Uprkos brojnim teorijskim razlikama u definiranju samog *idžma'a*, kao što je ranije navedeno, oni koji ga se pridržavaju, insistiraju na tome da odabrano mišljenje mora biti podržano barem od jedne pravne škole.⁴⁴ Za ši'ijje i ibadijsku školu, međutim, *idžma'* je konsenzus pravnika u njihovim školama.⁴⁵

Kriteriji izbora između ovih škola također se razlikuju. Jedan kriterij jeste "autentičnost" dokaza koje navode pravne škole, a koja se procjenjuje na temelju suvremenog peispitivanja lanaca prenosilaca koje je izvršio npr. šejh El-Albani.⁴⁶ Drugi kriterij jeste neka vrsta "glasa većine", koji podržava odabrano mišljenje pokazujući kako većina trenutno popularnih škola prihvata upravo to mišljenje.⁴⁷ Treći kriterij za izbor jednog od tradicionalnih gledišta je "najbolji interes" ljudi (*mesalih*)⁴⁸ ili intencije prava (*mekasid eš-šeri'a*).⁴⁹ Ovo je mjesto gdje se, prema našem shvatanju, skolastički neotradicionalizam poklapa s modernističkim reformizmom (vidi grafikon 5.2.). Modernistički reformizam se obraća Kur'anu i Poslanikovoju tradiciji kao "je-

⁴⁴ Npr. M. B. Arifin, "The Principles of Umum and Takhsis in Islamic Jurisprudence" (doktorska disertacija, University of Edinburgh, 1988), Mir Muhammad Sadeghi, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study" (doktorska disertacija, London, School of Oriental and African Studies, 1986).

⁴⁵ A. K. al-Nami, "Studies in Ibadhism (Al-Ibadiyyah)" (doktorska disertacija, University of Cambridge, 1971); R. A. A. Rahim, "Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and Shi'i Principles" (M. Phil. Diss, University of St. Andrews, 1991); Šemsuddin, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami*, str. 137.

⁴⁶ Muhammed Nasiruddin el-Albani, *Vudžub el-abz bi hadis el-ahad fi el-akida ve er-redd 'ala šubah el-muhaliŕin* (Benha i Kuvajt: Dar el-'Ilm i Dar es-Seleŕija, bez datuma).

⁴⁷ Npr. Usama Hajjat, "Muhtelef el-hadis", str. 271-273; Enver, *Vilaja el-mer'a*, str. 50-120.

⁴⁸ Npr. El-Karadavi, *El-Idžtihad el-mu'asir*, str. 24.

⁴⁹ El-Karadavi, *El-Medhal*, str. 277.

dinim svetim islamskim tekstovima (*nusus*),⁵⁰ premda se oni uvijek razumijevaju, u ovom pojedinačnom usmjerenju kroz mišljenja učenjaka iz jedne od tradicionalnih škola – kao što to naredni odlomak pojašnjava.

Smatramo da je skolastički neotradicionalizam trenutno glavni pristup u tradicionalnim akademskim institucijama kao što su univerziteti i fikhske akademije. Tipično, izdavanje fetve ili istraživanje određenog pitanja (*meš'ela*) obuhvata deskriptivno poređenje jednog ili više stavova tradicionalnih pravnih škola, obično praćeno preporukom prihvatanja jednog od tih mišljenja, a na osnovu primjene jednog od navedenih kriterija. U ovom opsegu, idžtihad je ograničen na područje fetve, a ne temeljnih izvora ili metodologije (*usul*), koji se općenito smatraju postojanim (*sevabit*).⁵¹ S obzirom na bogatstvo islamske pravne literature i elemenat racionalnosti/*masleha* u neotradicionalističkom pristupu, uvijek je moguće pronaći neko historijsko mišljenje koje pruža odgovor na suvremeno pitanje – ma kako bili različiti konteksti ili okolnosti.⁵² Međutim, pošto se neotradicionalisti ograničavaju na historijske fetve u rješavanju suvremenih pitanja, premise na kojima se ove fetve zasnivaju ponekad su zastarjele. Prvi primjer jeste fetva koju je izdalo Evropsko vijeće za fetve i istraživanja (ECFR) a koja dozvoljava hipoteku na kuću muslimanskim manjinama na Zapadu zbog njihovog javnog interesa (*masleha*). Fetva je “podržana” klasičnom hanefijskom

⁵⁰ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 377; El-Karadavi, “Fikh ez-zekah”, sv. I, str. 30; El-Karadavi, *Medhal*, str. 277; ‘Abdulkerim Zejdan, *El-Vedžiz fi usul el-fikh*, 7. izdanje (Bejrut: Er-Risala, 1998), str. 411.

⁵¹ Vehba ez-Zuhajli, *Tedždid el-fikh el-islami, Hivarat li karn džedid* (Damask: Dar el-Fikr, 2000), str. 165; ‘Ali Džuma, *El-Mustaleh el-usuli ve muškila el-mefahim* (Kairo: El-Ma’hed el-‘alemi li el-fikr el-islami, 1996), str. 64.

⁵² Neke primjere vidi u: A. A. M. al-Marzouki, “Human Rights in Islamic Law” (doktorska disertacija, University of Exeter, 1990).

fetvom koja dopušta muslimanima da posluju s kamatom (*riba*) izvan “zemlje islama”.⁵³ Koncepti “zemlja rata” i “zemlja islama” historijski su konstrukti koji opisuju svijet jednom podijeljen na dva zaraćena područja – muslimani i “drugi”.⁵⁴ Zasnivanje suvremene fetve u Evropi na takvom konceptu je izuzetno kontra-produktivno, iz više očiglednih razloga, i ide protiv “muslimanske integracije”, što je zadaća samog Evropskog vijeća. Drugi primjer jeste vijećanje istog Vijeća o ženama koje konvertiraju u islam, a čiji muževi odaberu da ostanu nemuslimani.⁵⁵ Nekoliko članova Vijeća je navelo u svojim radovima da ovaj bračni par treba razvesti ukoliko je jedno od njih u “zemlji rata”, a drugo u “zemlji islama”.

Još jedan primjer koji pokazuje koliko je duboka ova dihotomna klasifikacija (zemlja islama/zemlja rata) u neotradicionalističkoj metodologiji jeste magistrarska radnja odbranjena na Visokom sudskom institutu u Rijadu, a koja razmatra pitanje “različitosti zemalja” (*ihtilaf ed-darejn*).⁵⁶ Ovaj rad proučava pravila koja se odnose na poslovanje dvije osobe, od kojih jedna živi u “zemlji islama”, a druga u “zemlji rata”. Istraživač

⁵³ ECFR, sv. 1, str. 10, juni 2002.

⁵⁴ ‘Ali el-Maverdi, *El-Ahkam es-sultaniija* (Kairo: El-Mekteba et-tevfikijja, bez datuma), str. 5; Šemsuddin ibn el-Kajjim, *Abkam ehl ez-zimma*, priredili: Ebu Bera’ i Ebu Hamid (Rijad: Ramadi, 1997), sv. II, str. 728. Odskora su neki istraživači podsjetili na koncept *Dar el-uhda* (zemlja ugovora) prisutan u fikshskoj literaturi kao dodatnu, treću kategoriju. Međutim, čak ni ova klasifikacija koja uključuje tri kategorije ne objašnjava složenost suvremenih međunarodnih odnosa. Vidi: N. A. al-Yahya, “Ibn Qudamah’s Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition” (doktorska disertacija, University of Manchester, 1992); A. M. Asmal, “Muslims under Non-Muslims Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and Al-Wan-sharisi” (doktorska disertacija, University of Manchester, 1998).

⁵⁵ European Council for Fatwa and Research, *Scientific Review of the European Council for Fatwa and Research*, sv. II, januar 2003.

⁵⁶ Isma’il Fetani, *Ihtilaf ed-darejn*, 2. izdanje (Kairo: Dar es-Salam, 1998).

uzima ovu klasifikaciju kao potvrđenu i ide dalje u diskutiranje drugih koncepata koji se tiču ove klasifikacije – kao što su “porobljavanje” (*istirkak*), “apostazija” (*ridda*) i ugovor o zaštiti nemuslimanskih manjina (*zimma*). Istraživač se nije ograničio na hanbelijsko usmjerenje, nego vrši izbor među mišljenjima koje su podržale klasične (sunnijske) škole, na osnovu, više ili manje, “većinske odluke”. Međutim, ograničavanje opsega istraživanja na klasične pravne škole, uprkos očitoj historijskoj razlici u suštinskim okolnostima, spriječilo je istraživača u razmatranju problema iz ovovremene i realistične perspektive.

Koncept *idžma‘a*, u navedenom značenju, sprečava suvremene pravnike u ostvarivanju neposrednog kontakta s osnovnim islamskim izvorima tako da ih oni, praktički, iskazuju kao “podržavajuće dokaze”. To doprinosi “nefleksibilnosti” islamskog prava – u odnosu na nove okolnosti i pitanja. Npr. sve klasične škole ne dozvoljavaju muslimankama da same sklope bračni ugovor (osim hanefijskog stava koje pravi izuzetak kada je riječ o udovicama i razvedenim ženama). Prema klasičnim školama, djevojka mora delegirati bliskog muškog rođaka,⁵⁷ što je tradicionalna praksa Arapa, koji “štiti djevojku od onoga što se zove bestidnošću”.⁵⁸ Pravno mišljenje koje podržava ovu praksu utemeljeno je na usamljenoj predaji koja kaže: “Brak žene bez dopuštenja njenog muškog staratelja je ništavan, ništavan, ništavan”.⁵⁹ Pored diskusije o autentičnosti ovog hadisa u tradicionalnim

⁵⁷ Kao primjer vidi: Ebu Bekr el-Džessas, *Abkam el-Kur’an*, priredio: Muhammed es-Sadik Kamhavi (Bejrut: Dar Ihja’ et-turas, 1984), sv. II, str. 101; Zejnuddin ibn Nudžejm, *El-Bahr er-ra’ik*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Ma’rifa, bez datuma), sv. III, str. 117.

⁵⁸ El-Mirgijani, *El-Hidaja Šerh Bidaja el-mubtedi’*, sv. I, str. 196; Ibn ‘Abidin, *Hašija Redd el-mubtar*, sv. III, str. 55; Es-Sivasi, *Šerh Feth el-Kadir*, sv. III, str. 258.

⁵⁹ Zbirke Ebu Davuda, Tirmizija i Ibn Madždže (poglavlje o braku).

izvorima,⁶⁰ nekoliko kur'anskih ajeta je jasno protivno ovom mišljenju i oni postavljaju opće načelo ravnopravnosti u "pravnoj sposobnosti".⁶¹ Neotradicionalizam ne narušava *idžma'* o ovom pitanju te otuda pronalazi apologetska opravdanja za postavljanje takvih ograničenja pravnoj sposobnosti svake žene, uprkos tome što su ona u kontradikciji s većim brojem tekstova.⁶²

Neoliteralizam

Neoliteralizam⁶³ je još jedan pravac tradicionalizma koji je dobio ime u vezi s (ekscentričnom) zahirijskom školom.⁶⁴ Međutim, literalizam nije samo sunnijski nego i ši'ijski fenomen, također. Jedna srednjovjekovna ši'ijska grupacija, *el-medresa el-ahbarijja* (škola predaja), bila je protiv, ne samo analogijskog zaključivanja nego i protiv svih oblika idžtihada.⁶⁵ Međutim, utjecaj sljedbenika ove škole (*el-ahbarijjun*) na ši'ijsko mišljenje značajno je opao od Imam Bahbahanovog reformskog pokreta u kasnom osamnaestom stoljeću.⁶⁶ Razlika između stare literalističke škole (npr. njene Ibn Hazmove verzije) i neoliteralističke škole jeste u tome što su literalisti bili otvoreni prema široj kolekciji

⁶⁰ V. npr. Muhammed Ahmed Emin ibn 'Abidin, *El-Hašija* (Bejrut: Dar el-Fikr, 2000), sv. III, str. 55.

⁶¹ Npr. Kur'an (2:234): *Vi (muškarci) niste odgovorni za ono što one (žene) žele da urade sa sobom, na dopušten način (u pogledu braka)* (prijevod T. B. Irvinga).

⁶² Npr. Usama Hajjat, "Muhtelef el-hadis" (magistarski rad, 'Umm el-Kura, Dar el-Fadila, 2001), str. 271-273.

⁶³ Ovaj termin je skovao Jusuf el-Karadavi (diskusija na seminaru održanom povodom osnivanja Centra za proučavanje *mekasida*, London, UK, 2. mart 2005).

⁶⁴ Ibn Hazm, *El-Ihkam*, sv. II, str. 229.

⁶⁵ Robert Gleave, "Introduction", u: *Islamic Law: Theory and Practice*, priredili: R. Gleave i E. Kermeli (London: I. B. Tauris, 1997).

⁶⁶ Šemsuddin, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami*, str. 32. V. također: Muhammed el-Killini, *Usul el-Kafi*, priredio: 'Ali Ekber el-Giffari (Teheran, Dar el-Menšurat el-islamiija, bez datuma), sv. I, str. 59-62.

hadiskih predaja (što se jasno vidi u Ibn Hazmovo *El-Muhalli*, npr.).⁶⁷ Međutim, suvremeni (neo)literalizam uglavnom se oslanja na hadisku zbirku jedne pravne škole (npr. vehabijska verzija hanbelijske škole ili ši'ijiske hadiske zbirke). Štaviše, stara literalistička škola je podržala *istishab* (pretpostavku kontinuiteta) kao metodološki izvor jurisprudencije koji u sebi ima komponentu "intencionalnosti" (*mekasidijja*) – što ćemo pojasniti u narednom poglavlju. Međutim, neoliteralisti su protiv ideje o intencijama/*mekasid* kao legitimnom izvoru jurisprudencije. Zapravo, neoliteralizam radikalno kritizira teoriju intencija kao "zamaskirane sekularne ideje",⁶⁸ što je, interesantno, doslovno ista ona kritika, koju neki "postmodernisti" upućuju na račun intencija.⁶⁹

"Zatvaranje puteva" (pravna prevencija) je opetovana tema u aktualnim neoliteralističkim pristupima, koju pojedini autoritarni režimi koriste za svoje vlastite ciljeve, posebno u pogledu propisa koji se odnose na žene. Npr. u ime pravne prevencije, ženama se zabranjuje da "voze automobil", "putuju same", "rade na radijskim ili televizijskim stanicama", "služe kao diplomatski predstavnici" i, čak, "šetaju sredinom puta".⁷⁰ Da bismo ilustrirali jednu takvu pogrešnu primjenu principa pravne prevencije, navest ćemo fetvu koju je izdalo Visoko saudijsko vijeće za fetve o vožnji automobila od strane žene.⁷¹

⁶⁷ Ibn Hazm, *El-Muhalla*.

⁶⁸ Ahmed Idris et-Ta'an, *El-Mekasid ve el-munavera el-'ilmanijja*, Munteda et-tevhid, 2005 (cit. 10. marta 2007). Dostupno na: <http://www.eltwheed.com/vb/showthread.php?t=2456>; Muhammed 'Ali Mufti, *Nakd el-džuzur el-fikrijja li ed-dimukratijja el-garbijja* (Rijad: El-Munteda el-islami i Medžella el-Bejan, 2002), str. 167-190.

⁶⁹ Mohamed Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon answers*, priradio: Robert D. Lee, prijevod: Robert D. Lee (Boulder, Westview Press, 1994), str. 221.

⁷⁰ Vedžzat 'Abdurrahim Mejmeni, *Ka'ida ez-zer'ī'*, 1. izdanje (Džezda: Dar el-Mudžteme', 2000), str. 608, 622, 632, 650.

⁷¹ Preuzeto iz: Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, str. 275.

“[Pitanje]: U okolnostima nužde, je li dozvoljeno ženi da sama vozi automobil, bez prisustva njenog zakonskog staratelja, umjesto da putuje u automobilu s muškarcem koji joj nije *mahrem* (stranac)?

[Fetva]: Nije dozvoljeno ženi da vozi automobil, jer će to značiti da otkriva svoje lice ili jedan njegov dio. Osim toga, ukoliko joj se automobil pokvari na putu, u slučaju da ima saobraćajnu nezgodu ili učini saobraćajni prekršaj, bila bi prisiljena da se miješa sa muškarcima. Nadalje, vožnja bi omogućila ženi da oputuje daleko od svog doma, bez nadzora njenog zakonskog staratelja. Žene su slabe i sklone tome da podlegnu svojim emocijama i nemoralnim sklonostima. Ako im se dopusti da voze, one će biti oslobođene od odgovarajućeg nadzora, kontrole i autoriteta muškaraca iz njihovog domaćinstva. Također, da bi stekle pravo da voze, morale bi predati zahtjev za vozačku dozvolu sa svojim fotografijama. Fotografiranje žena, čak i u ovoj situaciji, je zabranjeno jer ono ima za posljedicu *fitnu* (smutnju) i veliku opasnost.”

U narednom poglavlju ćemo elaborirati malikijski pravni metod “otvaranja puteva” (*feth ez-zero’i*), koji nije adekvatno upotrijebljen u aktualnim teorijama islamskog prava.

Ideološki orijentirane teorije

Tradicionalističko usmjerenje se slaže s postmodernizmom u kritici moderne “racionalnosti” i vrijednosti pristrasne “eurocentričnosti” i “unutarnjih kontradikcija”. Možda je to razlog zbog kojeg Fazlur Rahman njegove zagovornike kategorizira kao “postmoderne fundamentaliste”.⁷² Njihovi su argumenti obično usmjereni protiv “Zapada”, a naročito demokratije i demokratskih sistema, koji se prikazuju kao potpuno suprotni islamskom

⁷² Ahmed, *Postmodernism*, str. 160.

sistemu”.⁷³ Glavni argument ovog usmjerenja jeste da su “vlast, zakonodavstvo i suverenitet” (*el-hakimijja ve et-tešri‘ ve es-sijada*) “isključivo Božije pravo” te ih ne treba dati ljudima na temelju bilo kakvog ugovora ili prava. Oni koriste i druge dodatne argumente, u popularne svrhe, u smislu “posljedica” demokratije, kao što su: “zapadnjačka sloboda nevjerovanja ... promiskuitet ... nemoral ... kamata ... monopol ... politika dvostrukih aršina ... sekularizam”.⁷⁴ Ovaj pravac je “u osnovi antizapadni”,⁷⁵ kao što Fazlur Rahman primjećuje. Oni imaju podršku određenog broja diktatora zarad njihovih vlastitih političkih interesa. Slažemo se sa ‘Abdullahom en-Ne‘imom da “islam, kao i bilo koja druga religijska tradicija, može biti upotrijebljen kao podrška ljudskim pravima, demokratiji i uzajamnom razumijevanju različitih zajednica ili terororu, nedemokratičnosti i nasilju ... Ne postoji inherentan ili neizbježan “sukob civilizacija”, sve zavisi od glasova koje svi mi upućujemo, na svakom mjestu, muslimani kao i nemuslimani”.⁷⁶

Sljedeći odlomak analizira različite tokove koji obrazuju “islamski modernizam”, prema novoj klasifikaciji.

5.4. ISLAMSKI MODERNIZAM

Termine “islamski modernizam” i “islamski modernisti” otnedavno koristi nekoliko znanstvenika. Charles Kurzman ga koristi u identifikaciji pokreta koji nastoji pomiriti islamsku vjeru i moderne vrijednosti – kao što su konstitucionalizam,

⁷³ Eš-Šerif, *Hakika ed-dimukratijja*, str. 20.

⁷⁴ Ibid, str. 28-48.

⁷⁵ Ahmed, *Postmodernism*, str. 160.

⁷⁶ Abdullahi al-Naim, “Islam and Human Rights”, *Tikkun* 18, br. 1 (2003), str. 48.

kulturalna obnova, nacionalizam, sloboda religijske interpretacije, znanstveno istraživanje, obrazovanje modernog tipa, prava žena i čitav snop drugih tema”.⁷⁷ Ibrahim Musa (Ebrahim Moosa) koristi ovaj termin u identifikaciji grupe muslimanskih znanstvenika koji su “bili izuzetno impresionirani i modernim idealima i modernom realnošću” te “istinski vjerovali da je muslimanska misao kakvu su je oni zamišljali iz njene srednjovjekovne inkaranacije dovoljno fleksibilna da potakne inovacije i prilagodi se promjenama shodno vremenu i prostoru”.⁷⁸ Ziauddin Sardar koristi navedeni termin da kategorizira grupu reformatora dvadesetog stoljeća koji su “načinili ozbiljan pokušaj u idžtihadu” da “moderniziraju islam” u kontekstu “zapadnih modela razmišljanja i socijalne organizacije”, a posebno upotrebljavajući načelo “interesa (*mesalih*).”⁷⁹ Neal Robinson navodi da su “modernisti pozivali na novi idžtihad koji će zanemariti ustanovljene škole”.⁸⁰

Slajući se, u načelu, s navedenim definicijama, moderniste ne bismo reducirali na znanstvenike ranog dvadesetog stoljeća. Činjenica je da se popularnost modernističkih pristupa, što će biti pojašnjeno kasnije, trenutno povećava i na islamskim i na akademskim institucijama na Zapadu. Osim toga, mi ćemo modernizam predstaviti u vidu teorija, a ne pojedinih znanstvenika. Primjeri koje ćemo u nastavku izložiti imaju za cilj ilustrirati modernizam, a ne klasificirati određene znanstvenike kao “mo-

⁷⁷ *Modernist islam 1840-1940: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 2002), str. 4.

⁷⁸ Ebrahim Moosa, “The Debts and Burdens of Critical Islam”, u: *Progressive Muslims*, priredio: Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003), str. 118.

⁷⁹ Sohail Inayatullah and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003), str. 27, 70, 82.

⁸⁰ Neal Robinson, *Islam, a Concise Introduction of Religious Thought in Islam* (Richmond: Curzon Press, 1999), str. 161.

derniste”. Kao što je ranije naznačeno, znanstvenici često mijenjaju svoje pristupe ovisno o pitanju kojim se bave te zbog njihovog osobnog razvoja tokom života.

Islamski modernistički pristup islamskom pravu razmatrit ćemo kroz veći broj “tokova”, a to su: reformistička reinterpetacija, apologetska reinterpetacija, dijaloški usmjerena reinterpetacija, teorije orijentirane *maslehom* i usulski revizionizam. Ovi tokovi na različite načine tretiraju pravne izvore. U nastavku ćemo pojasniti te načine koji su sumarno prikazani grafikonom 5.4.

Najveći doprinos islamskom modernizmu, odnosno njegovim različitim tokovima, dali su Muhammed ‘Abduhu (1849-1905), vrhovni egipatski muftija u svoje vrijeme, koji je bio pod utjecajem islamskih i francuskih pravnih studija, i Muhammed Ikbal (1877-1938), indijski pjesnik, pravnik, filozof, obrazovan u Engleskoj i Njemačkoj te u Indiji. Oba znanstvenika, s obje geografske strane islamskog svijeta, objedinili su svoje islamske i zapadne studije u nove prijedloge za islamsku reformu. “Reinterpetacija” islama i njegovog klasičnog znanja bila je opća tema ovih prijedloga. Ikbal pravi razliku između općih kur’anskih načela s jedne strane i njihove odgovarajuće primjene u praktičnom životu s druge strane.⁸¹ ‘Abduhu je napisao kur’anski komentar na osnovu svog osobnog razumijevanja kur’anskog arapskog jezika i bez citiranja prethodnih egzegeta – po prvi put u historiji islamske učenosti.⁸² Premda ‘Abduhu nije spominjao eksplicitno utjecaj francuskih pravnih teorija na njegovu pravnu metodologiju, moguće je uočiti vezu između ‘Abduhuove “rein-

⁸¹ Mohammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, priredio: M. Saeed Shaykh (Lahore: 1986), predavanje 2.

⁸² Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad ‘Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966), str. 108.

terpretacijske” metodologije i francuske “egzegetske škole”, koja je bila snažna u vrijeme kada je on studirao pravo u Francuskoj u kasnom devetnaestom stoljeću. ‘Abduhu je napisao u svojoj autobiografiji da je prije odlaska u Francusku, naučio perfektno govoriti francuski jezik “kako bi bio u stanju proučavati francusko pravo neposredno iz njegovih izvora”.⁸³ U to vrijeme, francuske egzegete su tematski “reinterpretili” francuski zakonik, bez obzira na redoslijed njegovih članaka,⁸⁴ što je identično metodologiji za koju se ‘Abduhu izjasnio, a što on pojašnjava u uvodnim naznakama svog komentara Kur’ana.⁸⁵

‘Abduhuov učenik, Rešid Rida, načinio je sličnu “reformističku reinterpretaciju” u svojoj egzegezi *El-Menar* (Svjetionik),⁸⁶ koja se danas proučava kao standardni izvor suvremenih kur’anskih studija, premda je ostao nedovršen. Potom, drugi ‘Abduhuov učenik, Et-Tahir ibn Ašur, imam džamije Zejtuna u svoje vrijeme, napisao je cjelovit komentar Kur’ana, *Et-Tahrir ve et-tenvir* (Oslobođenje i prosvjetljenje). U svom uvodu, pojasnio je da vjeruje u interpretaciju “prema značenjima koje osoba neposredno izvodi iz kur’anskog jezika”.⁸⁷ Ove pionirske egzegeze popločale su put za nove metode i škole interpretacije/reinterpretacije a su doprinijele modernim reformističkim usmjerenjima.⁸⁸

⁸³ Muhammed ‘Abduh, *El-A‘mal el-kamila*, priredio: Muhammed ‘Imara (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1993).

⁸⁴ Francois Geny, *Methode D’interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, prijevod: Louisiana State Law Institute, 2. izdanje, sv. I (1954), sv. II, str. 190.

⁸⁵ Muhammed ‘Abduh, *El-A‘mal el-kamila*, priredio: Muhammed ‘Imara (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1996).

⁸⁶ Kerr, *Islamic Reform*, str. 188.

⁸⁷ Ašur, et-Tahir, *Et-Tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Dar Sahnun, 1997).

⁸⁸ Nafi, Basheer, “Tahir Ibn Ashur: The Career and Thought of a Modern Reformist Alim, with Special Reference to His Work of Tafsir”, *Journal of Qur’anic Studies* 7, br. 1 (2005).

‘Abduhuova reinterpetacija je imala za cilj da dokaže da je “islam u skladu s modernom naukom i racionalnošću”.⁸⁹ Ona je podsjećanje na staru debatu u islamskoj filozofiji o rješavanju “kontradikcije između razuma i objave” (*te‘arud el-‘akl ve en-nakl*). Međutim, ono što je ‘Abduhu nazvao “naukom” jesu, zapravo, eksperimentalna fizika i biologija kasnog devetnaestog stoljeća, što je ‘Abduha navelo da traži metaforične interpretacije svih islamskih “metafizičkih” pitanja, u kontekstu devetnaestog stoljeća, kao što su Adamovo i Havino drvo, postojanje meleka i štetnost uroka. Možda pod utjecajem velikih Darwinovih teorija, koje su bile popularne u to vrijeme, ‘Abduhu je reinterpetirao ajete koji pripovijedaju priču o Ademu i Havi kao “metaforičku priču koja u Kur’anu nije navedena kao znanstvena činjenica, već samo lekcija i primjer ljudima”.⁹⁰ Dalje, on je reinterpetirao “drvo” čije su plodove jeli Adem i Hava kao metaforu ljudskog “zla i neposlušnosti”,⁹¹ a meleke, kojima Kur’an pripisuje neka djelovanja, jednostavno kao “snage prirode”.⁹² On je, također, reinterpetirao “zlo uroka” u značenju zlih radnji koje zavidna osoba čini onome kome zavidi,⁹³ a ne u smislu posebne metafizičke moći, koju je on isključio kao neznanstvenu.

Muhammed ‘Abduhuova podrška “eksperimentalnoj logici”,⁹⁴ koju je izrazio u svojoj novoj interpretaciji Kur’ana, podsjeća nas na podršku Ebu Hamida el-Gazalija Aristotelovoj deduktivnoj logici kroz njegovu inovativnu interpretaciju pojedinih kur’anskih ajeta, kako bi dokazao valjanost osnovnih principa

⁸⁹ ‘Abduh, *El-A‘mal el-kamila*, sv. IV, str. 143.

⁹⁰ Ibid, sv. I, str. 187.

⁹¹ Ibid, sv. IV, str. 145.

⁹² Ibid, sv. IV, str. 143.

⁹³ Ibid, sv. V, str. 546.

⁹⁴ Ibid, sv. II, 445.

zaključivanja, kao što su logička implikacija i logička isključenost.⁹⁵ I dok obje interpretacije mogu biti ispravne u jezičkom smislu, niti jedna od njih ne može zahtijevati da Kur'an podrži određeni logički sistem. Znanost i njene logičke osnove su "ljudske" i uvijek se mijenjaju. Ovo nas vraća na "spoznajnu prirodu" ljudskog rezonovanja o kojoj smo govorili u drugom poglavlju.

S druge strane, današnja znanost kaže da ona ne posjeduje argumente, niti kontraargumente za metafizičke hipoteze, kao što su "meleci" i "moć urokljivog oka". Zapravo, literatura pokreta Novo doba navodi stvarne korisne i štetne fizičke efekte ljudske "energije" do kojih dolazi bez bilo kakvog fizičkog kontakta. Ovaj pokret svoje hipoteze čak može potvrditi pomoću "znanosti" o fotografiji na principu senzitivne energije.⁹⁶

Reformistička reinterpetacija

Novi pristup interpretaciji, koji nazivamo "reformističkom reinterpetacijom", poznat je kao "škola kontekstualne egzegeze" (*medresa et-tefsir el-mevdu'i*), "škola tematske egzegeze" (*medresa et-tefsir el-mihveri*) ili, da upotrijebimo izraz Fazlur Rahmana, "sistematična interpretacija".⁹⁷ Rani doprinos ovoj školi dali su imami 'Abduhu, Tabataba'i, Ibn Ašur i Es-Sadr. Ovaj metod čita Kur'an kao cjelinu, tragajući za općim temama kroz njegovu cjelinu, njegova poglavlja i grupe ajeta. Tradicionalni egzegeti su obično stavljali puni naglasak na objašnjenju pojedinačnih riječi ili ajeta, a rijetko na grupe ajeta u određenom kontekstu. 'Ab-

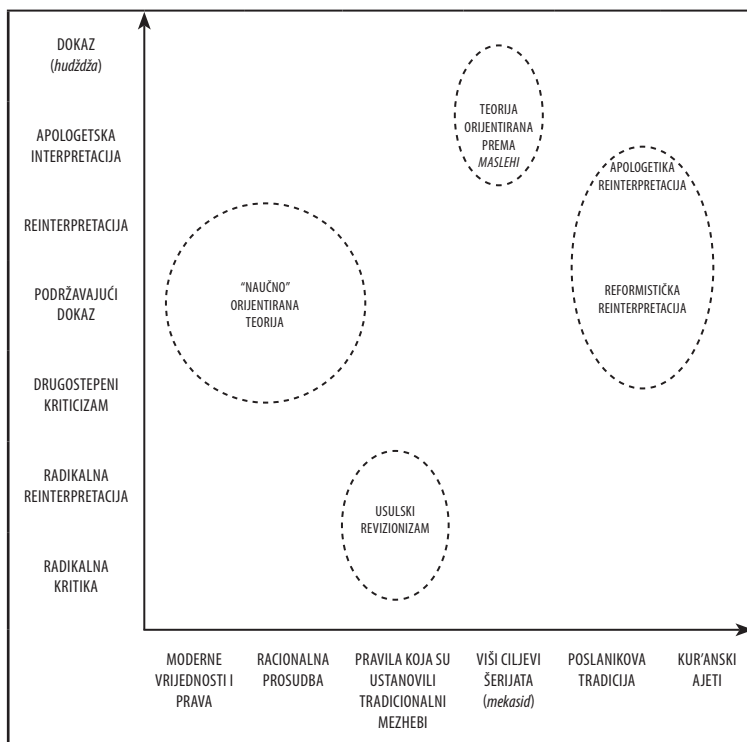
⁹⁵ Ebu Hamid el-Gazali, *El-Kistas el-mustekim* (Bejrut: Catholic Publishing House, 1959).

⁹⁶ Npr. Shakti Gawain, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California: New World Library, 1989), str. 155.

⁹⁷ Fazlur Rahman: "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies* 1, br. 4 (1970), str. 229.

duhu i Ibn Ašur su istakli važnost tematske interpretacije u uvodima svojih egzegeza i nagovijestili nekoliko novih veza između pojedinačnih kur'anskih kazivanja i odlomaka.

Međutim, niko od njih nije pisao posebno o ovoj temi. Kasnije, Ajatollah Es-Sadr je imao važan serijal predavanja u Nedždžefu, Irak, o metodologiji tematske interpretacije, koju je primijenio na tumačenje kur'anskih koncepata historije i ideal-



MODERNIZAM -----

Grafikon 5.4. Modernistička tendencija s obzirom na tokove koji su doprinijeli njenom nastanku.

nog društva.⁹⁸ Potom, Muhammed el-Gazali, Hasan et-Turabi, Fazlurrahman, ‘Abdullah Draz, Sejjid Kutb, Fethi Osman i Et-Tidžani Hamed, svi su oni izložili nove interpretacije, utemeljene na novoj metodologiji.⁹⁹

Nedavno je Taha Džabir el-Alvani pozvao na novo čitanje tekstova koje “priznaje da racionalne sposobnosti ljudi, kulture, iskustva i znanje, u potpunosti oblikuju ono što ljudi razumiju iz tekstova”.¹⁰⁰ ‘Abdulkerim Suruš je istaknuo zasluge Et-Tabataba’ijeve nove interpretacije Kur’ana koja upotrebljava kur’anski jezik u “hermeneutičkom krugu”, ne fokusirajući se na “značenja riječi, nego samo na njihove funkcije”.¹⁰¹ Na temelju ovih “funkcija”, Suruš dalje predlaže diferenciranje ajeta koji su u “funkciji kulturnog, socijalnog i historijskog okruženja” i onih ajeta koji to nisu.¹⁰² Fazlurrahman je kritizirao srednjevjekovno islamsko mišljenje zbog toga što ono nije proizvelo “niti jedan rad o etici izravno utemeljen na Kur’anu, premda postoje brojni radovi utemeljeni na grčkoj filozofiji”.¹⁰³ On je kazao da je potrebna nova interpretacija Kur’ana, utemeljena na etici, kako bi se deriviralo primjenjivo islamsko pravo,¹⁰⁴ koje stavlja naglasak na

⁹⁸ Objavljena pod nekoliko naslova. V. Ajatollah Muhammed Bakir es-Sadr, “Es-Sunen et-tarihija fi el-Kur’an”, u: *Imam Es-Sadr: El-A’mal el-kamila* (Bejrut: Dar et-Te’aruf, 1990), sv. XIII, str. 38.

⁹⁹ M. et-Tahir Mesavi, “Eš-Šejh ibn ‘Ašur ve el-mešru‘ ellezi lem jektemil”, u: *Mekasid eš-šeri’a el-islamijja* (Kuala Lumpur: El-Fedžr, 1999), str. 73.

¹⁰⁰ El-Alvani, Taha Džabir, “Medhal ila fikh el-akallijjat”, referat podnesen na Evropskom vijeću za fetve i istraživanja (ECFR) u Dublinu, januara 2004, str. 45.

¹⁰¹ Abdul-Karim Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), str. 248.

¹⁰² Ibid, str. 250.

¹⁰³ Fazlur Rahman, *Islam*, str. 257.

¹⁰⁴ Ebrahim Moosa, “Introduction”, u: *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlurrahman*, priredio: Ebrahim Moosa (Oxford: Oneworld, 2000), str. 61.

“intencije”, a ne “kvantificirana djela”.¹⁰⁵ Selva el-‘Ava je primijenila moderni lingvistički pristup Kur’anu, ali ne u “dekonstrukcijskom” smislu (o kojem će biti riječi u narednom odlomku). Slijedeći modernu londonsku lingvističku školu, ona je istaknula važnost razmatranja emocionalnog, situacijskog i kulturnog konteksta prilikom interpretiranja Kur’ana. Ona je dalje navela da su ovi konteksti razlog pojave višestrukih značenja (*vudžuh* ili *te‘addud dilali*) koje tradicionalni komentatori izlažu kod većeg broja kur’anskih izraza.¹⁰⁶ Ona je u skorije vrijeme predložila “sistematičan pristup egzegezi”.¹⁰⁷ Navedeni reinterpretacijski tokovi su okončali monopol na tumačenje Kur’ana, koji su posjedovali tradicionalni egzegeti.¹⁰⁸ Značaj reformističke reinterpretacije je u novim paradigmama i stajalištima o svakodnevnim praktičnim pitanjima koja su one proizvele, kao što su porodična pitanja, ekonomija i politika. U nastavku ćemo izložiti ova nova stajališta na području “islama i politike”.

‘Ali ‘Abdurrazik, azharski sudija, izazvao je žestoku polemiku 1925., koja je živa i dan-danas, o tome da li je islam “religija koja ima politički karakter” ili ne. U reinterpretacijskom stilu, on je citirao brojne kur’anske ajete i poslaničke tradicije argumentirajući da je poslanik Muhammed imao jedino “autoritet kao poslanik”, a ne upravu u svojstvu “kralja, halife ili sultana”, te da je on uspostavio “religijsku zajednicu”, a ne “političku državu”.¹⁰⁹ ‘Abdurrazikovo

¹⁰⁵ Ibid, str. 186.

¹⁰⁶ Selva el-‘Ava, *El-Vudžuh ve en-nezā’ir fi el-Kur’an el-kerim*, 1. izdanje (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1998), str. 69.

¹⁰⁷ Salva M. S. El-Awa, *Textual Relations in the Qur’an: Relevance, Coherence and Structure*, 1. izdanje (London i New York: Routledge, 2006).

¹⁰⁸ Mišljenje još uvijek zastupaju neki suvremeni znanstvenici. V. npr. Menna‘ el-Kattan, *Mebahis fi ‘ulum el-Kur’an*, 11. izdanje (Kairo: Vehba, 2000), str. 322.

¹⁰⁹ Ali Abd al-Raziq, “Message Not Government, Religion Not State”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), str. 32.

stajalište je, po našem mišljenju, da je islamsko pravo neutralno naspram političkih sistema. Muslimanska društva su slobodna da odaberu bilo koji politički sistem koji žele, bez proglašavanja bilo kojeg sistema islamskom obavezom. ‘Abdurrazikovo mišljenje je zapravo veoma slično tradicionalnim fikhskim mišljenjima koja političko liderstvo (*imama*) smatraju “obavezom koja se temelji na racionalnosti (*el-‘akl*), a ne objavljenom znanju (*bi eš-šer’*)”.¹¹⁰ Premda ove interpretacije nisu nove, one su ga koštale sudskog postupka i opozivanja njegove azharske diplome.¹¹¹

Apologetska reinterpretacija

Razlika između reformističkih reinterpretacija i apologetskih reinterpretacija jeste u tome što reformističke reinterpretacije imaju za cilj stvarne promjene u praktičnoj implementaciji islamskog prava, dok apologetske reinterpretacije predstavljaju opravdavanje određenog statusa quo, “islamskog” ili “neislamskog”. U nastavku ćemo navesti primjere reinterpretacija odnosa islama i politike, nakon ‘Abdurrazika, koje klasificiramo kao “apologetske”. Mahmud Muhammed Taha je podržao ideje “socijalizma” u islamu,¹¹² kroz različito tumačenje, ironično, istog ajeta kojeg je citirao ‘Abdurrazik: “Ti (Muhammede) nemaš vlasti nad njima” (Kur’an, 88: 22). On tumači ajete koji zahtijevaju šuru (konsultiranje) i zekat (obavezno davanje) kao “nužne faze

¹¹⁰ El-Maverdi, *El-Abkam*, str. 5.

¹¹¹ James P. Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996), str. 53-54.

¹¹² Mahmoud Mohammed Taha, “The Second Message of Islam”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), str. 262. “Islam je i demokratski i socijalistički” naslov je knjige koju je Mahmud Muhammed Taha obećao napisati, ali to nikada nije uradio. Godine 1985. nad njim je izvršena egzekucija jer je protestovao zbog primjene određenih “islamskih zakona” u Sudanu.

pripreme” za socijalizam. Sadik Sulejman zaključuje iz istog teksta o šuri da su “demokratija i shura sinonimni u koncepciji i načelu... te su stoga jedno te isto”.¹¹³ Muhammed Halefullah je protumačio isti koncept šure u svjetlu Poslanikove primjene, kao autoritet “glasa većine”.¹¹⁴ Abdulaziz Sachedina je istraživao “islamske korijene demokratskog pluralizma” u Kur’anu i dokaže “građanskog društva” u ranoj muslimanskoj zajednici Medine kako bi “legitimirao moderne sekularne ideje građanstva u muslimanskoj političkoj kulturi”.¹¹⁵

Premda su sve navedene interpretacije jezički validne, zbog fleksibilne prirode arapskog jezika, nijedna od njih ne znači da Kur’an nužno mora podržavati određeni politički sistem ili sistem glasanja. Rachid Gannouchi (Rašid Gannuši) je bio oprezniji od drugih modernista kada je podržao demokratiju i demokratska načela, ne na osnovu neposredne interpretacije tekstova, nego na činjenici da je “suština Božijih zakona, zbog kojih su sve božanske objave poslane, ustanovljenje pravde za čovječanstvo”.¹¹⁶ Muhammed Hatemi, peti iranski predsjednik, slijedio je istu liniju argumentacije i dodao da on podržava demokratiju jer je njena jedina alternativa diktatura, koja je protivna islamskim načelima.¹¹⁷

¹¹³ Sadiq Sulaiman, “Democracy and Shura”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), str. 98.

¹¹⁴ Mohammad Khalaf-Allah, “Legislative Authority”, *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), str. 45.

¹¹⁵ Abdulaziz Shahedina, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001), str. 38, 83, 132.

¹¹⁶ Rachid Ghannouchi, “Participation in Non-Islamic Government”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998), str. 95.

¹¹⁷ Seyyed Mohammad Khatami, *Islam, Liberty and Development* (New York, Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998), str. 5.

Ovim argumentom on, očigledno, nije podrazumijevao nužnost oponašanja demokratije britanskog tipa, glasa većine, partijskog sistema ili američkog modela građanskog društva. Mišljenja smo da ovim potankostima o bilo kojem “ovosvjetskom pitanju” ne treba pridavati sveti oreol prisilnim učitavanjem u tekst Kur’ana i hadisa. Neposredna demokratija, npr., može biti veoma uspješna, ako ne i bolja od višepartijskog demokratskog sistema,¹¹⁸ ali obje ove varijante imaju za cilj da ostvare isti skup “viših vrijednosti”. Sistemi glasačke potvrde, sistemi glasanja za više nivoa vlasti i (švedski tip) glasačkog sistema u kome jedan izborni okrug daje veći broj kandidata, podjednako su valjane alternative većinskim glasačkim sistemima u ostvarivanju pravednog predstavljanja u “okolini u kojoj odluke donosi veći broj učesnika”.¹¹⁹ Transparentnost, tolerancija, volontiranje, timski rad, reciprocitet i uzajamno uvažavanje ne moraju se ostvarivati u jednom društvu isključivo kroz američki model nevladinih organizacija.¹²⁰ Ono što želimo kazati jeste da tekstove treba čitati u smislu viših vrijednosti (ili *mekasida*), a ne konkretnih političkih struktura kao što to čine apologetski modernisti.

Ista primjedba se odnosi na muslimanske feminističke reinterpretacije tekstova.¹²¹ Iz istih razloga one trebaju biti iskazane

¹¹⁸ Larry Johnston, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998), str. 370.

¹¹⁹ H. Normi, *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing Company, 1987). Sistem glasačke potvrde je izborni system sa jednim pobjednikom. Svaki glasač može glasati za onoliko kandidata koliko želi. Pobjednik je onaj kandidat koji dobije najviše glasova (prim. prev.).

¹²⁰ *Egypt, Islam and Democracy: Twelve Critical Essays*, priredio: Saad Eddin Ibrahim, vol. 19, Monograph 3, Cairo Papers in Social Sciences (Kairo. The American University in Cairo Press, 1996).

¹²¹ Npr. Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992); S. S. Ali, “Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law” (doktorska disertacija, Univer-

u smislu viših humanih i društvenih vrijednosti koje tekstovi zagovaraju, a ne određenih prethodno koncipiranih egalitarnih modela.¹²² Ženska pitanja, međutim, predstavljaju mnogo složeniji problem, budući da su davno ustanovljene interpretacije na ovom polju, koje su trebale podržati srednjovjekovne tradicije, duboko ukorijenjene u strukturi islamskog prava.

Tekstove ne treba (a) tumačiti u korist ljudi na vlasti, niti ih (b) spriječiti da imaju efikasnu ulogu u životu novih generacija, koje otkrivaju bolje načine uređivanja svojih poslova. To je upravo ono što se dogodilo s ranim (apologetskim) interpretacijama kojima se htjelo podržati određene preovladavajuće političke strukture. U našem vremenu ove interpretacije se smatraju sastavnim dijelovima “islamskog prava” koje je teško podvrgnuti promjeni, a one su spriječile politički razvoj i moderne reforme u islamskim društvima. Ilustrativan primjer je El-Maverdijevo djelo *El-Abkam es-sultanijja* (“Propisi o vladarima”).

sity of Hull, 1998); Banazir Bhutto, “Politics and the Muslim Woman”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998); Heba Re’uf Izzet, “El-Mer’a ve ed-din ve el-ahlak”, u: *Hivanat li karn dzedid* (Damask: Dar el-Fikr, 2000); Fatima Mernissi, “A Feminist Interpretation of Women’s Right”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998); A. B. Mukhtar, “Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures” (doktorska disertacija, University of Manchester, 1996); S. Saad, “The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature” (doktorska disertacija, University of Leeds, 1990); S. F. Saifi, “A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan” (doktorska disertacija, University of Durham, 1980); F. A. Sulaimani, “The Changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh Century” (M. Phil. Diss, University of Salford, 1986); Amina Wadud-Muhsin, “Qur’an and Woman”, u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).

¹²² Neapologetsko razmišljanje vidi u: Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Unwin, 2000), str. 112-113. Međutim, stav da muškarci i žene, “imaju određene dužnosti i funkcije u skladu sa svojom prirodom i konsitucijom”, otvara složeno pitanje razlike između “prirode” i “kulture”.

El-Maverdi je u ovom djelu dao legitimitet abbasijskom plemenskom i monarhijskom sistemu, kojeg je smatrao najizvrsnijim u svoje vrijeme. Njegovo djelo je danas standardni udžbenik o islamskoj političkoj teoriji (*es-sijasa eš-šer'ijja*). El-Maverdi je “interpretirao” tekstove na način da oni impliciraju “zaštitu ljudi s plemenitom lozom (kao što je abbasijska) od toga da budu podvrgnuti vlasti vladara koji nema plemenitije korijene nego što su njihovi”,¹²³ “legitimaciju halife kojeg je postavio drugi halifa”,¹²⁴ “izdvajanje novca ljudima iz državne blagajne shodno plemenskim lozama kojima pripadaju”¹²⁵ i dodjeljivanje halifi prava da “posjeduje monopol na donošenje odluka” (*el-istibdad bi el-emr*).¹²⁶ El-Maverdijevi stavovi, očito, ne ostvaruju pravdu, dobru upravu ili građansko društvo u bilo kojem suvremenom značenju. Ipak, oni se smatraju “islamskim pravom”, umjesto “historijom islamskog prava”. Svaki pokušaj njihove modernizacije, kako bi se ostvarili (islamski) principi pravde i konsultiranja, popularni tradicionalni glasovi označavaju kao “akte devijacije”.¹²⁷

Teorije utemeljene na konceptu maslahe

Pristup koji se temelji na *maslehi*, a koji, također, spada među one tokove koje smo klasificirali kao modernističke, pokušava izbjeći nedostatke apologeta, čitanjem tekstova s obzirom na interese koje oni postižu, a ne u skladu s određenim, prethodno koncipiranim smjernicama. Muhammed 'Abduhu i Et-Tahir ibn Ašur su pridavali posebnu pažnju interesima i

¹²³ El-Maverdi, *El-Abkam*, str. 108.

¹²⁴ Ibid, str. 10.

¹²⁵ Ibid, str. 229.

¹²⁶ Ibid, str. 25.

¹²⁷ Muhammed Šakir eš-Šerif, *Hakika ed-dimokratijja*, str. 3; Muhammed 'Ali Mufti, *Nakd el-džuzur el-fikrijja li ed-dimokratijja*, str. 91.

intencijama islamskog prava i smatrali ih komponentama njihove reforme islamskog prava.¹²⁸ Ibn Ašurov prijedlog za revitalizaciju islamskog prava bio je utemeljen na “pridavanju veće pažnje disciplini usula u cjelini i fokusiranje na novu metodologiju koja je utemeljena na *el-mekasidu*”.¹²⁹ On je oštro kritizirao tradicionalne islamske pravne škole zbog “ignoriranja intencija islamskog prava”,¹³⁰ koje su, prema njegovom mišljenju, “jedini zajednički izvor koji efikasno izlazi nakraj sa dilemama koje nose promjene okolnosti i različitost mišljenja”.¹³¹ Međutim, forma nepotpunog induktivnog rezonovanja koju je Ibn Ašur upotrebjavao, prethodno je kritizirana u zapadnoj filozofiji još od vremena Aristotela kao i u tradicionalnoj islamskoj metodološkoj literaturi zbog njene “nesigurnosti”.¹³²

Es-Sadrov doprinos, na metodološkom planu, bio je u legitimiziranju indukcije kao “potvrđene osnove iznanosti i teologije”.¹³³ On je naširoko proučavao induktivno rezonovanje u djelu *El-Usul el-mentikijja li el-istikra'* (“Logičke osnove indukcije”). Es-Sadr je ustanovio da je “indukcija najvažniji način zaključivanja koji Kur'an koristi u dokazivanju Božije egzistencije”.¹³⁴ Nakon zanimljive i pažljive matematičke analize, Es-Sadr priznaje “nesigurnost” indukcije, ali tvrdi da se ova nesigurnost smanjuje kako se pronalazi veći broj “empirijskih dokaza”, na temelju teorije vje-

¹²⁸ M. et-Tahir Mesavi, “Eš-Šejh ibn 'Ašur ve el-mešru' ellezi lem jektemil”, u: *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja* (Kuala Lumpur: El-Fedžr, 1999), str. 72.

¹²⁹ Ibn Ašur, *Et-Tabrir*, str. 115.

¹³⁰ Ibn Ašur, Et-Tahir, *Elejse es-subh bi karib?* (Tunis: Eš-Šerika et-tunisijja li-funun er-resm, 1988), str. 204.

¹³¹ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, str. 115.

¹³² Ajatollah Muhammed Bakir es-Sadr, *El-Usus el-mantikijja li el-istikra'*, 4. izdanje (Bejrut: Dar et-Te'aruf, 1982).

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid, str. 486.

rovatnoće. Međutim, uprkos Ibn Ašurovom i Es-Sadrovom doprinosu intencionalno utemeljenom projektu reforme islamskog prava, “to je bio projekt koji je ostao nedovršen”.¹³⁵

Usulski revizionizam

Ovaj tok “islamskog modernizma” pokušava revidirati metodologiju islamskog prava (*usul el-fikh*), uprkos primjedbama neotradicionalista na bilo kakvu izmjenu “osnova” (*usul*)¹³⁶ i neblagonaklonosti pojedinih režima koji za sebe tvrde da su “islamski” prema takvim projektima.¹³⁷ Međutim, veći broj usulski revizionista je izrazio činjenicu da “se u islamskom pravu ne može postići nikakav značajniji razvoj bez razvoja metodologije tog prava”.¹³⁸

Muhammed ‘Abduhu je, npr., doveo u pitanje koncept “konsenzusa” u obje njegove forme – konsenzus o pravnim pravilima i konsenzus o poslaničkim predajama. On je pozvao na “racionalno proučavanje” pravila i poslaničkih tradicija kako se ne bi “ovisilo o naslijeđu pravne literature”.¹³⁹ Racionalnost je navela ‘Abduhua da postavi ozbiljna pitanja o validnosti brojnih “usamljenih predaja” (*ehadis ahad*). Kazao je:

Kakva je vrijednost lanca prenosilaca o kojima ja ništa ne znam? Ja ne znam kakvo je bilo ponašanje tih prenosilaca niti koliko su oni bili u stanju da razumiju i upamte predaje. Za nas su ti prenosiooci samo imena koja su šejhovi prepisi-

¹³⁵ Mesavi, “Eš-Šejh ibn ‘Ašur”, str. 15.

¹³⁶ Npr. Ez-Zuhajli, *Tedždid el-fikh el-islami*, str. 165; Džuma, *El-Mustaleh el-usuli*, str. 64.

¹³⁷ Npr. egzekucija Mahmuda Tahe i protjerivanje Fazlur Rahmana zbog njihovih ideja koje odstupaju od središnjeg toka mišljenja. Više primjera vidi u: Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government*, str. 53-54.

¹³⁸ Sano, *Kira’a ma’ rifijja fi el-fikr el-usuli*, str. 180.

¹³⁹ ‘Abduh, *El-A’mal el-kamila*, sv. I, str. 187 i sv. 3, str. 215.

vali i ponovljali, a mi ih slijedimo bez mogućnosti da ih sami ispitamo.¹⁴⁰

‘Abduhu se obraćao tekstu Kur’ana u vrednovanju sadržaja poslaničkih predaja i razumijevanju praktičnih pravila. On je, također, tražio od učenjaka da svoju pažnju usmjere prema kur’anskoj poruci o “obrazovanju morala, duhovnosti, znanju i vođenju ka izvrsnom društvenom poretku”.¹⁴¹ Islamsko pravo je, shodno ovoj fundamentalnoj metodologiji, nazvao “realnim pravom”.¹⁴²

Primjenjujući svoje racionalne principe kao muftija i sudija, ‘Abduhu je izdao fetve koje su bilo jasno suprotstavljene ustanovljenom “konsenzusu”. Npr. on je izdao fetve kojima ograničava poligamiju, dodjeljuje ženama pravo na razvod braka, legalizira skulpture, podstiče “sve oblike korisnih umjetnosti” i traži od svakog muslimanskog učenjaka da nauči barem jedan evropski jezik.¹⁴³

Ajatollah Es-Sadr je, također, uveo modifikacije pojedinih temeljnih koncepata *usul el-fikha*, kao što su konsenzus i rješavanje kontradikcija (*hall et-te’arud*). Pored tradicionalne džafერიjske definicije “konsenzusa *el-’itre*”, odobrio je konsenzus utemeljen na “saglasnosti velikog broja pravnika i muftija o određenom pravilu”.¹⁴⁴ Es-Sadr je ponovo upotrijebio teoriju vjerovatnoće da dokaže kako povećanje broja ovih pravnika znači transformaciju vjerovatnoće u izvjesnost.¹⁴⁵ Kada je u pitanju rješavanje kontradikcije između dva dokaza, Es-Sadr je predložio metod

¹⁴⁰ Ibid, sv. III, str. 301.

¹⁴¹ Ibid.

¹⁴² Ibid, sv. IV, str. 9.

¹⁴³ Ibid, sv. II, str. 199, 329, 663-669.

¹⁴⁴ Es-Sadr, *Durus fi ’ilm el-usul*, str. 243.

¹⁴⁵ Ibid, str. 244.

koji ustanovljava sklad između neposredne implikacije jednog dokaza s intencijom Zakonodavca (*maksud eš-šari'*) u drugom dokazu.¹⁴⁶

Nekoliko suvremenih modernista slijedili su 'Abduhuove i Es-Sadrove ideje o revidiranju "konsenzusa"¹⁴⁷ i drugih osnova (*usul*), kao što su derogacija (*nesh*) kur'anskih ajeta¹⁴⁸ i vrednovanje autentičnosti poslaničkih tradicija na temelju njihove suglasnosti s kur'anskih načelima.¹⁴⁹ Ibn Ašur je napravio razliku između Poslanikovih tradicija koje predstavljaju dio prava i drugih tradicija koje se odnose isključivo na lične Poslanikove izbore i nemaju cilj da budu dio prava – kao što je ranije pojašnjeno. Nekoliko savremenih znanstvenika dalje su razvili ovo gledište.¹⁵⁰ Ibn Ašur je, također, kritizirao klasično usulsko znanje zbog "neobaziranja na intencije prava, neuvrštavanje istih u metodologiju i njihovo djelimično izučavanje u okviru odlo-

¹⁴⁶ Ibid, str. 427.

¹⁴⁷ 'Abdulmun'im en-Nimr, *El-Idžtihad* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1986), str. 60; Masudul Alam Choudhry, "Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory", *International Journal of Social Economics* 17, br. 11 (1990); Šemsuddin, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami*, str. 159; Sultan, "Hudždžijja", str. 86-198.

¹⁴⁸ Džemal el-Benna, *Tedždid el-fikh el-islami, Hivarat li-karn džedid* (Damask: Dar el-Fikr, 2000), sv. II, str. 251; Muhammed el-Gazali, *Nezarat fi el-Kur'an* (Kairo: Nehda Misr, 2002), str. 194; Muhammed Neda, *En-Nesh fi el-Kur'an* (Kairo: Ed-Dar el-'arebijja li el-kutub, 1996), str. 9.

¹⁴⁹ Npr. Luay Safi, *I'mal el-'akl* (Pittsburgh: Dar el-Fikr, 1998), str. 130; El-Gazali, *Es-Sunna en-nebevijja*, str. 36; El-Alvani, "Madhal", str. 36; En-Nimr, *El-Idžtihad*, str. 147; Hasan et-Turabi, *Kadaja et-tedždid: Nabve menhedž usuli* (Bejrut: Dar el-Hadi, 2000), str. 157; El-Gazali, *Nezarat*, str. 19, 125, 161.

¹⁵⁰ 'Ali el-Hafif, "Es-Sunna et-tešri'ijja", u: *Es-Sunna et-tešri'ijja ve gajr et-tešri'ijja*, priredio: Muhammed 'Imara (Kairo: Nehda Misr, 2001); Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 168; Ez-Zuhajli, *Tedždid el-fikh el-islami*, sv. II, str. 255; Et-Tahir Ašur, *Et-Tabrir ve et-tenvir* (Tunis: Dar Sahnun, 1997); Muhammed 'Imara, "Es-Sunna et-tešri'ijja ve gajr et-tešri'ijja", u: *Es-Sunna et-tešri'ijja ve gajr et-tešri'ijja*, priredio: Muhammed 'Imara (Kairo: Nehda Misr, 2001); Safi, *I'mal el-'akl*, str. 153; Šemsuddin, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami*, str. 137.

maka o analogijskom rezonovanju, podesnosti i neograničenim interesima premda su one trebale biti osnov metodologije”.¹⁵¹

Veći broj suvremenih modernista predložio je širenje i re-interpretaciju drugih ključnih koncepata usula kako bi se obuhvatilo opće pravilo koje podrazumijeva izvođenje “pravila koja se mogu mijenjati shodno promjenama vremena i mjesta”,¹⁵² ili “uzimanje u obzir faktora vremena i mjesta u modernom idžtihadu”.¹⁵³ Npr. nove interpretacije *maslehe* (interesa) traže širenje njegove individualističke orijentacije prema društvenoj orijentaciji, tj. razmatranje onoga šta predstavlja dobro za cijelo društvo, umjesto ograničavanja na pojedince.¹⁵⁴ Modernisti našeg vremena, također, imaju različita mišljenja o praktičnim implikacijama *maslehe* i njenoj vezi s razumom.¹⁵⁵

¹⁵¹ Ibn Ašur, et-Tahir, *Elejse es-subh bi karib?* (Tunis: Eš-Šerika et-tunisijja li funun er-resm, 1988), str. 237.

¹⁵² El-Hafif, “Es-Sunna et-tešri’ijja”, str. 70; ‘Abdulmedžid en-Nedždžar, *Hilafa el-insan bejne el-vahj ve el-’akl* (Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1993), str. 103; En-Nimr, *El-Idžtihad*, str. 147, 367; Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 158; Hasan Bin Saleh, “The Application of al-Qawa’id al-Fikhiyya of Majallah al-Ahkam al-’Adliyya: An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordnian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions” (doktorska disertacija, University of Lampeter, 2003); M. el-Awa, “The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study” (doktorska disertacija, London, School of Oriental and African Studies, 1972), M. el-’Ava, *Fi en-nizam es-sijasi li ed-devla el-islamijja* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1998), str. 57.

¹⁵³ Tabatabaei Lotfi, “Ijtihad in Twelver Shi’ism: The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society” (doktorska disertacija, University of Leeds, 1999).

¹⁵⁴ El-Alvani, “Medhal”, str. 36; Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 159; ‘Atijja, *Nabve tef’il mekasid*, str. 33; M. A. Baderin, “Modern Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law” (doktorska disertacija, University of Nottingham, 2001); Safi, *’Imal el-’akl*, str. 154; Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).

¹⁵⁵ Carl Sharif El-Tobgui, “The Epistemology of *Qiyas* and *Ta’lil* between the Mu’tazilite Abu al-Husayn al-Basri and Ibn Hazm al-Zahiri”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, br. 2 (proljeće/ljeto 2003); Wael Hallaq, *A History*



Analogijsko rezonovanje *kijas* još je jedan “sekundarni izvor zakonodavstva” koji je reinterpetiran iz njegove tradicionalne deduktivne strukture (razmatranje pojedinačnog slučaja spomenutog u tekstu kao osnove za procjenu novog slučaja) u neku formu abdukcije (razmatranje što većeg broja slučajeva koji se odnose na datu temu te izvođenje općih smjernica za prosuđivanje).¹⁵⁶ Veći broj usulskih revizionista nazvali su ovaj novi metod *kijasa* “proširenom analogijom” (*el-kijas el-vasi*).¹⁵⁷

“Znanstveno” orijentirana reinterpetacija

Još jedan tok islamskog modernizma koji zauzima drugačiji pristup reinterpetaciji. To je nova škola egzegeze koja uvođi “znanstveno tumačenje Kur’ana i Sunneta”. U ovom pristupu, “racionalnost” je definirana znanstvenim kategorijama, a kur’anski ajeti i Poslanikovi hadisi reinterpetiraju se u saglasnosti s posljednjim znanstvenim otkrićima.¹⁵⁸ Po našem mišljenju, ovaj pristup je apologetski i reformistički u isto vrijeme. One je reformistički u tom smislu da otvara tekst Kur’ana za nove interpetacije, s obzirom na današnje znanje čovječanstva. Međutim, on je apologetski u tom smislu da tekstovima nasilu nameće

of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

¹⁵⁶ En-Nimr, *El-Idžtihād*, str. 346; Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 166; ‘Atijja, *Nahve tefil mekasid eš-šeri’a*, str. 35; Moosa, “Introduction”, str. 186; Safi, *I’mal el-’akl*, str. 195.

¹⁵⁷ Hassan, *Nezarijja el-masleha fi el-fikh el-islami*, str. 14; Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 166; Hasan Muhammed Džabir, *El-Mekasid el-kullijja ve el-idžtihād el-mu’asir – Tēsis menbedži ve Kur’ani li alijja el-istinbat*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Hivar, 2001), poglavlje 1.

¹⁵⁸ Npr. v. Zaghoul al-Najjar, *Wonderful Scientific Signs in the Qur’an* (London: Al-Firdaws, 2005).

značenja određenih znanstvenih teorija, dok je sama znanost u procesu stalnog razvoja.

Općenito govoreći, modernistički pristupi prevazilaze određeni broj nedostataka klasičnih i tradicionalističkih pristupa i nude realističnije odgovore na svakodnevna pitanja. Međutim, kao što se zapadni modernizam sve više kritikuje u “postmodernim diskursima”, tako se i “islamski modernizam” kritikuje u “postmodernim pristupima islamskom pravu”, koje ćemo elaborirati u narednom odlomku.

5.5. POSTMODERNI PRISTUPI

Postmodernizam je suvremen i utjecajan intelektualni, politički i kulturni proces/snaga koji ima za cilj da dezintegrira i reformira mnoštvo umjetničkih, kulturnih i intelektualnih tradicija. To je termin o kojem postoje brojne kontradiktorne definicije koje se kreću u rasponu od eklekticizma do neoskepticizma i antiracionalizma.¹⁵⁹ Međutim, čini se da se svi postmodernisti slažu, na različite načine, o neuspjehu moderne, posebno u prvoj polovini dvadesetog stoljeća, zbog njenih vlastitih determinističkih i općih vrijednosti.¹⁶⁰ Određeni broj znanstvenika na polju islamskih nauka usvojio je različite postmoderne pristupe i primijenio ih na islamsko pravo.

Zajednički metod u svim ovim postmodernim pristupima jeste “dekonstrukcija” (razgradnja). Dekonstrukcija je ideja/proces/projekat koji je iznio Jacques Derrida u 1960-im godinama

¹⁵⁹ *Encyclopedia of Postmodernism*, priredio: V. Taylor and C. Winquist (New York: Routledge, 2001), str. XIII.

¹⁶⁰ Jim Powell, *Postmodernism for Beginners* (New York: Writers and Readers Publishing, 1998), str. 10.

kao razvitak Heideggerovog poziva na “destrukciju” zapadne metafizičke tradicije.¹⁶¹

Dekonstrukcija je “taktika decentriranja”,¹⁶² tj. rušenja represivnih i arbitrarnih hijerarhija. Derrida je kao cilj imao dekonstrukciju “logocentrizma”, što je kovanica nastala od riječi *logos* (Božija riječ) i *centrism* (bivanje u središnjju).¹⁶³ Derrida je o logocentrizmu govorio na sljedeći način:

Da obratimo pažnju na ono što ću zvati *logocentrizmom*: metafizika fonetskog pisma (npr. alfabeta) koja u osnovi – zbog zagonetnih, ali suštinskih razloga koje jednostavni historijski relativizam ne može dosegnuti – nije bila ništa drugo do najoriginalniji i najmoćniji etnocentrizam, u procesu u kojem on samog sebe nameće svijetu i kontrolira jedan te isti *poredak*: (1) *koncept pisma* u svijetu u kome fonetizacija pisma mora simulirati svoju vlastitu historiju kao da je ona ispisala, (2) *historija* (same) *metafizike*, koja se... uvijek pripisuje izvorištu istine općenito, *logosu*: historija istine, istine o istini, uvijek je bila... kritvotvorenje pisma i njegovo potiskivanje izvan “cjelovitog” govora.¹⁶⁴

Da bismo navedenu “definiciju” izrazili jasnijim pojmovima, rekli bismo da Derrida vjeruje da “dihotomni i logocentrični” pojmovi (kao što su dobro, muškarac, bijelac ili Evropa) ne treba shvatati kao autoritarne i represivne “centre”, dok “drugi” pojmovi ostaju “marginalizirani”. On je, također, pozvao na “logiku Drugog”, pomoću koje se postiže dekonstrukcija logocentričnih pojmova, pomjeranjem marginaliziranih pojmova kako bi oni

¹⁶¹ *Encyclopedia of Postmodernism*, priredio: Taylor, str. 85; Christopher Norris, *Derrida* (London: 1987).

¹⁶² Powell, *Postmodernism*, str. 104.

¹⁶³ Ibid, str. 232.

¹⁶⁴ Jacques Derrida, *Of Grammatology*, preveo: Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976), str. 3.

postali “u onoj mjeri izvodljivi u kojoj logocentrični pojmovi zaposjedaju središte”.¹⁶⁵ Nova hijerarhija “autoriteta”, na koncu, postaje potpuno nestabilna; štaviše, ljudi će završiti predajući se “potpuno slobodnoj igri oprečnosti”.¹⁶⁶ Derridina teorija ili “projekat”, kako ga on radije naziva, sprečava da bilo koje govorenje (ili pisanje) bude “rukopis” ili “tekst” jer, kaže Derrida, “u odsustvu središta ili izvora, sve postaje diskursom”.¹⁶⁷ Ova teorija ima utjecaja na značenje “implikacije”, jer “značenje značenja (u općem smislu značenja, a ne u smislu ukazivanja) jeste neograničena implikacija, beskrajno ukazivanje onoga koji nagovještava određeno značenje na ono što nagovještava”.¹⁶⁸ Ovim razdvajanjem onoga ko ukazuje na određeno značenje od samog tog značenja u svakom “diskursu”, sama interpretacija biva razgrađena.¹⁶⁹ Na taj način, stvorena je nova kultura “razaranja” na temelju onoga što Hasan opisuje kao “rastvaranje, razjedinjavanje, razgradnja, pomicanje iz središta, premještanje, razlikovanje, diskontinuitet, rastavljanje, nestajanje, raščlanjenje, nedefiniranje, demistifikacija, detotalizacija, delegitimacija”.¹⁷⁰ Uprkos očiglednoj “dihotomnoj” logici dekonstrukcijske logike “Drugog”, svi postmoderni pristupi islamskom pravu¹⁷¹ primjenjuju dekonstrukciju kako bi pomjerali iz središta neku vrstu dihotomnog logocentrizma. U svrhu analize, podijelit ćemo ove pristupe na

¹⁶⁵ Powell, *Postmodernism*, str. 101-103.

¹⁶⁶ Ibid, str. 105.

¹⁶⁷ Derrida, prema: John Ellis, *Against Deconstruction* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989), str. 51.

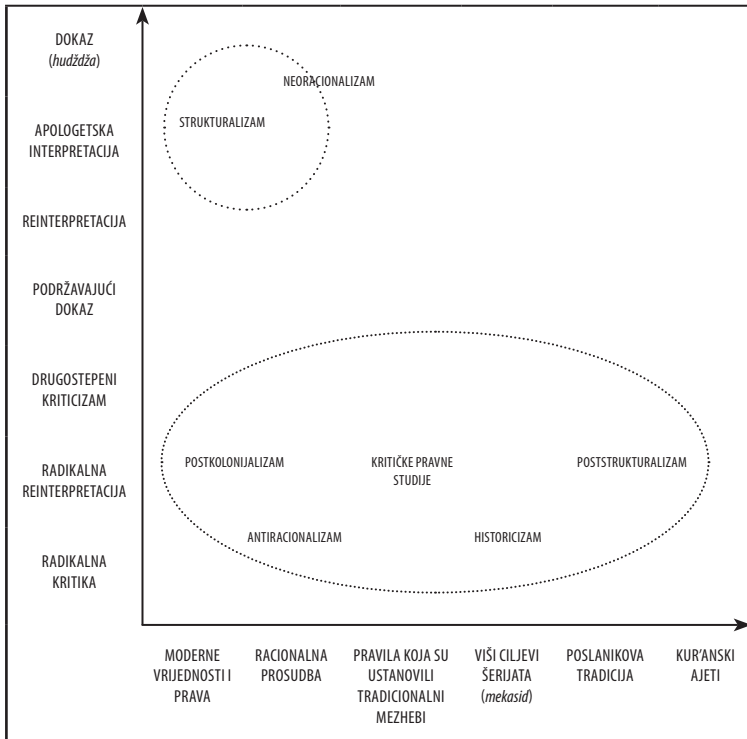
¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid, str. 97.

¹⁷⁰ Steven Best, Douglas Kellner, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, urednik: Paul Walton (London: Macmillan Press Ltd, 1991), str. 256.

¹⁷¹ Neki istraživači su opisali svoje pristupe kao “postmoderne”, kao što su Nasr Ebu Zejd, Ziauddin Sardar, Ibrahim Musa i Haideh Moghissi. Ostale istraživače smo klasificirali u istu kategoriju na osnovu našeg razumijevanja njihovih pristupa.

nekoliko usmjerenja: poststrukturalizam, historicizam, kritičke pravne studije, postkolonijalizam, neoracionalizam, antiracionalizam i sekularizam, što smo ilustrirali grafikonom 5.5. Razlika između ovih usmjerenja jeste u onome što ona smatraju svojim “logocentričnim” metama – bilo da je to Kur’an, poslanički period, islamske škole mišljenja, diskriminatorne tradicije ili orijentalizam. Logocentrični pojam kod poststrukturalista jeste



POSTMODERNIZAM

Grafikon 5.5. Tendencija postmodernizma s obzirom na tokove koji su doprinijeli njenom obrazovanju.

sam Kur'an. Kod historičista je to poslanički period. Logocentrični pojmovi kod antiracionalista su modernistička racionalnost i logika. U kritičkim pravnim studijama to su tradicionalne škole mišljenja i diskriminatorne tradicije u islamskom svijetu, naročito protiv žena i nemuslimanskih manjina u većinski muslimanskim društvima. Konačno, logocentrični pojam kod postkolonijalista je zapadna dominacija posredstvom orijentalizma. U nastavku ćemo se pozabaviti ovim tokovima.

Poststrukturalizam

Poststrukturalizam je analitičko sredstvo postmodernizma pomoću kojeg se "tekstovi" analiziraju na način da se tekst posmatra kao osnova govora,¹⁷² dok se ukupno ljudsko znanje smatra "tekstualnim".¹⁷³ Nekoliko znanstvenika na polju islamskih nauka zauzeli su poststrukturalistički dekonstrukcijski ili decentrirajući pristup "tekstu" Kur'ana, za kojeg oni smatraju da zaposjeda "središte islamske kulture".¹⁷⁴ Koncept "objave" u tekstu je reinterpretiran/pomjeren iz tradicionalnog stajališta o božanskoj poruci, u značenju da je Poslanik primio Kur'an kao "dešifriranu poruku" i isporučio je svom narodu shodno svom vlastitom jeziku i kulturnom kontekstu.¹⁷⁵ Cilj ovog dekonstrukcijskog projekta jeste da "oslobodi ljude (božanskog) autoriteta (ili suvereniteta) teksta", što je zajednička tema u radovima Mohameda Arkouna, Nasra Ebu Zejda, Hasana Hanefija, Et-Tahira el-Haddada i, također, Ibrahima Musaa.¹⁷⁶

¹⁷² *Encyclopedia of Postmodernism*, priredio: Taylor, str. 85.

¹⁷³ Powell, *Postmodernism for Beginners*, str. 93.

¹⁷⁴ Nasr Hamid Ebu Zejd, *Mefhum en-nass: Dirasa fi 'ulum el-Kur'an* (Kairo: El-Hej'at el-misrija li el-kitab, 1990), str. 31.

¹⁷⁵ Ibid, str. 46.

¹⁷⁶ Nasr Hamid Ebu Zejd, *El-Imam eš-Šafi'i ve te'is el-idijuludžijja el-vesatijja*, 3. izdanje (Kairo: Medbuli, 2003), str. 15; Arkoun, "Rethinking Islam Today", str. 211;

Osim toga, semiotička teorija podrazumijeva da se “jezik ne odnosi neposredno na realnost”¹⁷⁷ a metafizički koncepti te vrste tretiraju se, prema postmodernistima od Nitzschea do Derride, jednom vrstom samoprojiciranja.¹⁷⁸ U svom djelu *Et-Turas ve et-tedždid* (“Kulturno naslijeđe i obnova”), Hasan Hanefi slijedi ovu liniju mišljenja te dolazi do zaključka da “znanstvenici osnova religije (*usul ed-din*), kada govore o Bogu, Njegovoj Biti, Njegovim atributima i Njegovim djelima, zapravo govore o savršenom ljudskom biću, preuveličanom do najveće moguće mjere”.¹⁷⁹ Stoga, on je pozvao na zamjenu “apsolutnih i esencijalnih” pojmova “Boga, raja, pakla i budućeg svijeta” s “nedvosmislenim” konceptima “slobode, demokratije, prirode i razuma”.¹⁸⁰ Nismo uspjeli razumjeti po čemu je to ova posljednja grupa pojmova lišena dvosmislenosti i zašto Hasan Hanefi misli da su oni nužno u suprotnosti s prethodnom grupom pojmova! Nije li ovaj način razmišljanja isto ono dihotomno i esencijalističko promišljanje protiv kojeg je postmodernizam usmjeren?

Dekonstrukcija, u semiotičkom značenju, može biti dobra ideja/proces u smislu da se konačno “decentriraju” ugnjetavačke društvene strukture i diskriminatorni zakoni, o čemu će biti riječi kasnije. Međutim, da bi se iznijela teorija o obnovi (*tedždid*) islamskog prava, što čine poststrukturalisti, tu teoriju je neophodno zasnovati na temeljnim i potvrđenim uvjerenjima

El-Tobgui, “Epistemology of *Qiyas*”; Hasan Hanefi, *Et-Turas ve et-tedždid* (Beirut: Dar et-Tenvir, 1980), str. 45; Moosa, “Debts and Burdens”, str. 123.

¹⁷⁷ Opća tema dekonstrukcionista. V. Ellis, *Against Deconstruction*, str. 8-13. Usvaja je, također, Ebu Zejd (v. Nasr Hamed Abu Zayd, “Divine Attributes in the Qur’an”, u: *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, priredili: John Cooper, Ronald L. Nettle i Mohamed Mahmoud (London: I. B. Tauris, 1998), str. 194).

¹⁷⁸ Npr. Derrida, *Of Grammatology*, str. 3.

¹⁷⁹ Hanefi, *Et-Turas ve et-tedždid*, str. 108.

¹⁸⁰ *Ibid.*, str. 103.

muslimana; u suprotnom, teorija će biti neislamska i sigurno nikada neće biti realizirana.

Imajući to u vidu, Talal Asadov “postmoderni” koncept “diskurzivnih tradicija” smatramo korisnim za smještanje muslimanskih diskursa unutar njihovog diskurzivnog konteksta. Povodeći se za Foucaultom, Asad definira diskurzivnu tradiciju kao diskurs koji nastoji podučiti praktičare o formama i svrhama njihove prakse.¹⁸¹ On tvrdi da je islam diskurzivna tradicija koja “uključuje temeljne tekstove Kur’ana i hadisa i vezuje se za njih”.¹⁸² Stoga, novi lokalni razvoji u životima muslimana stoje u stalnoj interakciji sa širim okvirom islama kojem osnovni tekstovi pripadaju.

Svi muslimani, bez obzira na razlike među njima, vjeruju u Boga, Poslanika Muhammeda i božansku objavu Kur’ana. Cijela islamska religija utemeljena je na ove tri osnove tako da poststrukturalistički pristupi koji nastoje razgraditi same koncepte Boga i božanske objave nemaju kredibilitet da iznose prijedloge obnove prava. Oni stvaraju ono što bismo mogli označiti “epistemološkim vakuumom”.

S obzirom na historijski faktor, mi doista ne moramo kazati da je Kur’an “kodirana poruka” koju je Poslanik “dešifrirao u svom vlastitom ljudskom jeziku” kako bismo dokazali da su kur’anski jezik i “znakovi” u službi arabljanskog konteksta sedmog stoljeća. Mi možemo jednostavno praviti razliku između onih dijelova Kur’ana koji se odnose na specifična pitanja, događaje ili predmete, koji su u vezi s ranim islamskim periodom, i drugih dijelova Kur’ana koji sadrže pravila i vrijednosti koje služe čovjekovom interesu na bilo kojem mjestu i u bilo kojem

¹⁸¹ Talal Asad, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986), str. 14.

¹⁸² Ibid.

vremenu (uprkos postmodernističkom problematiziranju bilo kojeg oblika ili forme univerzalizma).

Historičnost sredstava i/ili ciljeva

Historicistički postmoderni pristup smatra da su naše ideje o tekstovima, kulturama i događajima određene njihovim mjestom i ulogom u njihovom izvornom historijskom kontekstu, kao i njihovim kasnijim historijskim razvojem.¹⁸³

Neki dekonstrukcionisti su primijenili koncept historicizma na Kur'an, kako bi došli do zaključka da je kur'anski tekst "kulturni proizvod" one kulture koja ga je producirala.¹⁸⁴ Stoga, oni tvrde da je Kur'an "historijski dokument", u smislu da on može jedino biti od koristi za proučavanje konkretne historijske zajednice koja je egzistirala u poslaničkom periodu.¹⁸⁵ Moghissi tvrdi da "Šerijat nije kompatibilan s principom ravnopravnosti ljudskih bića".¹⁸⁶ Ibn Warraq zastupa mišljenje da islamski nacrti ljudskih prava pokazuju "neadekvatnu podršku načelu slobode".¹⁸⁷ Tako, za Musaa, islamska jurisprudencija ne može biti dokazom "etičke vizije", u suvremenom značenju,¹⁸⁸ što je stajalište koje je slično stavu zapadnih historicista o zapadnoj jurisprudenciji.¹⁸⁹

¹⁸³ *Encyclopedia of Postmodernism*, priredio: Taylor, str. 178; Friedrich Meinecke, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, prijevod: J. E. Anderson (London: 1972).

¹⁸⁴ Abu Zayd, "Divine Attributes in the Qur'an", str. 199; Arkoun, "Rethinking Islam Today", str. 211.

¹⁸⁵ Ebu Zejd, *El-Imam Eš-Šafi'i*, str. 209; Moosa, "Debts and Burdens", str. 114.

¹⁸⁶ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, str. 141.

¹⁸⁷ Ibn Warraq, "Apostasy and Human Rights", *Free Inquiry*, februar/mart 2006, str. 53.

¹⁸⁸ Moosa, "Introduction", str. 42.

¹⁸⁹ *The Philosophy of Law Encyclopedia*, priredio: Christopher Berry Gray (New York i London: Garland Publishing, 1999), str. 371.

Postmodernisti, također, kritiziraju različite modernističke znanstvenike zbog “snaženja tekstualnog fundamentalizma” re-interpretiranjem tekstova u svrhu podrške savremenim etičkim normama, premda sami tekstovi, kako historicisti vjeruju, stoje u sukobu s tim normama.¹⁹⁰ Opći primjeri takvog kritičizma jesu modernističke reinterpretacije tekstova kako bi se podržao egalitarizam u islamskom političkom sistemu i status žena u islamskom pravu.¹⁹¹ Prema Moghissiju, “bilo kakvo izvrtanje smisla riječi ili njihovo uvijanje ne može pomiriti kur’anske propise i instrukcije o pravima i dužnostima žene s idejom ravnopravnosti spolova”.¹⁹² Arkoun je cijeli ovaj pokret interpretacije nazvao “sekularnim pokretom zamaskiranim religijskim diskursom”.¹⁹³

Željeli bismo ovdje kazati da se “historiziranje” islamskih tekstova u *cjelini* i prikazivanje njihovih shema ljudskih prava i vrijednosti “amoralnim”, sukobljava sa samim vjerovanjem u božanski izvor Kur’ana i izvrsnost njegovog vrjednosnog sistema kojeg je Muhammed, a.s., primijenio. Imajući to na umu, vjerujemo, također, da historijske događaje i specifična pravna pravila koja su potanko iznesena u Kur’anu treba razumjeti u okviru kulturnog, geografskog i historijskog konteksta objave islama. Na temelju takvog razumijevanja, kur’anske pojedinosti se veoma dobro mogu univerzalno primijeniti u svakom vremenu i mjestu. Moralni ciljevi različitih kur’anskih kazivanja, kao i intencije i vrijednosti njegovih propisa, trebaju voditi naš idžti-had kako bismo te pojedinosti projicirali u izmijenjene kontekste u kojima se nalazimo, u naše dimenzije prostora i vremena,

¹⁹⁰ Moosa, “Introduction”, str. 42.

¹⁹¹ Ibid, str. 37.

¹⁹² Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, str. 140.

¹⁹³ Arkoun, “Rethinking Islam Today”, str. 221.

ili geografije i historije. Propisi koji su rezultat takvog idžtihada ne bi smjeli ni u kom slučaju biti u kontradikciji s moralnim vrijednostima i intencijama islama.

Kada govorimo o nadređenosti moralnih vrijednosti u islamskom pravnom sistemu, korisno bi bilo ponoviti poznate Ibn el-Kajjimove riječi:

“Šerijat je utemeljen na mudrosti i postizanju interesa ljudi na ovom i budućem svijetu. Šerijat je sav sama pravda, milost, mudrost i dobro. Stoga, svako pravilo koje pravdu mijenja u nepravdu, milost onim što joj je oprečno, opće dobro sa štetom ili mudrost s besmislicom, ne spada u Šerijat, čak i ako se tvrdi tako, prema nekom tumačenju.”¹⁹⁴

Naprijed spomenut vjerski utemeljen odnos prema Kur'anu jeste ona forma interpretacije koja je na granici između modernističkog i postmodernističkog pristupa. To je istovremeno stajalište koje je prihvatio veći broj današnjih znanstvenika. Npr. Ajatollah Šemsuddin preporučuje današnjim pravnicima da primijene “dinamički” pristup tekstovima (*nusus*) “da ne posmatraju svaki tekst kao apsolutno i univerzalno zakonodavstvo, da otvore svoje umove prema mogućnosti postojanja “relativnog” zakonodavstva za konkretne okolnosti, da ne drže predaje, bez razmatranja njihovog konteksta, apsolutnim u dimenzijama vremena, mjesta, situacija i ljudi”.¹⁹⁵ On dalje pojašnjava da je “naklonjen ovakvom razumijevanju, ali da ne bi utemeljio (bilo koje pravilo) isključivo na osnovu njegove uvjetovanosti datim vremenom”. Pored toga, on ističe potrebu za ovim pristupom u donošenju pravila koja se tiču žena, finansijskih pitanja i džihada.¹⁹⁶ Fathi

¹⁹⁴ Šemsuddin ibn el-Kajjim, *I'lam el-muvekki'in*, priredio: Taha 'Abdurre'uf Sa'd (Bejrut: Dar el-Džil, 1973), sv. I, str. 333.

¹⁹⁵ Citati su njegovi. Šemsuddin, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami*, str. 128.

¹⁹⁶ Ibid, str. 129.

Osman je “razmatrao praktične razloge” zbog kojih se svjedočenje žene ocjenjuje manje vrijednim od svjedočenja muškarca – kao što je navedeno u ajetu 2: 282. Osman je “reinterpretirao” ajet na način da je on u funkciji ovih praktičnih razloga.¹⁹⁷ Hasan Turabi zauzima isto gledište kada su u pitanju brojna pravila koja se odnose na žene i njihov svakodnevni život.¹⁹⁸ Roger Garaudy izražava ovo stanovište “podjelom tekstova na onaj dio koji se može historicizirati”, kao što su “pravila koja se odnose na žene” i drugi dio koji “predstavlja vječne vrijednosti objavljene poruke”.¹⁹⁹ Slično tome, ‘Abdulkerim Suruš smatra da tekstove treba “podijeliti na dva dijela – suštinski i sporedni; ovaj drugi je u funkciji kulturnog, društvenog i historijskog okruženja u vrijeme dostavljanja glavne poruke”.²⁰⁰ Postoje i drugi slični pogledi koji se tiču poslaničkih tradicija, uključujući stavove Muhammeda Šahrura, koji je ustvrdio da neke poslaničke tradicije “ne treba tretirati dijelom islamskog prava, nego građanskim pravom, podređenim društvenim uvjetima, a koje je Poslanik prakticirao u organiziranju društva, u okviru područja dozvoljenog, kako bi izgradio arapsku državu i arapsko društvo sedmoga stoljeća”, te otuda “ni u kom slučaju ne mogu biti vječne, premda su stoprocentno istinite i stoprocentno vjerodostojne”.²⁰¹

Na sličan način, Muhammed el-Gazali razlikuje “sredstva” i “ciljeve”. On je dozvolio “završetak” (*intiba*) sredstava, ali ne

¹⁹⁷ *Rethinking Islam*, priredio: El-Affendi, str. 45.

¹⁹⁸ Hasan al-Turabi, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2. izdanje (London: Muslim Information Centre, 2000), str. 29. Također, usmeni razgovor, Khartoum, Sudan, avgust 2006.

¹⁹⁹ Roger Garaudy, *El-Islam ve el-karn el-vahid ve el-išrun: Šurut nehda el-muslimin*, preveo: Kemal Džadullah (Kairo: Ed-Dar el-‘Alemijja li el-kutub ve en-nešr, 1999), str. 70, 119.

²⁰⁰ Soroush, “The Evolution and Devolution of Religious Knowledge”, str. 250.

²⁰¹ Šahrur, *Nabve usul džedida*, str. 125.

i ciljeva, što je, po našem mišljenju, sigurna distanca od “historizacije”. Muhammed el-Gazali je naveo “sistem ratnog plijena” kao primjer “promjenljivih sredstava”.²⁰² Nedavno su Jusuf el-Karadavi i Fejsal Mevlevi elaborirali važnost “razlikovanja sredstava i ciljeva”. Tokom savjetovanja Evropskog vijeća za fetve i istraživanja obojica su primijenili isti koncept prema kojem je vizuelno uočavanje *hilala* (ramazanskog mlađaka) sredstvo da bi se ustanovio početak mjeseca, a ne cilj sam po sebi. Stoga, zaključili su oni, proračun treba biti današnje sredstvo određivanja početka mjeseca.²⁰³ Jusuf el-Karadavi je primijenio isti koncept na haljinu koju nose muslimanke (*džilbab*), koju on vidi isključivo kao sredstvo kojim se postiže cilj čednosti.²⁰⁴

Smatramo da “razlikovanje sredstava i ciljeva” otvara brojne mogućnosti za novi i “korjenit” idžtihad u islamskom pravu. Npr. Taha el-Alvanije izložio “projekat reforme” u svom djelu *Issues in Contemporary Islamic Thought* (Problemi suvremene islamske misli), u kojem je elaborirao svoju varijantu metoda “razlikovanja sredstava i ciljeva”. Sljedeći navod ilustrira kako El-Alvani primjenjuje svoj pristup na pitanje ravnopravnosti spolova.

“Kur’an je poveo ljude tog vremena u sferu vjere u apsolutnu ravnopravnost spolova. Ovaj pojedinačni članak vjere, možda više nego bilo koji drugi, predstavlja revoluciju koja nije manje značajna od islamske osude idolatrije... U uvjetima ranog muslimanskog društva, imajući u vidu davno ustanovljene običaje, stavove i uzuse predislamske Arabije, bilo je potrebno sprovesti takve promjene u fazama i dopustiti druš-

²⁰² El-Gazali, *Es-Sunna en-nebevija*, str. 161.

²⁰³ Usmeni razgovor, Sarajevo, Bosna i Hercegovina, maj 2007, 18. redovno zasjedanje Evropskog vijeća za fetve i istraživanja.

²⁰⁴ V. El-Karadavijev članak u: *Mekasid eš-šeri’a el-islamiija: Dirasat fi kadaja el-menbedž ve kadaja et-tatbik*, priredio: Muhammed Selim el-’Ava (Kairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006), str. 117-121.

tvu da se prilagodi na odgovarajući način... Ustanovljenjem uloge žene u svjedočenju transakcija, premda je ona, čak i u vrijeme objave, imala malo veze s tim pitanjima, Kur'an nastoji ponuditi konkretnu formu ideje o ženi kao participantu... Cilj je dokrajčiti tradicionalnu percepciju o ženama, uključujući ih 'među one koji su prihvatljivi kao svjedoci'... pitanje svjedočenja služi samo kao sredstvo jednog cilja ili praktični način utemeljenja koncepta ravnopravnosti spolova. U svojim interpretacijama riječi 'greška' i 'podsjetiti', kur'anski komentatori su pristupili ovom pitanju iz pozicije utemeljene na pretpostavci da je podjela svjedočenja u slučaju žena povezana s neravnopravnošću žena s muškarcima. Ovu ideju dijele klasični i moderni komentatori, na sličan način, tako da su generacije muslimana, vođene isključivo *taklidom* (imitacijom), nastavile produžavati ovo pogrešno razumijevanje. Svakako, stavovi koji su prouzročeni takvim pogrešnim razumijevanjem proširili su se daleko izvan pravne sfere..."²⁰⁵

Ovaj pristup je "postmoderan" u smislu da povezuje tekstove s njihovim historijskim kontekstom. Ipak, njegovo upućivanje na tekstove kao božanske izvore pravila, čak i u smislu razumijevanja tih pravila kao "sredstava koja služe nekom cilju", podrazumijeva modernističku (premda korjenitu) reinterpretaciju.

Neoracionalizam

Neoracionalisti zauzimaju historicistički pristup islamskom pravu i obraćaju se konvencionalnoj mu'teziljskoj/racionalnoj školi kao tradicionalnom izvoru za svoja stajališta.²⁰⁶

²⁰⁵ Taha Jabir al-Alwani, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005), str. 164-166.

²⁰⁶ Npr. Ebu Zejd, *El-Imam Es-Šafi'i*, str. 15; Arkoun, "Rethinking Islam Today", str. 211; Hanefi, *Et-Turas ve et-tedždid*, str. 45; Moosa, "Debts and Burdens", str. 123.

Mu‘tezilijska škola je dala autoritet razumu (*‘akl*) kao neovisnom i najvažnijem izvoru prava – kao što je ranije pojašnjeno.²⁰⁷ Međutim, razlika između neoracionalista i starih racionalista jeste u tome što su mu‘tezilije, kako je navedeno u prethodnom poglavlju, uglavnom primjenjivali dokaze Kur’ana, hadisa i preostalih, sekundarnih izvora prava na način koji je bio veoma sličan drugim klasičnim školama.²⁰⁸ Mu‘tezilije su priznavali “autoritet Kur’ana” kao izvora zakonodavstva “utemeljenog na razumu”, jer “sukladno razumu, moguće je ustanoviti razliku između dobra i zla, dokazati autoritet Kur’ana te poslaničkih tradicija i konsenzusa”.²⁰⁹ Neoracionalisti/neomu‘tezilije, pak, daju “razumu” mogućnost da “derogira” tekstove.²¹⁰ Međutim, prema Derridi i Musau, “razum” je jedan od koncepata koje modernost smješta “u središte”, a koje treba dekonstruirati.²¹¹

Kritičke pravne studije

Kritičke pravne studije (CLS) predstavljaju pokret koji je nastao u Sjedinjenim Državama, koji ima za cilj da dekonstruira prihvaćene pravne doktrine kako bi podržao pragmatičnu reformu politike.²¹² Njegova “dekonstrukcija” je usmjerena prema onima koji zauzimaju pozicije na “vlasti” koja strukturira pravo.²¹³ Filozofi i politički aktivisti različitog porijekla, poput feminista i antirasističkih teoretičara, dali su podršku ovom pokretu. Izvjestan broj znanstvenika na području islamskih nauka

²⁰⁷ ‘Abduldžebbar, *El-Mugni*, sv. IV, str. 174; ‘Abduldžebbar, *Fadl el-i‘tizal*, str. 139.

²⁰⁸ Serhan, *Istratidžijja et-te‘vil ed-dilali ‘inde el-mu‘tezila*, str. 30.

²⁰⁹ ‘Abduldžebbar, *El-Mugni*, sv. IV, str. 174.

²¹⁰ Ebu Zejd, *El-Imam Eš-Šafi‘i*, str. 15; Hanefi, *Et-Turas ve et-tedždid*, str. 45

²¹¹ Powell, *Postmodernism*, str. 101. Isti stav Moosa je zauzeo u radu “Poetics”.

²¹² *Encyclopedia of Postmodernism*, priredio: Taylor, str. 67.

²¹³ Ibid.

koristi metodologiju CLS pokreta u analizi i dekonstrukciji svih “sila” koje utječu na islamski pravni sistem, od “muškaraca” do moćnih arapskih plemena.

Npr. “muslimanski feministi” prigovorili su utjecaju tradicionalnog muškog elitizma na tradicionalni islamski pravni sistem i zbirke prenesenih poslaničkih tradicija koje se tiču odnosa muškaraca i žena.²¹⁴ Međutim, potrebno je napomenuti da muslimanski postmoderni feministi zauzimaju drugačiji pristup od drugih postmodernih feminista. Dok drugi postmoderni feministi dekonstruiraju “dihotomni sistem spolova”, tj. sami koncept “razlike” između muškarca i žene,²¹⁵ muslimanski feministi svoju pažnju usmjeravaju konkretno na historijsku “borbu za moć” između muslimana i muslimanki.

I modernistički i postmodernistički islamski feminizam kritizira utjecaj koji je ova borba imala na tradicionalne pravne autoritete kao što su imami, šejhovi i ajatollasi.²¹⁶ Međutim, postmoderni muslimanski feminizam se razlikuje u tome što u svoj kritički okvir uvodi i sam autoritet Kur’ana i Poslanika.²¹⁷ Mernissi, npr., osporava svako pravilo u islamskim izvorima koje “stavlja ograničenja na seksualno samoodređenje žene”,²¹⁸ od institucije braka, patrijarhalnog porijekla djece i vela pa do pravila o razvodu, periodu čekanja (*’idda*) i, čak, “zabrane

²¹⁴ Npr. Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 53; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, str. 53.

²¹⁵ *Encyclopedia of Postmodernism*, priredio: Taylor, str. 148-149.

²¹⁶ Šahrur, *Nahve usul džedida*, str. 359; Keven A. Reinhart, “When Women Went to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments”, u: *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas*, priredili: Brinkley Messick, Muhammad Khalid Masud i David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).

²¹⁷ Npr. Mernissi, *The Veil and the Male Elite*, str. 46-49; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, str. 21-22.

²¹⁸ Fatima Mernissi, *Ma vera’ el-hidžab*, 1. izdanje (Damask: Dar Havran, 1997), str. 170.

bluda!”²¹⁹ Slično tome, neke suštinski “različite” reinterpretacije islamskih tekstova učitavaju “različitost spolova” u ajete i hadise koji navode raznolikost ljudskih “boja” kao znak Božijeg stvaranja.²²⁰ Kur’anski opis grijeha (*fahiša*) Lutovog naroda, izvrtanjem njegovog smisla, tumači se kao “prijestupničko ponašanje prema njihovim gostima”, a ne neko drugo djelo.²²¹ Očigledno je da ovaj metod rasteže riječi, u ime interpretacije, kako bi legalizirao izvjesno ponašanje, premda u suprotnosti s jasno ustanovljenim islamskim načelima. Slično “apologetskim interpretacijama” koje smo prethodno spominjali, “radikalna interpretacija” je samo sredstvo da se opravdaju određene pretpostavke. Kritika takvih uvijenih interpretacija koju iznosimo ovdje sigurno ne znači podršku sistematskom nasilju ili diskriminaciji takvih interpretatora. Ocjeniti nečije djelo kao “grieh” je jedno, a “progoniti grješnike” je potpuno druga stvar!

Neki drugi znanstvenici su usvojili pristup CLS pokreta u problematiziranju političkih motiva moćnih arapskih plemena, kao što su Kurejš i Benu Umejje, s obzirom na neka pravna i metodološka pravila. Npr. Nasr Ebu Zejd dovodi u vezu Eš-Šafi’ijino historijsko djelo o metodologiji islamskog prava sa željom Kurejša da “transformira svoje običaje i kulturu u objavu”.²²²

²¹⁹ Ibid, str. 147, 163, 176, 181. Međutim, Mernissino djelo *The Veil and the Male Elite* potpada pod ono što nazivamo “modernističkom reinterpretacijom”, a ne “postmodernom dekonstrukcijom”.

²²⁰ *Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, priredio: Omid Safi (Oxford: One World, 2003), str. 197-203.

²²¹ Ibid, str. 217.

²²² Ebu Zejd, *El-Imam Eš-Šafi’i*, str. 44. Alternativne (neotradicionalističke) stavove vidi u: A. K. Ali, “Al-Shafi’i’s Contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Works Jima’ Al-’Ilm” (doktorska disertacija, University of Edinburgh, 1996); A. H. Othman, “Shafi’is Interpretation of the Role of the Qur’an and the Hadith” (doktorska disertacija, St. Andrews, 1997); A. S. M. Shukri, “The Relationship between ‘Ilm and Khabar in the Work of Al-Shafie’i” (doktorska disertacija) →

Patricia Crone je, također, problematizirala utjecaj moćnih emevijskih halifa na nastanak prava.²²³ Wael Hallaq je snažno opovrgnuo,²²⁴ a 'Abulmedžid es-Sagir napisao dugu analizu kako bi dokazao stanovište koje je suprotno Croneovom. Es-Sagir je dokazao da su Eš-Šafi'i i drugi pravници izložili metodologiju islamskog prava kako bi "zaštitili pravo" od hirova i interesa vlasti, naročito emevijske, a ne da bi je silom sproveli.²²⁵

Postkolonijalizam

Postkolonijalne studije su utemeljene s ciljem da podrže glasove koji su ranije bili marginalizirani od strane zapadne kolonizacije i da bi "odbacile zapadnjačke pretpostavke kulturne i rasne prominencije".²²⁶ Edward Said, slijedeći Foucaulta u razmatranju odnosa između oblika znanja i moći, dao je ključni doprinos na ovom planu.²²⁷ Nekoliko znanstvenika je zauzelo postmoderani pristup islamskim studijama u postkolonijalnom značenju.²²⁸ Njihov pristup ima za cilj da dekonstruira zapadnjačke "globalizirajuće i homogenizirajuće snage",²²⁹ "projiciranje vlastitih gre-

acija, St. Andrews, 1999).

²²³ Patricia Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge Studies in Islamic Civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

²²⁴ Wael Hallaq, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, br. 2 (jesen/zima 2003).

²²⁵ 'Abdulmedžid es-Sagir, *El-Fikr el-usuli va iškaliija es-sulta el-'ilmijja fi el-islam*, 1. izdanje, Dirasat islamijja (Islamic Studies) (Bejrut: Dar el-Muntehab el-'arebi, 1994), str. 21-28.

²²⁶ *Encyclopedia of Postmodernism*, priredio: Taylor, str. 299.

²²⁷ Ibid, str. 67. V. također: Edward Said, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).

²²⁸ Npr. Moosa, Robinson, Stewart, Piscatori, Sardar, Hasan, Mughissi i Hallaq.

²²⁹ Moosa, "Introduction", str. 24.

šaka na druge narode”,²³⁰ “pretpostavljanje Zapada kao središta svijeta”,²³¹ “vezivanje pozapadnjačenja sa osavremenjivanjem”,²³² predstavljanje muslimanskog političkog i društvenog života kao izraza “neracionalne religije”²³³ i, odskora, “promoviranje ideje o ‘islamskoj prijatnji’ zapadnoj civilizaciji”.²³⁴ Postmodernisti pozivaju na slavljenje kulturne razlike “drugih”.²³⁵ Postkolonijalizam je evidentan i u kritikama koje neki znanstvenici upućuju tradicionalnim orijentalističkim pristupima islamskom pravu, koji proizilaze “iz suštinskih predrasuda o islamskoj kulturi”²³⁶ i pretpostavljaju da “islamska duhovnost, u najboljem slučaju, duguje pravnim tradicijama kultura koje su porodile zapadnu civilizaciju, a u najgorem slučaju, nije ništa drugo do replika ovih tradicija”.²³⁷ Kao klasične primjere ovih tradicionalnih orijentalističkih pristupa, koje većina istraživača više ne zastupa, vidi Goldziherove, Schachtove i Gibbove rane radove.²³⁸

²³⁰ Robinson, *Islam*, str. 230. V. također: P. J. Stewart: *Unfolding Islam* (Reading, U. K.: Garnet Publishing, 1994), str. 95.

²³¹ Hasan Hanefi, “Mekasid eš-šeri’a ve ehdaf el-umma”, *El-Muslim el-mu’asir*, br. 103 (2002), str. 100.

²³² Tarik el-Bišri, *Mahijja el-mu’asara* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1996), str. 13.

²³³ Piscatori, *Islamic Countries: Politics and Government*, str. 56.

²³⁴ Ataullah Bagdan Kopanski, “Orientalism Revisited: Bernard Lewis’ School of Political islamography”, *Intellectual Discourse* 8, br. 2 (2000): vol. 8, str. 133.

²³⁵ Inayatullah, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader*, str. 123; Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, str. 52; Moosa, “Introduction”, str. 24.

²³⁶ Hussein Hasan, “Book Review: Islamic Law and Culture 1600-1840 by Haim Gerber”, *Journal of Islamic Studies* 12, br. 2 (2001), str. 203.

²³⁷ Hallaq, “The Quest for Origins”. V. također: Mohammad al-Azami, *On Schachr’s Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Rijad: King Saud University and John Wiley, 1985).

²³⁸ H. A. R. Gibb, *Islam: A Historical Survey*, 2. izdanje (Oxford: Oxford University Press, bez datuma), str. 25-27; Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, preveli: Andras i Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981), str. 7-13; Joseph Schacht, “Foreign Elements in Ancient Islamic Law”, *Comparative* →

Postmoderni pristupi islamskom pravu kritizirali su i tradicionalističke i modernističke pristupe dovodeći u pitanje snagu/autoritet koju određeni koncepti, škole, imami i politički lideri pretpostavljaju. Međutim, uprkos njihovoj tvrdnji da vode borbu protiv “dihotomnih oprečnosti”, postmoderni pristupi su usmjereni ka dihotomnosti, redukcionizmu i jednodimenzionalnosti. Sljedeće poglavlje će iznova preispitati postmodernizam, predstavljen u ovom odlomku, i pokušati razviti njegovu radikalnu kritiku u “višedimenzionalan” i “holistički” pristup.

Na temelju analize klasičnih i suvremenih teorija islamskog prava koje su predstavljene u prethodnim poglavljima, naredno poglavlje će predložiti sistemski pristup teoriji islamskog prava i predstaviti neke konkretne prijedloge kako da se poveća njegova “otvorenost” i “svrhovitost”. Izložena teorija bit će zasnovana na analizi izvora, implikacija i dokaza u klasičnim teorijama, literature pravnih škola prihvaćene od tradicionalista, novih modernističkih reinterpretacija i kritike koju su izložili postmodernisti.

Legislation and International Law 32 (1950); Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, 2. izdanje (Oxford: Clarendon Press, 1982), str. 22.

SISTEMSKI PRISTUP ISLAMSKIM PRAVNIM TEORIJAMA

Pregled

Na koji način intencije Šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) mogu igrati stvarnu ulogu u pravnim metodama idžtihada? Kakav je odnos sistemske karakteristike "svrhovitosti" sa fikhskom karakteristikom "*mekasid-izacije*"? Na koji način možemo upotrijebiti izloženu "islamsku filozofiju sistema" u pravnoj teoriji, kako bi islamsko pravo zadržalo svoju "obnovljivost" i "životnost"? Na koji način sistemski pristup može upotrijebiti sistemski obilježja spoznaje, holizma, višedimenzionalnosti i otvorenosti u teoriji islamskog prava? Kako ćemo se postaviti naspram propusta klasičnih, modernističkih i postmodernih teorija, koje smo naznačili u trećem, četvrtom i petom poglavlju?

Ovo poglavlje pokušava odgovoriti na postavljena pitanja primjenjujući sistemski pristup metodologiji islamskog prava:

- Identificirat ćemo konkretna područja gdje sistemski filozofija može doprinijeti metodologiji.
- Ponovo ćemo se pozvati na karakteristike sistema koje smo predstavili u drugom poglavlju: svrhovitost, spoznaja, holizam, višedimenzionalnost i otvorenost.
- Konačno, predložiti ćemo metode za realizaciju ovih karakteristika u metodologiji islamskog prava.

6.1. KA POTVRĐIVANJU SVIH “SPOZNAJA”

“Objavljeni” idžtihad

Pravnici su općenito definirali fikh kao rezultat ljudskog “razumijevanja” (*feh̄m*),¹ “percepcije” (*tesavvur*),² i “shvatanja” (*idrak*).³ Međutim, fikhske metode i rezultati se često prikazuju kao “božanska pravila”. Različiti odlomci ove knjige koji se bave implikacijama i interpretacijom pokazuju da, premda je tekst božanski, njegova interpretacija je predmet egzegetovog ili pravnikovog svjetopogleda. Uprkos tome, interpretacije se često predstavljaju kao “Božije naredbe” kako bi se (zlo) upotrijebile u interesu moćne nekolicine.⁴

Pored toga, rezultat idžtihada se često uvrštava u kategoriju “objavljenog znanja”, premda su sama definicija i validnost idžtihadskih metoda predmet različitih mišljenja, kao što smo vidjeli. Prvi primjer u ovom kontekstu je konsenzus (*idžmaʿ*). Uprkos postojanju brojnih razilaženja oko same definicije konsenzusa, kao što smo prethodno naveli, mnogi raniji i sadašnji pravници ga smatraju “dokazom koji je siguran kao i tekst” (*delilun katʿijjun ke en-nass*), “dokazom kojeg je konstruirao Zakonodavac” (*delilun nasabahu eš-Šariʿ*), a njegove poricatelje ubrajaju čak među “nevjernike” (*džahid el-idžmaʿi kafir*).⁵ Čitaoci dobro upoznati s tradicionalnom fikhskom literaturom znaju da

¹ Ibn Tejmijja, *Kutub ve resʿil ve fetava* (Knjige, poslanice i pravna mišljenja), sv. XIII, str. 113.

² Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerh el-Minhadž*, sv. I, str. 39.

³ El-Hadž, *Et-Takrir*, sv. I, str. 26.

⁴ V. npr. El-Fadl, *Speaking in God's Name*.

⁵ V. npr. El-Hadž, *Et-Takrir*, sv. III, str. 158; Dželaluddin es-Sujuti, *Ed-Durr el-men-sur* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1993), sv. III, str. 86.

se često tvrdi postojanje konsenzusa o pravilima o kojima, za pravo, postoje jasno različita mišljenja kako bi se sankcioniralo određeno mišljenje. Ibn Tejmijja je, npr., uradio kritički prikaz Ibn Hazmovog djela *Meratib el-idžma'* (Stupnjevi konsenzusa) u svom radu *Nakd Meratib el-idžma'* (Kritika stupnjeva konsenzusa). Ibn Tejmijja navodi brojne primjere netačnih tvrdnji o postojanju konsenzusa koje je Ibn Hazm iznio o većem broju *idžtihadskih* pitanja, unatoč postojanju brojnih različitih mišljenja o njima. Kao primjeri mogu se navesti: “osuda onih koji odbacuju idžma' kao apostata”, “da ženama nije dozvoljeno da predvode muškarce u kolektivnim namazima” i, čak, “obavezno plaćanje četiri zlatna dinara na ime poreza *džizje*”.⁶

Međutim, smatramo da konsenzus nije “izvor prava”, nego samo mehanizam konsultiranja, odnosno, da upotrijebimo sistemsku terminologiju, mehanizam za donošenje odluka od strane većeg broja učesnika. Međutim, *idžma'* je (zlo)upotrijebljen od nekih kasnijih pravnikâ s ciljem monopoliziranja fetvi, odnosno njihovog ograničavanja na određenu “središnju” elitu, da upotrijebimo postmoderni koncept. Slažemo se, također, sa modernistima koji smatraju da se načelo konsenzusa danas može upotrijebiti kao “mehanizam za donošenje kolektivnih fetvi”,⁷ posebno uz pomoć “moderne tehnologije i brzih komunikacija u cijelome svijetu”.⁸ Slažemo se i s drugim prijedlozima koji sugeriraju da se *idžma'* razvije u formu “društvene participacije u državnim poslovima”.⁹

⁶ Ahmed ibn Tejmijja, *Nakd Meratib el-idžma'*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1998).

⁷ Sultan, *Hudždžizija*, str. 100.

⁸ Mawil Izzi Dien, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, urednik: Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004), str. 47.

⁹ Šahrur, *Nabve usul džedida*, str. 207.

S druge strane, neki su pravници smatrali da je metod analogijskog zaključivanja (*kijas*) “božanski sankcioniran”. Govorili su o tome da je “povlačenje analogije između primarnog i sekundarnog slučaja, zapravo, analogija samog Zakonodavca” (*tešbihu fer'in bi aslin teşbih eš-Šari*).¹⁰ Otuda, čak i u jasnim slučajevima idžtihada putem analogijskog zaključivanja, neki su pravnici smatrali da “govore u ime Boga”.¹¹ Ovo je “katastrofa”, da citiramo Garoudija, “u kojoj su izbrisane granice između Božijih i ljudskih riječi”.¹²

Odvajanje objavljenog od njegovog “saznavanja”

Stajalište grupe pravnika, koja je u islamskoj pravnoj literaturi poznata pod imenom *el-musavviba* (validatori), jeste da su pravna pravila “pretpostavke” (*zunnun*) mudžtehida koje nastaju na osnovu njihovog promišljanja tekstova. Ovo stajalište uspostavlja jasno i mnogo potrebno razlikovanje ljudskih ideja i tekstova.¹³ Nadalje, *el-musavviba* zaključuju da su različita pravna mišljenja, bez obzira koliko kontradiktorna mogla biti, validni izrazi istine, te da su sva ispravna (*savab*).¹⁴ *El-musavviba* su otišli dalje sa svojim zaključkom da “postoji više istina”,¹⁵ što je ideja koja je kasnije utjecala na srednjovjekovnu “zapadnu

¹⁰ Npr. El-Hadž, *Et-Takrir*, sv. III, str. 158.

¹¹ El-Fadl, *Speaking in God's Name*, str. 275.

¹² Garaudy, *El-Islam*, str. 103.

¹³ El-Hadž, *Et-Takrir*, sv. III, str. 412; Eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, sv. I, str. 140.

¹⁴ V. npr. Ahmed ibn Hadžer, *Feth el-bari Šerh Sahih el-Buhari* (bez datuma), sv. XIII, str. 320; El-Hadž, *Et-Takrir*, sv. I, str. 28; Es-Subki, *El-Ibbadž fi Šerh el-Minbadž*, sv. III, str. 259; 'Abdulmelik el-Džuvejni, *El-Burhan fi 'ulum el-Kur'an*, 4. izdanje (El-Mensura, Egipat: el-Vefa', 1997), sv. II, str. 868.

¹⁵ El-Buhari, *Kešf el-esrar*, sv. IV, str. 27.

filozofiju”, posredstvom Ibn Rušda.¹⁶ Pravnici koji su podržali ovaj stav bili su iz kategorije pravnika/filozofa, kao što su Ebu Hasan el-Eš'ari, Ebu Bekr ibn el-'Arebi, Ebu Hamid el-Gazali, Ibn Rušd i određeni broj mu'tezilija, kao što su: Ebu Huzejl, Ebu 'Ali i Ebu Hašim. El-Gazali je izrazio njihov stav na sljedeći način: “Božija prosudba, iz pravnikove tačke gledišta, ogleda se u onome što pravnik prosuđuje da je najvjerojatnije ispravno”.¹⁷ Međutim El-Gazali je isključio ona pravila koja su “propisana shodno *nassu*”.¹⁸ Ranije smo ukazali na to da svaki *nass* može imati veći broj interpretacija i implikacija, što bi značilo da su sva rasuđivanja u saglasnosti s onim za što pravnik “prosuđuje da je najvjerojatnije ispravno”.

Sistemska pristup islamskom pravu, podrazumijeva da se ono promatra kao “sistem”, u ontološkom smislu ove riječi. Stoga bi primjena karakteristike “spoznajne naravi sistema” dovela do zaključka koji je identičan onom do kojeg su došli validatori (*el-musavviba*), tj. pravila podrazumijevaju ono što pravnik prosuđuje kao najvjerojatnije ispravno, a različita pravna mišljenja su validni izrazi istine(a) i sva su ispravna.

Kako bismo sistematski odvojili “objavljeno” od njegovog fikha ili “spoznajne”, grafikom 6.1. ponovo ocrta odnose između fikha, Šerijata, *'urfā* i *kanuna*, koje smo predstavljali i grafikonom 3.1. Novi grafikom odražava “spoznajnu prirodu”

¹⁶ V. Nicholas Rescher, “Arabic Logic”, u: *The Encyclopedia of Philosophy*, priredio: Paul Edwards (New York: Macmillan, 1967), sv. IV, str. 526; El-Velid Ibn Rušd (Averroes), *Fasl el-mekal fi takrir ma bejne eš-šeri'a ve el-hikma min ittisal* (“Odlučan argument o vezi između islamskog prava i filozofije”. Prevedeno: “O skladu religija i filozofije”, u: Averroes, *The Philosophy and Theology of Averroes*, preveo: Mohammed Jamil al-Rahman) (A. G. Widgery, 1921 (cit. 18. januara 2005); dostupno na: <http://www.muslimphilosophy.com>

¹⁷ El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 252.

¹⁸ Ibid.

ljudskih sistema. Otuda je fikh pomjeren iz područja “objavljenog znanja” ka području “ljudske spoznaje objavljenog znanja”, koje se nalazi izvan kružnice koja označava “objavljeno znanje”. Jasno smo izrazili razliku između Šerijata i fikha, koja podrazumijeva da se niti jedno fikhsko (praktično) mišljenje ne može kvalificirati kao “pitanje vjerovanja”, bez obzira na razmatranja autentičnosti (*subut*), jezičke implikacije (*dilala*), konsenzusa ili analogijskog zaključivanja.

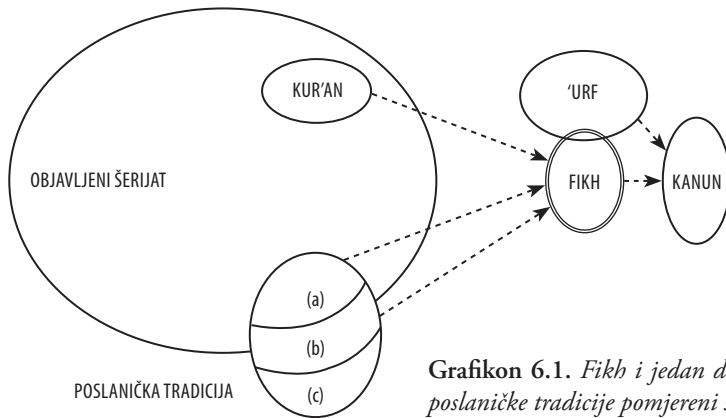
Na osnovu diferencijacije različitih vrsta Poslanikovih djela, shodno njihovim intencijama/*mekasid*, jedan dio poslaničke tradicije je pomjeren izvan kruga “objavljenog znanja”, dok se drugi nalazi na obodu kružnice.¹⁹ Radi se o poslaničkim tradicijama koje su nastale sa specifičnim “namjerama”, kao što El-Karafi i Ibn Ašur navode, te se zbog toga smještaju na granicu između “objave” i “ljudskog odlučivanja”.

Dakle, poslaničke tradicije se razvrstavaju u tri kategorije, koje su ilustrirane grafikonom 6.1., od (a) do (c). Kategorija (c) je isključena iz polja “jurisprudencije”.

- a) Poslanikovo izravno prenošenje objave. El-Karafi je to imenovao “djelovanjem u svojstvu prenošenja” (*et-tesarruf bi et-teblig*).
- b) Tradicije sa specifičnim “namjerama”, koje ne podrazumijevaju izravno prenošenje objave. Odgovarajuće predađe treba razumjeti i primjeniti u pravu u kontekstu njihovih ciljeva.
- c) Tradicije koje pripadaju području svakodnevnih ljudskih odluka/djelovanja, koje Ibn Ašur označava kao tradicije “čije se intencija ne sastoji u podučavanju”.

¹⁹ Auda, doktorska disertacija, str. 70.

S druge strane, grafikon 6.1. pokazuje da se podudaranje *‘urfa* i fikha treba shvatiti na višem nivou od uvažavanja *‘urfa* u samoj primjeni prava. Predstojeći odlomak će elaborirati odnos između *‘urfa* i fikha u svjetlu intencije univerzalnosti islamskog prava, koju je Ibn Ašur izložio u svom djelu *Mekasid eš-šeri‘a*. Fikh bi se, u tom slučaju, prilagođavao *‘urfu* koji ispunjava uvjete intencija (*mekasid*), čak i ako se *‘urf* razlikuje od “implikacije” (*dilala*). U ovom poglavlju predložit ćemo, također, da se sam koncept *‘urfa* proširi u smislu “svjetonazora”. Konačno, i fikh i kanun trebaju doprinositi kanunu, dajući ljudskim zakonodavcima slobodu da običaje i fikhska pravila pretakaju u detaljne zakone koji najbolje odgovaraju društvu i njegovim potrebama. Fikhska i običajna pravila ne bi se smjela izravno prenositi u zakone.



Grafikon 6.1. *Fikh i jedan dio poslaničke tradicije pomjereni su iz područja “objavljenog znanja” u područje “ljudske spoznaje objavljenoj”.*

6.2. KA “HOLIZMU”

“Nesigurnost” pojedinačnog dokaza

Nekoliko pravnikâ je zamijetilo ograničenost redukcionističkog i atomističkog pristupa koji metodologija islamskog prava obično zauzima. Međutim, njihova kritika “atomizma” zasnovana je isključivo na njemu svojstvenoj “neizvjesnosti”, nasuprot njoj oprečnom pojmu “izvjesnosti”. U svom djelu o metodologiji islamskog prava, Fahrudin er-Razi je ukratko naveo različite razloge koje pravnici navode zbog čega bilo koji pojedinačni “jezički dokaz” (*delil hitab*) ili *nass* može biti samo “vjerovatan” (*zanni*).²⁰ Dolje je naveden sažetak ovih razloga.

1. Postoji mogućnost da je pravilo o kome zaključujemo iz pojedinačnog *nassa* ograničeno na određene okolnosti, a da mi to ne znamo.
2. Postoji mogućnost da je iskaz pojedinačnog *nassa* metaforički.
3. Naš izvor za saznavanje o jeziku jesu lingvisti, a to su ljudi koji mogu pogriješiti.
4. Arapska gramatika je do nas došla posredstvom arapske poezije, koja je prenošena pojedinačnim predajama (*ri-vajat ahad*). Ove predaje nisu izvjesne, a i sami izvorni pjesnici su mogli načiniti gramatičke pogreške.
5. Postoji mogućnost da jedna ili više riječi pojedinačnog teksta ima više značenja.
6. Postoji mogućnost da je vremenom došlo do izmjene jedne ili više riječi pojedinačnog *nassa*, na način koji mijenja izvorno značenje.

²⁰ Muhammed ibn 'Umer er-Razi, *El-Mabsul*, priredio: Taha Džabir el-Alvani (Rijad: Imam Muhammad University Press, 1400. h.), sv. I, str. 547-573.

7. Postoji mogućnost da izraz nosi u sebi skriveno (*haft*) značenje koje mi ne razumijemo.
8. Postoji mogućnost da je pravilo o kome zaključujemo iz pojedinačnog *nassa* derogirano, a da mi to ne znamo.
9. Postoji mogućnost da je pravilo kome zaključujemo iz pojedinačnog *nassa* u suprotnosti sa “razumom”. U tom slučaju (veli Er-Razi), ukoliko su i razum i predaja potvrđeni, jedno od njih je pogrešno. Štaviše, razum je sredstvo koje mi koristimo da bismo potvrdili validnost same predaje. Stoga, razum ima prednost u odnosu na predaje i trebali bismo u takvim slučajevima slijediti razum, a ne jezički dokaz predaje.

Dodali bismo sljedeće mogućnosti već navedenim:

1. Postoji mogućnost da pojedinačni *nass* podrazumijeva značenje koje je u “kontradikciji” s drugim tekstovima. Ovo se zbilja dogodilo s velikim dijelom tekstova te je proučavano kao zasebna tema “oprečnih tekstova” (*el-mute‘arid*).
2. Postoje značajne mogućnosti greške u prenošenju *ahad* hadisa, koji čine veći dio poslaničkih predaja.
3. Postoji čitav niz mogućnosti “intepretiranja” bilo kojeg pojedinačnog *nassa*, što utječe na način na koji mi razumijevamo njegova značenja i implikacije.

Er-Razijev “filozofski background” doprinio je njegovom shvatanju koliko je uputno tvrditi postojanje “izvjesnosti” u pojedinačnim verbalnim dokazima. Međutim, njegovo zanimanje za “neizvjesnost” pojedinačnih dokaza nije mu dozvolila da uoči primarni problem koji leži u argumentiranju pojedinačnim dokazima, a on se ogleda u parcijalnosti i atomizmu njegove “uzročne” osnove.

Ograničenje “uzročnosti” u tradicionalističkim i modernističkim teorijama

Ranije smo govorili o tome kako su teolozi/*kelamijjūn* raspravljali o “principu uzročnosti” (*es-sebebijja*) u Božijim djelima. Oni su podijelili Božija djela na djela koja se odnose na stvaranje (*el-fi'l el-halki*) i djela koja se odnose na uzakonjenje propisa (*el-fi'l et-tešri'i*).²¹ Većina pravnika, koji su bili eš'arije, selefije ili zahirije, vjerovali su da Božija djela stvaranja “ponad uzroka”. Ipak, neki od njih su pripisivali “uzroke” (*ilel*) Božijim djelima uzakonjenja propisa, s kojima su ti propisi povezani. S druge strane, mu'tezilije, ši'ijje i maturidije su vjerovali u uzročnost svih Božijih djelovanja. Otuda je onaj način razmišljanja koji se temelji na principu uzročnosti dominirao metodologijom islamskog prava u svim školama i tendencijama do našeg vremena.

Pojedini pravnici su istaknuli važnost “holističkog dokaza” (*ed-delil el-kulli*). Ipak, ovaj dokaz nije imao utjecaja na samu metodologiju zasnovanu na principu uzročnosti – kako u teologiji tako i u pravu. El-Džuvejni je, npr., smatrao obraćanje “holističkoj karakteristici” islamskog prava u traganju za argumentacijom pravila validnim postupkom koji se označava terminom “holistička analogija” (*el-kijas el-kulli*).²² Eš-Šatibi je smatrao da je metodologija islamskog prava (*usul el-fikh*) utemeljena na općim/holističkim karakteristikama objavljenog prava (*kullijjat eš-šeri'a*).²³ On je, također, dao prednost “holističkim/općim pravilima” (*el-kava'id el-kullijja*) nad “pojedinačnim i parcijalnim pravilima” (*ahad el-džuz'ijjat*). Razlog je taj što su, po njegovom

²¹ Hasan eš-Šafi'i, *El-Amidi*, str. 150.

²² El-Džuvejni, *El-Burhan*, sv. II, str. 590.

²³ Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. I, str. 29.

mišljenju, “pojedinačna i parcijalna pravila tu da podrže holistička pravila, koja predstavljaju intencije prava koje se moraju realizirati”.²⁴ Ponavljamo, ovi stavovi nikada nisu značajno utjecali na “uzročno zasnovanu” metodologiju pravnika i teologa.

Islamski modernizam je ukazao na manjkavost “parcijalnih i individualističkih pristupa islamskom pravu”.²⁵ Npr. suvremeni znanstvenici su pokušali korigirati “individualističku” (*el-ferdij-ja*) koncepciju intencija, o čemu smo prethodno već govorili. Tu spadaju Ibn Ašurovo davanje prednosti “društvenim” u odnosu na “individualne” intencije, Rešid Ridaovo uvrštavanje društvene “reforme” i “prava” u teoriju intencija, Taha el-Alvanijevo uvrštavanje intencije “razvoja civilizacije na Zemlji” u njegovu teoriju intencija te “opće intencije” izgradnje dobrih porodica i nacija utemeljene u Kur’anu a koje navodi Jusuf el-Karadavi.²⁶ Međutim, zbog filozofskog “uzdizanja” modernizma u devetnaestom stoljeću, islamski modernizam dvadesetog stoljeća nije mogao raskinuti s tradicionalnim teološkim okvirom utemeljenim na principu uzročnosti.

Međutim, islamski modernizam je odnedavno značajno primijenio načelo holizma kroz “tematsku egzegezu”. *Et-Tefsir et-tevhidi* (Ujedinjujući komentar) je najjasniji primjer ovog pristupa.²⁷ Turabi pojašnjava da ujedinjujući (*tevhidi*) ili holistički (*kulli*) pristup podrazumijeva veći broj metoda na različitim nivoima. Na nivou jezika on podrazumijeva “tretiranje kur’anskog jezika kao cjeline” i “objedinjavanje jezika Kur’ana s jezikom pri-

²⁴ Ibid, sv. II, str. 61.

²⁵ Npr. Hasan et-Turabi, *Et-Tefsir et-tevhidi*, 1. izdanje, sv. I (London: Dar al-Saqi, 2004), str. 25.

²⁶ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri’a el-islamijja*, str. 50; El-Alvani, *Mekasid eš-šeri’a*; El-Karadavi, *Kejfe nete’amel me’a el-Kur’an el-‘azim?*

²⁷ Et-Turabi, *Et-Tefsir et-tevhidi*.

malaca objave u vrijeme njegovog objavljivanja”. Na nivou ljudskog znanja, on podrazumijeva holistički pristup nevidljivim i vidljivim svjetovima sa svim njihovim brojnim komponentama i pravilima koji njima upravljaju. Na nivou predmeta, holistički pristup podrazumijeva bavljenje predmetima, neovisno o poretku ajeta, uz njihovu primjenu u svakodnevnom životu. S obzirom na opseg, ovaj pristup mora obuhvatiti ljude neovisno o mjestu i vremenu u kome žive. On, također, podrazumijeva objedinjavanje prava s moralnošću i duhovnošću u jedinstvenom holističkom pristupu.²⁸

Ka “holističkom” ‘ilm el-kelamu

Suvremena systemska filozofija zagovara “sintetsko” i “holističko usmjerenje” koje je “fundamentalno u prirodi”.²⁹ Filozofi sistema tvrde da je “širenje odveć jednostavne relacije dva pojma, uzroka i posljedice u složeniji niz, bliže onoj strukturi svijeta koju mi poznajemo”.³⁰ U literaturi filozofije sistema, kritizira se princip uzročnosti, zajedno sa svim teološkim pogledima koji su bili povezani s njim, kao što su “Bog kod Berkleya”, “Spinozina božanska Supstancija” i “Leibnizovo prizivanje predegzistentno utemeljene Hijerarhije”.³¹ Ista ova systemski zasnovana kritika može se primijeniti na metod uzročnosti u islamskoj filozofiji religije (*‘ilm el-kelam*), uključujući “uzročno zasnovane” teološke argumente koje su izložili pravnici i filozofi.³² Ona bi mogla obuhva-

²⁸ Ibid, str. 20.

²⁹ Smuts, *Holism and Evolution*, str. V.

³⁰ Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, str. 217.

³¹ Smuts, *Holism and Evolution*, str. 270-272.

³² Gerard Jahami, *Mefhum es-sebebija bejne el-mutekellimin ve el-felasifa: Bejne El-Gazali ve Ibn Rušd*, 2. izdanje (Bejrut, Dar el-Mešrik, 1992), str. 78-79.

titi teološke argumente koje su izložili Ibn Hanbel, Ibn Sina, Er-Razi, El-Eš'ari, 'Abdulžebbar, El-Gazali, El-Maturidi, El-Amidi, Eš-Šatibi, Ibn Tejmijja, Ibn Rušd,³³ i Muhammed 'Abduhu.³⁴

Sistemske filozofije su naveli veći broj "zabluda" kauzalnog mišljenja koje mogu poslužiti kao kontraargumenti u prilog holističkom mišljenju. U svom radu "Corpus Errorum", Korzybski je, npr., naveo veći broj ovih zabluda. One uključuju "pripisivanje jednom uzroku pojave koja je rezultat djelovanja većeg broja uzroka", "zaključivanje da, zbog djelovanja jednog faktora, drugi faktor ne djeluje", "izvođenje negativnih zaključaka iz pozitivnih opažanja", "zabluda da se karakteristike organizma mogu podijeliti u dvije zasebne kategorije, one koje su nasljedne i one koje su rezultat djelovanja okoline".³⁵

Međutim, po našem shvatanju, ne postoji povezanost teoloških koncepata i metode "uzročnosti", osim u umovima teologa koji su upotrijebili "princip uzročnosti" u razmatranju pitanja "Božijeg opstojanja" i drugih teoloških pitanja. Stoga, ukoliko "uzročnost" treba da se razvije u "holizam" u humanističkoj znanosti i filozofiji, onda se u tom pravcu moraju razvijati i teološki argumenti.

Smatram da "princip holizma", kako je izložen u sistemske filozofiji, može imati svoju ulogu u suvremenim prijedlozima za obnovu, ne samo islamskog prava nego i islamske filozofije religije (*ilm el-kelem*). Grubo rečeno, "dokaz stvaranja" (*delil ihtira*) bi se oslanjao na "nemogućnost djelovanja bez svrhe", umjesto "nemogućnosti djelovanja bez uzroka" – što je tradici-

³³ V. npr. El-Amidi, *El-Ihkam*, sv. III, str. 249; Ibn Rušd (Averroes), *Tebafut et-Tebafut*, priredio: Sulejman Dunja, 1. izdanje (Kairo: Dar el-Me'arif, 1964), str. 785; Ibn el-Kajjim, *I'lam el-muvekki'in*, sv. III, str. 3; Et-Tajjib, "Nezarija el-mekasid"; Eš-Šatibi, *El-Muwafekat*, sv. II, str. 6.

³⁴ 'Abduh, *Risala et-tevhid*, str. 26.

³⁵ Korzybski, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, knjiga 1, str. 5.

onalna postavka. “Dokaz održavanja” (*delil er-ri‘aja*) bi se oslanjao na ravnotežu i ljudsku dobrohotnost prema ekosistemima i podsistemima na Zemlji, a ne prema klasičnim argumentima o neposrednom održavanju. Slično tome, “dokaz egzistencije” (*delil el-vudžud*) bi se oslanjao na sistemski i integrativni plan univerzuma, kojeg mi danas poznajemo, umjesto klasičnog kosmološkog argumenta o “Prvom Pokretaču” – da upotrijebimo izraz Mohammeda ‘Abduhova.

6.3. KA OTVORENOSTI I SAMOObnavljanju

Prethodno smo, u drugom poglavlju, naveli da sistem mora osigurati određeni stepen otvorenosti i samoobnovljivosti kako bi mogao “preživjeti”. Ovaj odlomak predlaže dva mehanizma za ostvarivanje željene otvorenosti i samoobnovljivosti islamskog prava. Prvo, izmjenu propisa s promjenom pravnikovog “svjetopogleda” ili “kognitivne kulture” predstavili smo kao mehanizam otvorenosti sistema islamskog prava. Drugo, “filozofsku otvorenost” smo predstavili kao mehanizam samoobnovljivosti sistema islamskog prava.

Izmjena pravila s “kognitivnom kulturom”

“Svjetonazor” je prijevod njemačkog termina *Weltanschauung*, pojma koji je star oko sto godina, čije je jezičko značenje “pogled na svijet”.³⁶ Svjetonazor je “skup pretpostavki koje ima-

³⁶ David K. Naugle, *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), str. 2.

mo o ustrojstvu svijeta”,³⁷ “referenti okvir ljudskog iskustva”,³⁸ i “sistem uvjerenja”.³⁹ Svjetonazor je proizvod većeg broja faktora koji oblikuju čovjekovu “spoznaju” svijeta. Navest ćemo primjere “teorija” koje sačinjavaju čovjekov svjetonazor.

1. Bog, svijet, ljudska bića, budući svijet, znanje, moralnost i historija.⁴⁰
2. Mit, doktrina, etika, obredi i društvo.⁴¹
3. Vjerovanja, koncepti, smisao poretka, društveni konstrukti, uzori i moralne norme.⁴²
4. Svijet prirode, etika, politika, biologija, psihologija, metode znanstvenog istraživanja i mnogi drugi faktori.⁴³
5. Bog, jastvo, priroda, prostor i vrijeme.⁴⁴

Sve navedene teorije ukazuju na to da je naš svjetopogled oblikovan svime što se nalazi oko nas – od religije, samoopisa, geografije i okoline do politike, društva, ekonomije i jezika. Ako riječ “kultura” upotrijebimo u širem smislu, svjetopogled predstavlja “kognitivnu kulturu”.⁴⁵ Kognitivna kultura je osjećaj za

³⁷ Sire, James W., *Naming the Elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004), str. 19-20.

³⁸ O. B. Jenkins, *What is Worldview?* (1999, cit. Januara 2006); dostupno na: <http://orvillejenkins.com/worldview/worldvwhat.html>.

³⁹ Richard de Witt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004), str. 3.

⁴⁰ Sire Naming, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3. izdanje (Prntice Hall, 1999), str. 19-20.

⁴¹ Ibid, str. IV.

⁴² Jenkins, *What is Worldview?*

⁴³ De Witt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, str. 5.

⁴⁴ Abdulfattah, Saif, “On Imam Mohammad Abdu’s Worldview”, referat podnesen povodom stogodišnjici smrti šajha Muhammeda ‘Abduhua (Aleksandrijska biblioteka, Aleksandrija, Egipat, decembar 2005), str. 7.

⁴⁵ Sire, *Naming*, str. 28; Naugle, *Worldview: The History of a Concept*, str. 29.

realnost i mentalni okvir kroz koji ljudi promatraju spoljni svijet i komuniciraju s njim.

Tradicionalno *‘urf* (običaj) u teoriji islamskog prava podrazumijeva “interakciju sa spoljnim svijetom”. Hanefijsko opće pravilo kaže da je “ono što je utvrđeno običajem poput onoga što je uvjetovano tekstom” (*el-ma‘rufu ‘urfen ke el-mešruti nassan*).⁴⁶ Različite pravne škole slažu sa ovim pravilom na nivou primjene, onda “kada ne postoji poseban tekst (*nass*) kojem se može obratiti”.⁴⁷ Svrha uvažavanja običaja jeste prilagođavanje uvjetima ljudi koji imaju običaje drugačije od običaja Arapa, koji su za pravnike “zadani” običaji.⁴⁸ Međutim, praktične implikacije *‘urfa* na sam fikh potpuno su ograničene. Standardni primjeri koji se navode u metodološkim djelima o tome šta je predmet *‘urfa* u islamskom pravu odnose se na vrijednost vjenčanog dara, valute koja se koristi u novčanim transakcijama, pokrivanje ili nepokrivanje glave muškarca te običajna upotreba nekih arapskih riječi.⁴⁹ Jasno je da ovi standardni primjeri ne odražavaju, u značajnijem smislu, promjene u ljudskom životu u odnosu na srednjovjekovni arapski svijet.

Otuda su brojna islamska pravila ostala povezana s arapskim običajima u prva dva ili tri islamska stoljeća s političkim granicama, geografijom, hranom, ekonomskim resursima i društvenim sistemom, odnosno svjetonazorom tog vremenskog perioda. Npr. forme sadake koju osoba daje siromasima na kraju mjeseca

⁴⁶ Npr. El-Medžella, *Medžella el-ahkam el-‘adlija* (Časopis o pravnim pravilima), čl. 43, 45. Također: Ibn ‘Abidin, *El-Hašija* (Glose), sv. IV, str. 556.

⁴⁷ Sultan, *Hudžđizija*, str. 620.

⁴⁸ Me’sud ibn Musa Fellusi, *Medresa el-mutekellimin* (Rijad: Mekteba er-Rušd, 2004), str. 354.

⁴⁹ Tako npr. riječi *veled* i *lahm* mogu značiti “dijete” ili “dječaka”, odn. “govedinu” ili “goveđe i ptičije meso”, ovisno o kojoj regiji i dijalektu je riječ.

ramazana (*sadeka el-fitr*) još uvijek se izražava u onim uobičajenim namirnicama (sedmo stoljeće), a koje se spominju u hadisu, a to su hurme, groždice i ječam.⁵⁰ Prema mnogim učenjacima, čak i danas se veliki broj islamskih pravila zasniva na “političkim granicama” između “zemlje islama” i “zemlje rata”.⁵¹ Prema svim pisanim pravnim sistemima izvedenim iz islamskih pravnih škola, djevojka muslimanka se ne može udati ukoliko ne delegira svog oca (ili bliskog rođaka) da izgovori bračne zavjete u njeno ime, što predstavlja arapski običaj. Obično i sami bračni zavjeti mogu biti izgovoreni samo na arapskom jeziku. Kompenzacija za nenamjerno ubistvo još uvijek je odgovornost plemena (*el-akila*), čak i u neplemenskim društvenim sistemima.⁵² Slično tome, u nekim zabačenim krajevima, odgovornost za ubistvo, ukoliko je počinitelj nepoznat, određuje se ustanovom *kasame* (koja predstavlja neku vrstu “teritorijalne odgovornosti” – prema hanefijskim i zejdijskim pravicima, odnosno “odgovornosti najbližeg roda” – prema ostalim klasičnim školama).⁵³

Najočitiji primjer kojeg ću navesti da bih demonstrirao “bliskost” s arapskim “svjetonazorom” nalazi se u djelu Ibn Tejmije *Iktida’ es-sirat el-mustekim* (Slijeđenje Pravog puta). On tvrdi da “sljedbenici Tradicije (*ehl es-sunna*) vjeruju da je arapska

⁵⁰ U hadisu se, također, spominje *akit*, a radi se o vrsti hrane koja je nepoznata u današnjoj arapskoj kuhinji. Prema Ez-Zubejdiju (16. st.), *akit* je kozje ili devino mlijeko koje je skuhano i ostavljeno da se osuši kako bi se koristilo u kuhanju (Muhammed ez-Zubejdi, *Tadž el-arus fi dževahir el-kamus* (Bejrut: Dar en-Nešr, bez datuma). Mnogi “modernistički” znanstvenici, obično pozivajući se na hanefijsku školu, dozvoljavaju izdvajanje određenog novčanog ekvivalenta *sadeka el-fitra*. Međutim, doslovna primjena hadisa o ovoj vrsti sadake još uvijek dominira u zemljama kao što je današnja Saudijska Arabija.

⁵¹ Ibn el-Kajjim, *Abkam ehl ez-zimma*, sv. II, str. 728.

⁵² Sabik, *Fikh es-sunna*, sv. III, str. 29.

⁵³ Peters, Rudolph, “Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law”, *Islamic Law and Society* 9, br. 2 (2002), str. 133.

rasa (*džins el-'areb*) bolja od nearapskih (*džins el-'adžem*). On, nadalje, opisuje ljude koji se ne slažu s tim kao "nacionaliste" (*šu'ubijun*), budući da "daju prednost nekim drugim narodima nad arapskim".⁵⁴ Slične predrasude postoje u gotovo svakoj naciji i etničkoj grupi. Međutim, one su Ibn Tejmijju navele da izvede pravila koja su "diskriminatorna", unatoč dobro poznatom načelu (*asl*) ravnopravnosti rasa iskazanom u brojnim kur'anskim ajetima i Poslanikovim predajama. On nije odobravao da nearapi vladaju Arapima, niti da ih predvode u skupnim namazima, propisao je arapsku nošnju svim muslimanima gnušajući se na druge stilove oblačenja, dao je prednost Arapima kada su u pitanju državničke plate (*el-'ata*)⁵⁵ i ocijenio je da su nearapi "nekompetentni" (*ekallu kefa'a*) da ožene Arapkinje.⁵⁶ Ovi stavovi su očigledno suprotni intenciji (*maksid*) ravnopravnosti ljudi izraženoj u brojnim tekstovima.

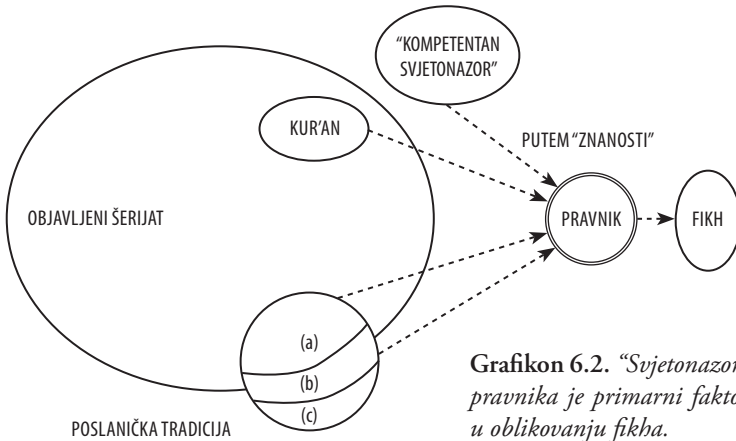
Na temelju "spoznajne naravi prava" o kojoj je bilo riječi, *el-'urf* predstavlja ono što pravnik vidi kao *'urf*, shodno svom svjetonazoru, pod uvjetom da nije u kontradikciji sa temeljnim načelima intencija Šerijata. Stoga, "pravnikov svjetonazor" ovdje predstavljamo kao širenje metode *'urfa* s ciljem prilagođavanja promjenama u odnosu na "obavezujuće arapske običaje" (prvih nekoliko islamskih stoljeća).

Grafikon 6.2. pokazuje mjesto koje "pravnikov svjetonazor" zauzima u sistemu islamskog prava. Ovaj grafikon ilustrira središnju ulogu pravnika, koja je rezultat uključivanja "svjetonazora" u islamski pravni sistem. Kur'an i normativni dijelo-

⁵⁴ Ahmed ibn Tejmijja, *Iktida'...*, str. 148-150.

⁵⁵ Ibid, str. 158, 159, 160, 137.

⁵⁶ Ovo je, također, stav većine pravnih škola. Radi komparativnog uvida, v. Ibn Rušid (Averroes), *Bidaja el-mudžtehid ve nihaja el-muktesid*, sv. II, str. 12.



Grafikon 6.2. “Svjetonazor” pravnika je primarni faktor u oblikovanju fikha.

vi poslaničke tradicije predstavljaju pravnikove “izvore” i dio njegovog/njenog “svjetonazora”, također. Druge komponente pravnikovog svjetonazora bivaju kombinirane s “izvorima” da bi iz toga nastao fikh. “Svjetonazor”, međutim, mora biti “kompetentan”, tj. utemeljen na “znanstvenoj” osnovi, kao što je do-lje pojašnjeno. Pravnik bez “kompetentnog svjetonazora” nije dovoljno “kompetentan” da donosi pravilne fikhske prosudbe. Ova kompetentnost je još jedno proširenje vještina *fikh el-vaki*’ (razumijevanje postojećeg stanja), kojeg je Ibn el-Kajjim postavi-o kao uvjet kompetentnosti u idžtihadu.⁵⁷ Ovaj prijedlog ima dva utjecaja na pravo.

Prvo, uvažavanje promjena koje se dešavaju u “svjetonazo-ru” pravnika umanjit će literalizam u islamskom pravu. Literal-no slijeđenje pravila pretvara ga u neku vrstu “obreda”. Slažem se da je neophodno osigurati nepromjenljivost u sferi obreda (*ibadat*) u islamskom pravu – kao što su namaz, post i hadž.

⁵⁷ Ibn el-Kajjim, *Et-Turuk el-hukmijja*, sv. I, str. 5.

Međutim, preuveličavanje ibadetskog aspekta uvijek se događa na užtrb intencija (*mekasid*). Potrebno je uspostaviti ravnotežu između ova dva cilja.

Sljedeći primjeri će ilustrirati ovu činjenicu. Svrha sadake koja se daje na kraju mjeseca ramazana (*sadeka el-fitri*) je da se pomogne siromašnima. Prenosi se da je Poslanik rekao: “Tog dana dajte siromasima dovoljno da ne moraju prositi”.⁵⁸ Međutim, ova je sadaka svrstana pod kategoriju ibadeta i stoga se primjenjuje u svakom vremenu i prostoru. Kada se geografija i društvo promijene do te mjere da hurme, groždice i ječam nisu više od koristi siromasima (*akit* više ne postoji), literalna i “obredna” primjena ove sadake će osujetiti njenu svrhu.

Slično tome, u nekim razvijenim zemljama s muslimanskom većinom, rodbina počinioca je odgovorna za plaćanje kompenzacije (*dijja*) za nenamjerno ubistvo, jer se pretpostavlja da oni pripadaju njegovom ili njenom “plemenu” (*akila*) – kao što je ranije navedeno.⁵⁹ Ali, ukoliko se ne pridaje posebna važnost plemenu ili etničkoj grupi zbog različitog “svjetonazora” unutar društvenih struktura, onda literalna primjena *el-‘akile* ide protiv same intencije postizanja pravde.

Konačno, bračni zavjeti i hutbe petkom koji se izgovaraju na arapskom jeziku općenito ne razumiju nearapske jezične zajednice.⁶⁰ One se izgovaraju na arapskom jeziku zbog pravila po kojima su ovi zavjeti i hutbe obredi (*‘ibadat*). Na taj način se žrtvuju sentimentalno značenje zavjeta i društveni smisao hutbi. Ova analiza ne ukazuje na oprečnost obreda (*‘ibadat*) i intencija

⁵⁸ Ibn Hadžer, *Feth el-bari Šerh el-Buhari*, str. 375.

⁵⁹ Primjer je Jordan, prema ličnom iskustvu nekih prijatelja iz Jordana.

⁶⁰ Ovo je slučaj u većini džamija u kojima sam bio u Ujedinjenom Kraljevstvu, na moje iznenađenje.

prava (*el-mekasid*). “Obožavanje” je intencija islamskog prava po sebi. Međutim, ona mora biti u ravnoteži s drugim društvenim svrhama.

Drugi utjecaj izloženog uvjeta “kompetentnog svjetonazora” je “otvaranje” sistema islamskog prava prema naprecima u prirodni i društveni nauka. Prosudbe o nekom postojećem stanju ili “realnosti” ne mogu se više iznositi bez odgovarajućeg istraživanja utemeljenog na čvrstoj i “kompetentnoj” metodologiji prirodnih ili društvenih nauka. Vidjeli smo da su pitanja koja se odnose na pravnu sposobnost, kao što su “znak smrti”, “maksimalan period trudnoće”, “doba razlikovanja”, ili “doba puberteta” tradicionalno prosuđivana na temelju “postavljanja pitanja ljudima”. Budući da su “metode znanstvenog istraživanja” dio svjetonazora jedne osobe kao što to tvrdi Richard De Witt,⁶¹ rekao bih da se “postavljanje pitanja ljudima” danas ne može usvojiti bez određenog statističkog dokaza! To nas vodi u područje znanosti (prirodnih i društvenih) i definira mehanizam interakcije između islamskog prava i drugih oblasti znanja. Stoga, pravnik treba konsultirati specijaliste u medicinskim naukama i tražiti od njih da odrede znakove smrti, najkraći i najduži period trudnoće itd. Empirijski podaci trebaju imati “autoritet” (*hudždža*) na ovom polju, čak i ako se smatraju “nepouzdanim” prema tradicionalnoj logici. Slično tome, stručnjaci na polju psihologije trebaju definirati koncept dobi “razlikovanja” (*temjiz*) itd.

Tačno je da se “znanost” razvija kroz vrijeme, što će imati za posljedicu redovno osuvremenjivanje naših znanstvenih odluka i odgovora. Međutim, razvoj znanosti je dio prirodnog razvitka “svjetonazora” pravnik te se na odgovarajući način mora odra-

⁶¹ De Witt, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science*, str. 5.

ziti i na pravo. Time se osigurava “otvorenost” u sistemu islamskog prava.

Samoobnova kroz filozofsku otvorenost

Islamsko pravo može postići samoobnovu kroz otvorenost prema drugoj komponenti pravnikovog “svjetopogleda”, a radi se o filozofiji. Pošto su “osnove islamskog prava” (*usul el-fikh*), u manjoj ili većoj mjeri, filozofija islamskog prava, neophodno je da te “osnove” osiguraju određeni stepen otvorenosti prema filozofskom istraživanju, koje se razvija naporedo sa razvojem ljudskog znanja općenito.

Međutim, historijski posmatrano, ogromna većina islamskih učenjaka, u tradicionalnim pravnim školama, odbacila je svaki pokušaj da se filozofija upotrijebi u razvoju islamskog prava ili islamskog znanja općenito. Obično, navodeći primjere grčkih metafizičkih teorija koje se suprotstavljaju poznatim muslimanskim vjerovanjima,⁶² neki su učenjaci izdali fetve koje zabranjuju učenje i podučavanje filozofije u obrazovnim institucijama, jer je ona utemeljena na “neislamskoj metafizici”.⁶³ Na osnovu ovih fetvi koje prisiljavaju na izbor između filozofije i “slijeđenja kur’anskog puta”, filozofi su optuženi za apostaziju, a filozofske knjige se nisu smjele posjedovati, prodavati ili uvažavati. Ljudi koji su izdali takve fetve bili su među najistaknu-

⁶² Kao što su filozofske tvrdnje o vječnosti Univerzuma (*kidem el-‘alem*). U poznatoj polemici Gazalija i Averroesa (*tehafut – nesklad*), Averroes tvrdi da se izreka da je Univerzum vječan u smislu da on nema kraja (ar. *ebedi*), kao što El-Gazali vjeruje, ne razlikuje od tvrdnje da je Univerzum vječan u smislu da on nema početka (ar. *ezeli, kadim*), kao što to kažu grčki i drugi filozofi.

⁶³ Ahmed ibn Tejmijja, *Der’ te’arud el-‘akl ve en-nakl* (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1997), sv. III, str. 218.

tijim pravicima islamskih pravnih škola, kao što su Ibn 'Akil (u. 1119), En-Nevevi (u. 1277), Es-Sujuti (u. 1505), El-Kušejeri (u. 112.), Ibn Reslan (u. 1595), Eš-Širbini (u. 1579) i Ibn es-Salah (u. 1246).⁶⁴ Ibn es-Salahova fetva je najviše citirana u islamskoj pravnoj literaturi kada je u pitanju ova tema. U svojoj fetvi Ibn es-Salah za filozofiju kaže da je “izvor gluposti i zbrke”, te da je “sablja” najbolji način postupanja s učiteljima filozofije.⁶⁵ Ovakva nasilna reakcija je suzbila interes za filozofiju u većini islamskih krugova.⁶⁶ Učenjaci bi izučavali filozofiju ili logiku u tajnosti, o tome bi govorili samo svojim najbližim učenicima, a takve aktivnosti ne bi nikada otkrivali u svojim radovima.⁶⁷ Ibn Rušd (Averroes, u. 584. god. po H./1189.) je primjer pravnik/filozofa koji je proganjan i čije su knjige spaljivane jer je narušio spomenute fetve.⁶⁸

Istovremeno, manji broj učenjaka je izrazio svoje neslaganje s grčkom filozofijom i njenim “neislamskim metodama” te uložio napor u formalnom kritiziranju te filozofije i predlaganju alternativnih ideja, posebno u logici, s vlastitih misaonih pozicija. Ovakvo su stanovište zauzeli Ibn Hazm⁶⁹ i Ibn Tejmijja.⁷⁰ Ibn Tejmijja je optuživao logiku, kao što su to činili i drugi učenjaci. Zapravo, vjerovao je da je logika kriterij pomoću kojeg je mo-

⁶⁴ Es-Sujuti, *Ed-Durr el-mensur*, sv. III, str. 86; Ebu 'Amr ibn es-Salah, *Fetava Ibn es-Salah*, 2005.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Hasan Bešir Salih, *Alaka el-mentik bi el-luga 'inde felasifa el-muslimin* (Aleksandrija: El-Vefa', 2003), str. 86.

⁶⁷ Ed-Dib, “Imam el-Haremejn”, str. 39.

⁶⁸ 'Ismet Nessar, *El-Hitab el-felsefi 'inde Ibn Rušd ve eseruhu fi kitabat Muhammed 'Abduh ve Zeki Nedžib Mahmud* (Kairo: Dar el-Hidaja, 2003), str. 16-21.

⁶⁹ Vadi Mustafa, “Ibn Hazm ve mevkifuhu min el-felsefa ve el-mentik ve el-ahlak” (magistarski rad, Alexandria University, El-Medžme' es-sekafi, 2000).

⁷⁰ Ibn Tejmijja, *Der' te'arud el-'akl ve en-nakl*.

guće vrjednovati svo znanje (*mi'jar kulli 'ilm*).⁷¹ Ibn Hazm je pojasnio kako modalna logika može korespondirati logici dužnosti u islamskom pravu, što je, moguće, ideja koju on duguje El-Gazalijevom djelu *El-Mustasfa*.⁷² Ipak, Ibn Hazmovo djelo *Takrib el-mentik* (Olakšavanje logike), koliko nam je poznato, predstavlja prvi pokušaj obrazlaganja korespondentnosti između mogućnosti i dopustivosti, implikacije i obaveze te nemogućnosti i zabrane,⁷³ osam stoljeća prije suvremene “deontološke logike”.⁷⁴ Ibn Hazm je izložio kontroverznu rekonstrukciju Aristotelovog silogizma kako bi ga prilagodio svojoj vlastitoj filozofiji koja predstavlja islamsku pravnu školu poznatu pod pojmom literalizam (*ez-zahirijja*).⁷⁵ Npr. on je podržao “uzročnost” u prirodnim pojavama, ali ne i u “objavljenom pravu” te je, otuda, odbacio sve oblike analogijskog zaključivanja i kritizirao one koji su ih odobrili.⁷⁶

S druge strane, Ibn Tejmijjina kritika Aristotela je bila iscrpna i neprestana.⁷⁷ On je odbacio Aristotelovo razlikovanje suštine i akcidencije kao arbitrarno te, posljednično tome, bilo koju istinu “po definiciji” u općim propozicijama.⁷⁸ Prema Ibn Tejmijji, razlike između *busra* (nedozrele hurme), *rutaba* (donekle dozrele hurme) i *temra* (dozrele hurme) ne odražavaju tri

⁷¹ Mustafa, *Ibn Hazm*, str. 203.

⁷² El-Gazali, *El-Mustasfa fi usul el-fikh*.

⁷³ V. 'Ali ibn Hazm, *Takrib el-mentik*, priredio: Ihsan 'Abbas, 1. izdanje (Bejrut, bez datuma).

⁷⁴ V. G. H. Von Wright, “Deontic Logic”, *Mind*, New Series 60, br. 237 (1951).

⁷⁵ Enver ez-Za'bi, *Zahirijja Ibn Hazm el-Endelusi: Nezarijja el-ma'rifa ve menahidž el-babs* (Aman: International Institute of Islamic Thought, 1996), str. 49.

⁷⁶ Ibid, str. 100-103.

⁷⁷ John F. Sowa, *Knowledge Representation: Logical, Philosophical and Computational Foundations* (Pacific Grove: Brooks, 2000), str. 359.

⁷⁸ V. Hallak, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).

različite “suštine”, kao što to aristotelovci sugeriraju.⁷⁹ To su tri “umne univerzalije” (*kullijjatun fi ez-zihm*), da upotrijebimo Ibn Tejmijjine riječi.⁸⁰ Stoga je Ibn Tejmijja kritizirao ograničavanje pravnog zaključivanja na silogističko zaključivanje koje proizilazi iz “općih propozicija”. On je dao “analogiju po sličnosti” (*kijas eš-šebeh*) kao suprotan primjer.⁸¹ Poput Ibn Hazma, Ibn Tejmijja je, također, upotrijebio svoju kritičku analizu kako bi podržao svoj vlastiti “filozofski projekat” koji je bio u suštini nominalan.⁸² On je dalje kritizirao El-Gazalija i druge učenjake koji su tvrdili da su usvojili grčku filozofiju samo kao logičko sredstvo bez prihvatanja njene metafizičke osnove.⁸³

Ipak, nekoliko pravnika je odlučilo da odbaci grčku metafiziku i prihvati grčku logiku. El-Gazali (u. 504/1111) je žestoko kritizirao grčku filozofiju zbog njenog “paganizma” i optužio muslimanske filozofe za apostaziju, s jedne strane.⁸⁴ S druge strane, El-Gazali je prihvatio Aristotelovo logičko “sredstvo” (grčki: *organon*, arapski: *ala*) i čak ga ocijenio “neophodnim uvodom u sve oblasti znanja” bez kojeg znanstvenik ne može imati povjerenja u bilo koje područje znanja”.⁸⁵ El-Gazali je usvojio grčku logiku kao način razmišljanja tako da je, u konačnici, bio u mogućnosti predstaviti način kako da se logika rezonovanja/idžtihada uvede

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ Cit. u: Ebu Ja'rub el-Merzuki, “Islah el-'akl fi el-felsefa el-'arebijja” (doktorska disertacija, Centre of Arabic Unity, 1994), str. 176.

⁸¹ Ibn Tejmijja, *Der' te'arud el-'akl ve en-nakl*, sv. I, str. 203.

⁸² El-Merzuki, “Islah el-'akl fi el-felsefa el-'arebijja”, str. 177; El-'Adžem, *El-Mentik 'inde El-Gazali*.

⁸³ Ibn Tejmijja, *Der' te'arud el-'akl ve en-nakl*, sv. III, str. 218.

⁸⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah* (Incoherence of the Philosophers), preveo: M. S. Kamali (Pakistan Philosophical Congress, 1963. (cit. 18. januara 2005.)), dostupno na: <http://www.muslimphilosophy.com>.

⁸⁵ El-Gazali, *El-Mustasfa fi usul el-fikh*, str. 3.

u islamsko pravo. U djelu *El-Kistas* (Vaga), El-Gazali je “dokazao” nekoliko Aristotelovih zaključaka, kao što su *Modus Ponens* i *Modus Tollens*, upućujući na kur’anske “logičke argumente”.⁸⁶ Npr. nakon citiranja ajeta: *Da ima drugih bogova na nebesima i na Zemlji, sem Allaha, poremetili bi se*,⁸⁷ El-Gazali je izložio sljedeće Modus Tollens zaključivanje: “Više od jednog boga⁸⁸ ima za posljedicu nered. A budući da nereda nema, samo je jedan Bog”. Prema tome, El-Gazali je upotrijebio arapske korijene izvedene neposredno iz Kur’ana ili srodnu terminologiju islamskog prava, umjesto uobičajene filozofske terminologije. Npr. on je razvio *el-mahmul* (logički predikat) u *el-hukm* (pravilo), *el-hadd el-evsat* (središnji pojam) u *el-‘illa* (uzrok), *el-mukaddima* (premisu) u *el-asl* (temeljno pravilo), *en-netidža* (zaključak) u *el-fer‘* (detaljno pravilo) i *el-mumkin* (moguće) u *el-mubah* (dopušteno).⁸⁹ Najkreativnija ideja koju je El-Gazali razvio jeste inkorporiranje silogističke dedukcije u metodu *kijasa*.⁹⁰ Da bi “formalizirao” *tenkih el-menat* (traganje za tim šta je *‘illa* u nekom pravilu), El-Gazali je primijenio niz razdvojenih silogizama na prvi slučaj.⁹¹ Npr. on je izveo sljedeće zaključivanje: “Jedna vrijednost u porede-

⁸⁶ Rosalind ward Gwynne, *Logic, Rhetoric and legal Reasoning in the Qur’an* (London i New York: Routledge, 2004), str. 156. Također: El-Adžem, *El-Mentik ‘inde El-Gazali*, str. 163-165. Dva zaključka koja smo spomenuli mogli bismo, u formalnom smislu, objasniti na slijedeći način: Modus Ponens: “Ako je P tačno, tačno je i Q”. Prema tome, ako je P tačno, i Q će biti tačno. Modus Tollens: Ako je istina da “tačnost P podrazumijeva i tačnost Q”, onda u slučaju da Q nije tačno, znači da ni P nije tačno.

⁸⁷ Kur’an, *El-Enbija’*, 21:21.

⁸⁸ Ebu Hamid el-Gazali, *El-Kistas el-mustekim* (Bejrut: Catholic Publishing House, 1959), str. 62.

⁸⁹ El-Adžem, *El-Mentik ‘inde El-Gazali*, str. 65.

⁹⁰ Ibid.

⁹¹ Razdvojeni silogizam: Tačna je jedna ili druga strana (ili možda obje). Ne mogu obje biti pogrešne. Stoga, ako se zna da je jedna strana pogrešna, onda druga strana nužno mora biti tačna.

nju s drugom mora biti veća, jednaka ili manja. Ako dokažemo jednu od njih, onda će druge dvije biti nužno pogrešne”.⁹² Potom, El-Gazali koristi hipotetički silogizam tretirajući središnji pojam dvije tvrdnje kao sam *‘illa*, da bi primijenio prosudbu prvog slučaja na drugi.⁹³ Npr. on kaže: “Svako vino opija. Sve što opija zabranjeno je. Stoga, vino je zabranjeno”.⁹⁴ Ovdje treba napomenuti da je on opojnost smatrao “središnjim pojmom” ili, u njegovom “islamskom” izrazu, *‘illatom*.

Tako, uprkos El-Gazalijevom žestokom napadu na grčku filozofiju, njegovo inkorporiranje Aristotelove logike u islamski proces pravnog zaključivanja bilo je vjerno i kreativno, mada ga je to izložilo jakoj kritici i nominalista i literalista.⁹⁵ El-Amidi (u. 1236), Es-Subki (u. 1347) i nekoliko drugih učenjaka, posebno iz ešarijske i šafijske škole, kojoj je El-Gazali pripadao, složili su se sa El-Gazalijem u pogledu razlikovanja “apstraktnih sredstava” koje muslimani mogu pozajmiti od nemuslimana i drugih ideja i koncepata koji ne mogu biti pozajmljeni.⁹⁶ Ovo mišljenje je slično nekim današnjim “neoliteralističkim” fetvama koje dopuštaju imitiranje onog znanja sa Zapada koje se odnosi na tehnologiju, ali ne i znanja iz humanističkih i društvenih znanosti.

Unatoč El-Gazalijevoj popularnosti, opća anatema koja je stavljena na filozofiju doprinijela je stagnaciji u teoriji i metodologiji islamskog prava podjednako. *Usul* je nastavio usmjeravati

⁹² Ebu Hamid el-Gazali, *Mihakk en-nezar* (Kairo: El-Matba‘a el-edebijja, bez datuma), str. 43.

⁹³ Hipotetički silogizam: Ako imamo dva iskaza, gdje je prva strana jednog iskaza ista kao i druga strana drugog iskaza, onda možemo izdvojiti ovu zajedničku komponentu i povezati preostale strane. Npr. ako $p \rightarrow q$ (p implicira q) i $q \rightarrow r$, onda $p \rightarrow r$. El-Gazali je koristio q za označavanje *‘illata* (razloga) u ovom primjeru.

⁹⁴ El-Gazali, *Mihakk en-nezar*, str. 31.

⁹⁵ Npr. Ibn Tejmija i Ibn Hazm. V. El-Adžem, *El-Mentik ‘inde El-Gazali*.

⁹⁶ ‘Ali al-Subki, *Legal Opinions* (Libanon: Dar el-Ma‘rifa), sv. 2, str. 644.

pažnju na neposredne jezičke implikacije i površna logička izvođenja. Fikhski sistem zaključivanja je i dalje, u manjoj ili većoj mjeri, bio “mehanički propozicijski sistem” koji se odnosi na dužnosti i zabrane.

Najbliža analogija s tradicionalnim fikhskim sistemom zaključivanja u modernom dobu jeste deontološka logika. Premda je “deontološka logika” termin kojeg je skovao von Wright polovinom dvadesetog stoljeća,⁹⁷ da se primijetiti da su von Wrightov standardni sistem, njegov odnos prema modalnoj logici i njegovi glavni aksiomi, zapravo, u potpunosti nalik na tradicionalno fikhsko zaključivanje. Npr. von Wrightov “zakon o obavezi” koji kaže “ako nas činjenje onoga što trebamo uraditi obavezuje da učinimo nešto drugo, onda je taj drugi akt također nešto što trebamo učiniti”⁹⁸ jeste isto ono opće pravilo *ma la jutimmu el-vadžibu illa bihi fe huve vadžib*.⁹⁹ Suvremena filozofija prava ne prihvata deontološku logiku kao validan sistem pravnog zaključivanja.¹⁰⁰ Glavni razlozi tome jesu striktno dihotomna klasifikacija dužnosti u deontološkoj logici, njena neosjetljivost na faktor vremena i njeno jednolično isključivanje slučajeva izuzetaka.¹⁰¹

S druge strane, islamska pravna teorija se nije okoristila od originalnih doprinosa islamskih filozofa grčkoj filozofiji, a posebno logici kao znanosti. Npr. Aviccena (Ibn Sina, u. 1037) je načinio originalan doprinos logici pažljivom rekonstrukcijom Aristo-

⁹⁷ Von Wright, “Deontic Logic”.

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ Nekoliko primjera primjene ovog pravila vidi u: Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerh el-Minhadž*, sv. I, str. 118; Er-Razi, *El-Mahsul*, sv. II, str. 322; El-Gazali, *El-Mustasfa fi usul el-fikh*, sv. I, str. 57; Ahmed ibn Tejmijja, *El-Musevveda fi usul el-fikh*, 2. izdanje (Kairo, Mekteba el-Medeni, bez datuma), str. 58; Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, sv. I, str. 125.

¹⁰⁰ C. W. DeMarco, “Deontic Legal Logic”, u: *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, priredio: Christopher Gray (New York i London: Garland Publishing, 1999).

¹⁰¹ Ibid.

telove teorije modalnog silogizma nakon uočavanja razlike između različitih vremenskih (ovisnih o vremenu) slučajeva.¹⁰² Ovaj doprinos bi mogao biti koristan u dodavanju vremenske dimenzije standardnim silogističkim derivacijama i, potencijalno, jako potrebnoj vremenskoj dimenziji logike islamskog prava. Drugi originalni doprinos koji su dali islamski filozofi a kojeg nisu iskoristili islamski pravници, bila je El-Farabijeva (u. 338/950) silogistička teorija induktivne argumentacije,¹⁰³ koja bi također mogla dati mnogo potrebnu induktivnu dimenziju islamskom pravnom rezoniranju. Slično, Ibn Hazmova i Ibn Tejmijjina kritika aristotelovske logike “izvršila je pripremu za pojavu induktivne logike J. S. Milla”,¹⁰⁴ koju islamsko pravo nije koristilo.

Nasuprot većini pravnika, Averroes (El-Velid ibn Rušd) je izrazio stanovište koje je najviše otvoreno prema ljudskom znanju. Na osnovu kur’anske naredbe muslimanima da koriste razum i razmišljaju o Božijem stvaranju, Averroes je odobrio svako pouzdano filozofsko zaključivanje, “bez obzira na religiju onoga od koga ono potiče”.¹⁰⁵ Averroesovo rješenje za bilo koju kontradikciju koja se pojavi između razuma i tekstova jeste u “reinterpetaciji” tekstova, onoliko koliko to jezik dozvoljava, kako bi se oni “doveli u sklad sa zaključcima razuma”.¹⁰⁶ On je, također, optužio El-Gazalija i druge pravničke zbog toga što su nepromišljeno optužili filozofe za herezu, a da prethodno nisu pokušali razumjeti njihove stavove. Averroesov metod usklađivanja razuma i tekstova, otvorenosti prema “drugom”, odbacivanje nepro-

¹⁰² Rescher, *Arabic Logic*, sv. IV, str. 526.

¹⁰³ Ibid, sv. IV, str. 527.

¹⁰⁴ Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2. izdanje (London i New York: Longman, Colombia University Press, 1983), str. 353.

¹⁰⁵ Ibn Rušd, *Fasl el-mekal*.

¹⁰⁶ Ibid.

mišljenih optužbi za herezu i njegovi pozivi za korištenje filozofije u stvarnoj reformi, imali su jasan utjecaj na moderni islamski reformistički pokret prošlog stoljeća.¹⁰⁷ Ipak, prema rukopisima o kojima posjedujemo znanje danas,¹⁰⁸ Averroes nije raspravljao o odnosu između njegovih filozofskih stavova i njegovih pogleda na islamsko pravo. Stoga, suprotno stavovima nekih istraživača,¹⁰⁹ mislim da postoji jaz između Averroesa, “Komentatora” i “Drugog učitelja”, koji je branio filozofsko zaključivanje u djelu *Fasl el-mekal* i njegovim glasovitim komentara Aristotelovih djela,¹¹⁰ i Averroesa, sudije i pravnika koji je uglavnom podržavao svoj tradicionalni malikijski mezheb u svojoj obuhvatnoj enciklopediji islamskog prava koju je nazvao *Bidaja el-mudžtehid*. Stoga, da bi sistem islamskog prava osigurao svoju obnovu, potrebno je usvojiti Averroesovu otvorenost prema svim filozofskim istraživanjima i proširiti tu otvorenost na samu metodologiju islamskog prava.

6.4. KA VIŠEDIMENZIONALNOSTI

U drugom poglavlju smo pojasnili, apstraktnim pojmovima, ograničenja dihotomnih kategorizacija te važnost višedimenzionalnosti kao temeljne karakteristike sistema i više realnog, tj. svakodnevnog načina razmišljanja. Višedimenzionalnost, kako je ranije pojašnjena, podrazumijeva spektar stupnjeva koji se nalaze između dihotomnih suprotnosti. U petom poglavlju smo ovaj koncept primijenili na argumentiranost (*hudždžijja*), koja se kreće od “autoriteta” do “potpuno neutemeljenog”, kao i na

¹⁰⁷ Nessar, *El-Hitab el-felsefi*; Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 193.

¹⁰⁸ ‘Atif el-‘Iraki, *En-Nez’a el-‘aklija fi felsefa Ibn Rušd*, 5. izdanje (Kairo: Dar el-Me‘arif, 1993), str. 369.

¹⁰⁹ *The Philosophy of Law Encyclopedia*, priredio: Gray, str. 439.

¹¹⁰ El-‘Iraki, *En-Nez’a el-‘aklija fi felsefa Ibn Rušd*, str. 70.

izvore zakonodavstva, koji se nalaze u rasponu od racionalnih do božanskih. Ovaj odlomak će povesti sistem islamskog prava korak dalje prema višedimenzionalnosti, primjenjujući ga na dva usulska koncepta, izvjesnost (*el-kat'*) i kontradikciju (*et-te'arud*).

Spektar izvjesnosti

Obrada bilo koje teme u usulskoj literaturi mora početi s "definicijom" (*ta'rif*) konceptata. Uobičajeno, i očigledno pod utjecajem aristotelovske logike, definicija je zasnovana ili na "esenciji" (*el-hadd*) ili na "opisu" (*er-resm*). Esencijalno zasnovana definicija obično uključuje etimološku analizu riječi, kako bi odredila "kakvoću" koncepta koji se odnosi na tu riječ.¹¹¹ "Opis" koji daju *mešš'au'n* (peripatetičari) definira koncepte/pojmove svojstvima koja ih "razlikuju" u odnosu na druge koncepte/pojmove.¹¹² Međutim, u svojoj kritici (grčke) filozofije, Ibn Tejmijja je elaborirao diskriminatornu ulogu definicija i kritizirao eš'arije, mu'tezilije i džaferije koji su slijedili El-Gazalija u njegovom "esencijalno orijentiranom pristupu".¹¹³ Ibn Tejmijja je kritizirao El-Gazalijev "logički uvod" u njegovom djelu *El-Mustasfa* i ustvrdio da je svrha esencijalno zasnovane definicije "razlikovanje" (*et-temjiz*) konceptata.¹¹⁴

Tako je pravnički metod razlikovanja (*et-temjiz*) konceptata, bilo da je temeljen na esenciji ili opisu, uvijek rezultirao definiranjem svakog koncepta u odnosu prema "dihotomnoj suprotnosti". Arapska narodna izreka kaže: "Stvari se poznaju po njihovim suprotnostima" (*bi diddiha tetemejjez el-ešja*).

¹¹¹ Fellusi, *Medresa el-mutekellimin*, str. 332.

¹¹² 'Ali, *El-Mentik ve el-fikh*, str. 150.

¹¹³ Ibn Tejmijja, *Der' te'arud el-'akl ve en-nakl*, sv. I, str. 14.

¹¹⁴ Ibid, sv. I, str. 15-23.

IZVJESTAN	NEIZVJESTAN
-----------	-------------

Grafikon 6.3. *Tradicionalno, pravni dokazi se dijele na kategoriju “izvjesnog” i “neizvjesnog”.*

“Izvjesnost” (*el-katʿ*) naspram “neizvjesnosti” (*ez-zann*) je snažna i dominirajuća dihotomija u različitim metodologijama i školama islamskog prava (grafikon 6.3.).¹¹⁵ El-Gazali je definirao samu logiku kao “zakon koji određuje definicije i analogije te razlikuje izvjesno (*jekini*) znanje od neizvjesnog”.¹¹⁶ Neki osnovni “dokazi” su legitimizirani isključivo zarad “širenja područja izvjesnosti” u islamskom pravu. Npr. Ali Juma zagovara nužnost konsenzusa (*idžmaʿ*) jer “ograničavanje fundamentalnih sredstava na razumijevanje tekstualnih implikacija čini prostor izvjesnosti manjim nego što je to potrebno te stvara problem koji zahtijeva davanje legitimiteta *idžmaʿu* kao dokazu koji širi prostor izvjesnosti i prevodi neizvjesne implikacije u sferu apsolutnosti”.¹¹⁷ Uvijek tražena i često isticana, “izvjesnost” je doprinijela apsolutističkom stavu koji je proizveo čitav niz problema. Izvjesnost je isticana u različitim oblicima, uključujući jezičku implikaciju (*katʿijja ed-dilala*), historijsku autentičnost (*katʿijja es-subut*) i logičku implikaciju (*el-katʿ el-mentiki*). Ova tri oblika ćemo predstaviti i izložiti njihove negativne implikacije.

Prvo, za “jasne” upute Kurʿana i hadisa tvrdi se da su “izvjesne” u njihovim jezičkim implikacijama (*katʿi ed-dilala*). Razmotrit ćemo sljedeće četiri predaje, koje se nalaze u hadiskim zbirkama.

¹¹⁵ ‘Abdullah Rebi’, *El-Katʿijja ve ez-zannijja fi usul el-fikh el-islami* (Kairo: Dar en-Nehar, bez datuma), str. 24-27.

¹¹⁶ Ebu Hamid el-Gazali, *Mekasid el-felasifa* (Kairo: Dar el-Meʿarif, 1961), str. 3.

¹¹⁷ ‘Ali Džuma, *ʿIlm usul el-fikh ve ʿalakatubu bi el-felsefa el-islamijja* (Kairo: El-Maʿhad el-ʿalemi li el-fikr el-islami, 1996), str. 29.

1. Poslanik je čuo da su se dvojica ljudi potukli (oko iznajmljivanja farme), pa je rekao: “Ako će to biti vaše držanje, onda nemojte iznajmljivati farme.”¹¹⁸
2. Jedna žena je rekla: “Allahov Vjerovjesniče. Ovo je moj sin kojeg sam nosila u svojoj utrobi, hranila svojim prsima, i koji je ležao u mom krilu. Njegov me je otac razveo i sada želi da mi ga uzme. “Allahov Vjerovjesnik, s.a.v.s., joj je rekao: “Imaš prednost na staranje o nje-mu, ukoliko se ne udaš.”¹¹⁹
3. Poslanik je rekao: “Musliman neće plaćati zekat na svog konja.”¹²⁰
4. Poslanik je rekao: “... a krvarina za jednu osobu iznosi stotinu kamila ...”¹²¹

Stoga, prema jezičkoj implikaciji navedene četiri predaje i izvjesnostima koje one impliciraju:

1. Iznajmljivanje farmi je zabranjeno.¹²²
2. Razvedena žena gubi starateljstvo nad svojim djetetom ako se uda.¹²³
3. Zekat nije obavezan na konje.¹²⁴
4. Krvarina iznosi stotinu kamila.¹²⁵

Metod izvođenja pravila iz “jasnih” i, otuda, “izvjesnih” tek-stova uzima u obzir činjenicu da “druga predaja” može implicirati

¹¹⁸ Sulejman Ebu Davud, *Es-Sunen* (Damask: Dar el-Fikr), sv. III, str. 257.

¹¹⁹ El-Hakim en-Nisaburi, *El-Mustedrek 'ala es-Sahibajn* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1990), sv. II, str. 255.

¹²⁰ El-Buhari, *Es-Sahih*, sv. V, str. 2216.

¹²¹ En-Nisaburi, *El-Mustedrek 'ala es-Sahibajn*, sv. I, str. 553.

¹²² El-Buhari, *Es-Sahih*, sv. II, str. 532.

¹²³ Ibn Rušd, *Bidaja el-mudžtehid*, sv. II, str. 43.

¹²⁴ Es-Sivasi, *Šerh Feth el-Kadir*, sv. II, str. 192; Ibn 'Abdulber, *Et-Temhid*, sv. IV, str. 216.

¹²⁵ Ibn Hadžer, *Feth el-bari Šerh Sahih el-Buhari*, sv. X, str. 375.

promjenu statusa onoga što se naučava kao obaveza. Međutim, učenjaci tvrde da ovaj drugi faktor mora biti na istom nivou izvjesnosti (*deredža el-kat'ijja*) na kojem se nalazi i prva predaja;¹²⁶ inače, obaveza ostaje na snazi. Pošto je prva naredba izdata od Boga ili Poslanika, bilo koji drugi navod koji je mogao utjecati na taj slučaj mora doći od istog izvora, čak i ako se radi o Poslanikovom odobrenju (*ikrar*), a ne jasnoj naredbi. Pretpostavimo da jedna interpretacija Poslanikove naredbe govori o tome da Poslanik tu naredbu nije izrekao kao kategoričnu i konačnu, nego je ona imala poseban kontekst koji je uvjetovao njeno izdavanje (npr. ekonomski, politički ili ekološki kontekst). Navest ćemo primjere takvih interpretacija ili specifikacija navedene četiri predaje:

1. Poslanik je zabranio ashabima iznajmljivanje farmi samo zbog tuče koja se dogodila i stoga se ova naredba primjenjuje samo kada postoji mogućnost sporenja.¹²⁷
2. Poslanik je znao da je ovakvo uređenje starateljstva najbolje za konkretan socijalni slučaj s kojim se susreo. Poslanik nije izdao opću zapovijed. Drugim riječima, djelovao je s “namjerom presuđivanja”, a ne s “namjerom prenošenja objave” u ovom slučaju.¹²⁸
3. Ako konji čine značajno bogatstvo, onda se zekat primjenjuje na njih.¹²⁹
4. Uvjeti krvarine i iznos od stotinu kamila ovise o dominantnoj kulturi Arabije.¹³⁰

¹²⁶ Npr. 'Ali el-Amidi, *El-Ihkam fi usul el-abkam* (Bejrut: Dar el-Kitab el-'arebi, 1404. h.), sv. IV, str. 249.

¹²⁷ Tumačenje je naveo, ali ga nije podržao Ebu Bekr el-Bejheki, *Es-Sunen* (Madina: Ed-Dar, 1989), sv. VI, str. 124.

¹²⁸ Tumačenje je naveo, ali ga nije podržao Muhammed es-San'ani, *Subul es-selam* (Bejrut: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, 1379. h.), sv. III, str. 227.

¹²⁹ Beltadži, *Menbedž 'Umer*, str. 190.

¹³⁰ Ibid, str. 190.

Nijedan od navedena četiri argumenta uopće nije prihvaćen u tradicionalnim pravnim školama, izuzev prvog. Ipak, razlog zbog kojeg je prvi argument prihvaćen jeste taj što postoje “podjednako autentične” predaje koje impliciraju da je Poslanik odobrio neke druge oblike iznajmljivanja farmi. Preostale tri interpretacije, koje nemaju uporište u drugim “izvjesnim” dokazima, odbačene su. Implikacije naredbi su izvjesne (*kat’ijja*), dok pretpostavljene okolnosti koje nisu jasno iskazane u predajama nemaju isti status izvjesnosti (*deredža el-kat’ijja*) te su, stoga, spekulativne (*maznun*). Konačno, potoji opće pravilo koje glasi: “Izvjesno se ne može poreći sumnjom” (*el-jekin la jezulu bi eš-šek*). Otuda, budući da su iskazane naredbe obično navedene u Kur’anu ili hadiskim zbirkama bez neophodne elaboracije svih važnih okolnosti, kao što je prethodno navedeno, dihotomni koncept “izvjesnosti” u jezičkim implikacijama (*kat’ijja ed-dilalla*) stvara problem uskih, izvankontekstualnih i parcijalnih gledišta u mnogim fikshskim pravilima.

Izvjesnost koja počiva u historijskoj autentičnosti (*kat’i es-subut*) također se ističe na različitim nivoima, počevši od “najpoznatijeg” nivoa (*el-mutevatir*) pa do pojedinačnih predaja (*haber el-vahid*). Step en autentičnosti *el-mutevatira* postignut je kada predaju prenosi “veliki broj ljudi koji se nisu mogli dogovoriti da slažu” (*džem’un jestehilu tevatu’uhum ‘ala el-kezib*).¹³¹ Kur’an u cjelini i manji broj Poslanikovih predaja potpada pod ovu kategoriju.¹³² Pored toga, većina učenjaka vjeruje da su *ahad* predaje koje “muslimanski ummet odobrava” (*haber el-ahad ellezi*

¹³¹ Dželaluddin es-Sujuti, *Tedrib er-ravi* (Rijad: Mekteba er-Rijad el-hadisa, bez datuma), sv. II, str. 180.

¹³² Npr. Ibn el-Džezeri (u. 1429) u svojoj knjizi o kur’anskim predajama, citirao je osamdeset paralelnih “lanaca predaje” Kur’ana i elaborirao varijacije među njima. V. Ibn el-Džezeri, *En-Nešr fi el-kira’at el-‘ašr*, str. 117-280.

telekkathu el-ummetu bi el-kabuli) također “izvjesne”. U svom autoritativnom Uvodu u hadisku terminologiju Ibn es-Salah kaže da su predaje o kojima se slažu Imam Buhari i Imam Muslim autentične s “izvjenošću” (*maktu'un bi sihbatih*). Ibn es-Salah tvrdi da prihvatanje predaje od ove dvojice učenjaka “logički podrazumijeva” (*lazimun min zalik*) prihvatanje od cijelog ummeta. A budući da je ummet “nepogrješiv” (*ma'suma*), nastavlja on, ove predaje podrazumijevaju “izvjesno teorijsko znanje” (*el-'ilm el-jekini en-nezari*).¹³³ Većina učenjaka se slaže sa Ibn es-Salahom.

Ibn Tejmijja, npr., koristi isti argument za *ahad* predaje, koje “ummet prihvata”, u dokazivanju “temelja vjerovanja” (*isbat usul ed-dijanat*).¹³⁴ On je, stoga, u pitanja vjerovanja (*i'tikad*) uključio “pripisivanje Bogu atributa” (*sifat*), “pokazivanje strpljenja prema vladarima iz plemena Kurejš”, “brisanje obuće prilikom uzimanja abdesta” i tretiranje sufijskih pjesama (*kasa'id*) kao “novotarije u vjeri”.¹³⁵ Opasnost ovih tvrdnji se pokazuje onog momenta kada se ove *ahad* predaje, kao što su one na koje se Ibn Tejmijja poziva, podvrgnu formalnim procedurama provjere autentičnosti (*el-hukmu 'ala el-hadis*). O ovim procedurama, kao i kredibilitetu brojnih prenosilaca iz različitih generacija, naširoko se polemizira čak i u svakoj tradicionalnoj školi. U tom slučaju se javljaju nepomirljive razlike u “temeljima vjere”, što može dovesti do ozbiljnih sukoba i ratova kao što se opetovano događalo u historiji islama. Stoga je umjesno podsticati kulturu tolerancije i uzajamne koegzistencije odvajajući, u najmanju ruku, *ahad* predaje od temelja vjerovanja. “Ono što preostaje”, kaže Ebu el-Fadl, “jeste empirijska tvrdnja – ono što preostaje jeste sociologija”.¹³⁶

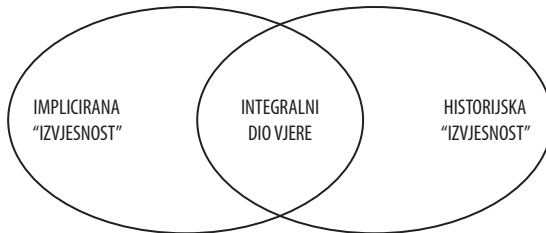
¹³³ Ibn es-Salah, *El-Mukaddima fi 'ulum el-hadis*, str. 28.

¹³⁴ Ibn Tejmijja, *El-Musevveda fi usul el-fikh*, str. 223.

¹³⁵ Ibn Tejmijja, *Kutub va resa'il ve fetava*, str. 78-83.

¹³⁶ El-Fadl, *Speaking in God's Name*, str. 238.

Pravnici su stvorili novu kategoriju u kojoj dolazi do podudaranja dvije kategorije izvjesnosti koje smo spomenuli (grafikon 6.4), historijski autentičnu i jezički ipliciranu (*kat'i es-subuti kat'i ed-dilala*). Radi se o kategoriji najveće izvjesnosti, “sastavnom dijelu vjere” (*ma'lumun min ed-dini bi ed-darura*), odnosno o “izvjesnim pitanjima vjerovanja” (*kat'ijja el-i'tikad*). Shodno tome, većina učenjaka se slaže u definiranju “apostata” da se radi o osobi koja poriče bilo koju od ovih “krajnje izvjesnih” pitanja.¹³⁷ Sada, “konsenzus učenjaka” (*idžma' el-ulema*) se, također, počinje podvrgavati procesu historijske autentičnosti (*et-tehakkuku min vuku' el-idžma'*). Uprkos veoma velikim razlikama oko same definicije *idžma'a*, on je korišten kako bi se brojna kontroverzna pitanja pridodala “krajnje izvjesnoj” kategoriji. Historijski promatrano, to je imalo za posljedicu veći broj dramatičnih sukoba na temelju optužbi i kontraoptužbi za “apostaziju” između sljedbenika različitih pravnih škola – kao što je ranije spomenuto. Ovi sukobi su se dogodili oko pravila koja su bila uključena u kategoriju *el-ma'lumu min ed-dini bi ed-darura*.



Grafikon 6.4. Dokaz koji je historijski “autentičan” i jezički “impliciran” podrazumijeva se kao “sastavni dio vjere”.

¹³⁷ Npr. Es-Sujuti, *Ed-Durr el-mensur*, sv. III, str. 86.

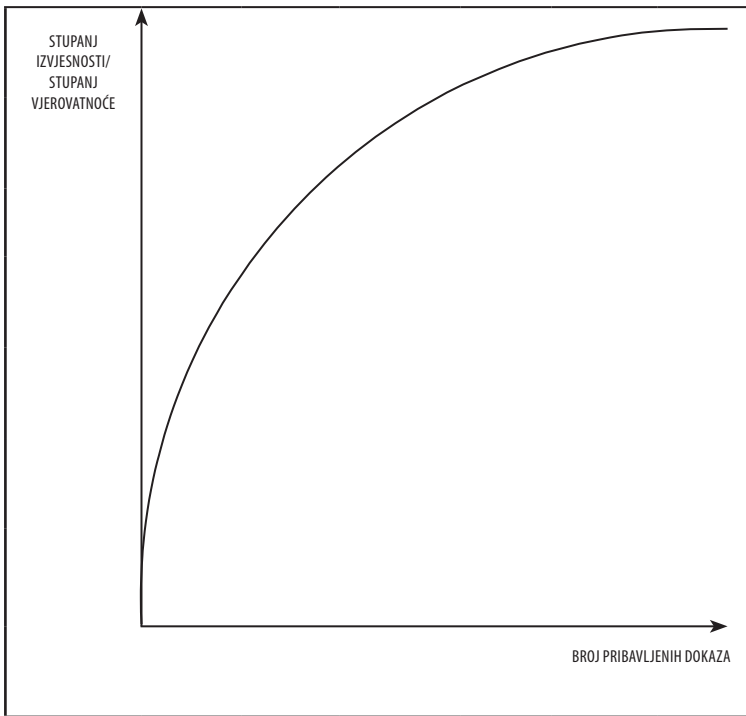
Konačno, određena logička implikacija (*el-kat' el-mentiki, el-luzum el-mentiki* ili *el-jekin el-mentiki*) je još jedna dihonomna kategorija "izvjesnosti". U metodologiji islamskog prava logička implikacija se koristi u analogijskom zaključivanju (*kijas*), koje se temelji na sličnim "razlozima" (*'ilel*), što smo ranije pojasnili. Međutim, pored ši'ijja, zejdiya, literalista i nekih mu'tezilija, koji nisu odobrili analogijsko zaključivanje u islamskom pravu,¹³⁸ neki sunnijski učenjaci su izrazili zabrinutost oko "izvjesnosti" *'ilela*. El-Gazali je, npr., naveo da postoji šest razloga za "mogućnost" (*ihhtimal*) razloga (*'illa*) određenog pravila:¹³⁹

1. Mi pretpostavljamo određeni razlog pravila koje, zapravo, nema razloga, prema Božijoj volji.¹⁴⁰
2. Pravilo ima svoj razlog, shodno Božijoj volji, ali mi grijesimo zaključujući o njemu.
3. Pravilo ima više razloga, shodno Božijoj volji, ali mi grijesimo ograničavajući ga na jedan razlog.
4. Pravilo ima jedan razlog, prema Božijoj volji, ali mi grijesimo pridodajući mu nevaljane razloge.
5. Uspijevamo odrediti precizno razlog jednog pravila, ali činimo grešku smatrajući da je ovo pravilo analogno drugom slučaju, a ono to zapravo nije, shodno Božijoj volji.
6. Grijesimo tvrdeći na osnovu čiste spekulacije da pravilo ima određeni razlog, bez ulaganja dovoljnog truda (*idžtihad*).

¹³⁸ Razlog je "neizvjesnost" ovog dokaza. V. Sultan, *Hudždžijja*, poglavlje 3.

¹³⁹ El-Gazali, *El-Mustasfa*, str. 304.

¹⁴⁰ Ovo je u skladu sa El-Gazalijevom eš'arijskom školom, koja vjeruje da Bog "ne mora imati" uzroke/intencije iza svojih djela, o čemu je bilo riječi u odlomku 1.3.



Grafikon 6.5. *Izvjесnost/mogućnost se povećava (ne pravolinijski) s povećanjem broja dostupnih argumenata.*

Na koncu, El-Gazali je, zapravo, pridodao stav *el-musavvibaha* kao još jednu mogućnost, a to je da Bog nije odredio samo po jedan korektan razlog za svako pravilo te da je ispravan onaj razlog kojeg takvim uočava sam mudžtehид. El-Gazalijevo razlikovanje ispravnosti kod Boga (*inde Allah*) i ispravnosti kod mudžtehida, u navedenoj analizi *‘ille*, podržava ljudsku spoznajnu prirodu zaključivanja i fikha općenito, koju smo predstavili u odlomku 6.1. Na taj način se analogijsko zaključivanje svrstava među “neizvjесne”, a ne “izvjесne” dokaze.

Dihotomni pristup konceptu izvjesnosti koji smo predstavili je stvar prošlosti! Današnje osnove matematike dodjeljuju vjerovatnoću bilo kojem parametru na temelju većeg broja dokaza koji ga podržavaju. Stoga, postoji cijeli "spektar" izvjesnosti bilo kojeg dokaza, a ne binarna dihotomija. Izvjesnost (ili mogućnost) se povećava nepravolinijski s povećanjem broja dostupnih argumenata (grafikon 6.5). Rekao bih da kur'anska logika dokazivanja Božije egzistencije zauzima "kontinuiran", a ne dihotomni pristup izvjesnosti; što više dokaza ljudi pronađu, oni postižu veću izvjesnost (*jekin*). Uzimanje u obzir svojstva "neizvjesnosti" pravnog zaključivanja, dopušta fleksibilnost u stvaranju pravila.

Rješavanje "oprečnosti" kroz višedimenzionalnost

U islamskoj pravnoj teoriji, postoji razlika između oprečnosti ili neslaganja (*te'arud* ili *ihtilaf*) i kontradiktornosti (*tenakud* ili *te'anud*) dokaza (ajeta ili predaja).¹⁴¹ Kontradikcija se definira kao "jasan logički zaključak o istinitosti i neistinitosti u istom aspektu" (*tekasum es-sidki ve el-kezib*).¹⁴² S druge strane, sukob ili neslaganje dokaza se definira kao "kontradikcija između dokaza koja je prisutna u umu znanstvenika" (*te'arudu fi zihn el-mudžtehid*).¹⁴³ To znači da dva naizgled suprotstavljena dokaza (*mute'arid*) nisu nužno u kontradikciji. Pravnik ih vidi kontradiktornim, jer mu nedostaju neke informacije o vremenu, mjestu, okolnostima ili drugim uvjetima dokaza.¹⁴⁴

¹⁴¹ El-Gazali, *El-Mustasfa fi usul el-fikh*, str. 279; Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, sv. IV, str. 129; Ibn Tejmijja, *Kutub ve resa'il ve fetava*, sv. XIX, str. 131.

¹⁴² El-Gazali, *Mekasid el-felasifa*, str. 62.

¹⁴³ Ibn Tejmijja, *Kutub ve resa'il ve fetava*, sv. XIX, str. 131.

¹⁴⁴ 'Abdul'aziz el-Buhari, *Kešf el-esrar* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1997), sv. III, str. 77.

S druge strane, istinska kontradikcija se javlja u obliku događaja o kojem postoje uistinu različite predaje koje prenosi isti ili različiti prenosioci.¹⁴⁵ Ova vrsta diskrepancije događa se, očito, zbog grešaka u predaji koje se tiču sposobnosti memoriranja i/ili namjera jednog ili više prenositelaca.¹⁴⁶ “Logičan” zaključak u slučajevima kontradikcije jeste da je jedna od predaja netačna i da je treba odbaciti (a možda i obje predaje, ukoliko se dokažu netačnim). Npr. Ebu Hurajra prenosi, prema Buhariji: “Loši predznaci su u ženama, životinjama i kućama.”¹⁴⁷ Međutim, također prema Buhariji, ‘Aiša prenosi da je Poslanik rekao: “Ljudi su u vremenu neznanja (*džahilija*) uobičavali reći da su loši predznaci u ženama, životinjama i kućama.”¹⁴⁸ Ove dvije “autentične” predaje su u suprotnosti i jedna od njih se mora odbaciti. Kaže se da većina komentatora odbacuje ‘Aišinu predaju, premda je druge “autentične” predaje podržavaju.¹⁴⁹ Ibn el-‘Arebi, npr., prokomentirao je ‘Aišino odbacivanje navedenog hadisa na sljedeći način: “Ovo je nonsens (*kavl sakit*). Ovo je odbacivanje jasne i autentične predaje koju su prenijeli pouzdani prenosioci!”¹⁵⁰

Prema različitim tradicionalnim i suvremenim studijama o problemu kontradikcije (*te‘arud*), ona je rijetka.¹⁵¹ Većina slučajeva *te‘aruda* su neslaganja između predaja zbog, očito, nedostajućeg konteksta, a ne zbog logički kontradiktornih prikaza istog

¹⁴⁵ Primjere vidi u: Auda, *Fiqh al-Maqasid*, str. 106.

¹⁴⁶ Es-Subki, *El-Ibhadž fi Šerh el-Minhadž*, sv. III, str. 218.

¹⁴⁷ El-Buhari, *Es-Sabih*, str. 69.

¹⁴⁸ Ibid.

¹⁴⁹ Auda, *Fiqh al-Maqasid*, str. 106.

¹⁵⁰ Ebu Bakr el-Maliki ibn el-‘Arebi, *‘Arida el-abvezi* (Kairo: Dar el-Vahj el-Muhammedī, bez datuma), sv. X, str. 264.

¹⁵¹ Npr. Bedran Bedran, *Edilla et-tešri‘ el-mute‘arida ve vudžub et-terdžih bejnehuma* (Aleksandrija: Mu‘essesa Šebab el-džami‘a, 1974).

događaja.¹⁵² Postoji šest strategija koje su pravници tradicionalnih islamskih pravnih škola postavili kao način rješavanja ove vrste neslaganja:

1. Pomirenje (*el-džem*): Ovaj metod se zasniva na temeljnom pravilu koje kaže da je “primjena teksta bolja od njegovog zanemarivanja” (*i’ mal en-nass evla min ihmalih*).¹⁵³ Stoga, pravnik koji se suočava s dvije suprotstavljene predaje, treba tragati za nedostajućim uvjetom ili kontekstom te pokušati interpretirati obje predaje na osnovu toga.¹⁵⁴
2. Derogacija (*en-nesh*): Ovaj metod sugerira da je kasniji dokaz, u hronološkom smislu, “derogirao” (pravno poništio) prethodni dokaz. To znači da, kada se ajeti ne slažu, onaj ajet za koji se prenosi da je kasnije objavljen treba tretirati kao derogirajući (*nasih*), dok se drugi trebaju smatrati derogiranim (*mensukh*). Slično tome, kada se ne slažu poslaničke predaje, ona predaja koja je kasnijeg datuma, ukoliko su datumi poznati ili se o njima može zaključivati, treba derogirati sve druge predaje. Većina učenjaka ne prihvata da hadis derogira kur’anski ajet, čak i ako je, u hronološkom pogledu, došao kasnije. Ovo se odnosi na usporedbu “stupnjeva izvjesnosti”. Koncept derogacije, u bilo kojem od navedenih značenja, nema podržavajući dokaz u riječima Poslanika u tradicionalnim zbirkama hadisa. Etimološki, riječ derogacija (*nesh*) je izvedena iz korijena *ne se ha*. Pretražili smo ovaj korijen i sve njegove moguće

¹⁵² Auda, *Fiqh al-Maqasid*, str. 64.

¹⁵³ Es-Sujuti, *El-Ešbah ve en-neza’ir*, sv. I, str. 192.

¹⁵⁴ Ajatollah Muhammed el-Bakir es-Sadr, *Durus fi ‘ilm el-usul*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Kitab el-Lubnani, 1986), sv. II, str. 222.

izvedenice u velikom broju poznatih hadiskih zbirki, uključujući El-Buharija, Muslima, Et-Tirmizija, En-Nesa'ija, Ebu Davuda, Ibn Madždžu, Ahmeda, Malika, Ed-Daremija, El-Mustedrek, Ibn Hibbana, Ibn Huzejmu, El-Bejhekija, Ed-Darekutnija, Ibn Ebu Šejbu i 'Abderrezzaka. Nismo pronašli validan hadis Poslanika koji sadrži bilo koju izvedenicu korijena *ne se ha*. Pronašli smo oko četrdeset primjera "derogacije" spomenutih u navedenim zbirkama, a sve su one zasnovane na mišljenjima prenosilaca predaja ili komentatora, a ne na samom tekstu hadisa. Koncept derogacije uvijek se javlja u okviru komentara koje su dali ashabi ili drugi prenosiooci, komentirajući ono što se ne slaže s njihovim vlastitim razumijevanjem datih pitanja. Prema tradicionalnim egzegezama, princip abrogacije ima svoje uporište u Kur'anu, mada je interpretacija datih ajeta predmet različitih mišljenja.¹⁵⁵

3. Preferiranje (*et-terdžih*). Ovaj metod predlaže prihvatanje one predaje koja je "najautentičnija" i odbacivanje ili eliminiranje drugih predaja. "Preferirana" predaja se naziva *er-rivaja er-radžiha*, što jezički znači predaju koja je "najjača na skali". Prema hadiskim znanstvenicima, preferirana predaja mora, u odnosu na druge predaje, imati jednu ili više sljedećih karakteristika: veliki broj drugih predaja koje je podržavaju, kraći lanac prenosilaca, poznatiji prenosiooci, prenosiooci s boljom memorijom, pouzdaniji prenosiooci, opisi iz prve ruke naspram posrednih opisa, kraći period između predaje

¹⁵⁵ Npr. v. Er-Razi, *Et-Tefsir el-kebir*, sv. III, str. 204; El-Fadl ibn el-Hasan et-Tubrusi, *Medžme' el-bajan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-'Ulum, 2005), sv. I, str. 406; Neda, *En-Nesh fi el-Kur'an*, str. 25.

i događaja o kome predaja govori, prenosioci koji se sjećaju ili spominju datum događaja, manje nejasnoća, manje retorike i određeni broj drugih faktora.¹⁵⁶

4. Čekanje (*et-tevekkuf*): Ovaj metod preporučuje da znanstvenik ne donosi bilo kakvu odluku dok jedan od navedena tri metoda ne bude evidentan.
5. Opozivanje (*et-tesakuf*). Ovaj metod preporučuje da znanstvenik ne uzima u obzir niti jednu predaju, jer su obje nesigurne.
6. Izbor (*et-tahjir*): Ovaj metod dozvoljava znanstveniku da odabere predaju koju smatra podesnom za datu situaciju.

Hanefije primjenjuju derogaciju na prvome mjestu, a potom metod preferencije.¹⁵⁷ Sve druge pravne škole daju prednost, u teorijskom smislu, metodu pomirenja (*el-džem*^). Premda se većina pravnih škola slaže s tim da je primjena tekstova bolja nego njihovo zanemarivanje, čini se da većina pravnika ne daje prednost metodu pomirenja na praktičnoj razini. Metodi koji su najčešće primjenjivani u slučajevima *te'aruda* jesu derogacija i preferencija.¹⁵⁸ Otuda se veliki broj dokaza poništava, na ovaj ili onaj način, samo zato što pravnici nisu u stanju razumjeti kako da ih postave u jedinstvenu predodžbu. Proglašavanje ovih dokaza ništavim je, u manjoj ili većoj mjeri, arbitrarno. Npr. predaje se smatraju ništavim, ukoliko prenosioci "nisu spomenuli datum događaja", ukoliko su iskazi koji se tiču Poslanika više "metaforički" ili ako je prenosilac žensko lice – u tom slučaju "oponirajuća"

¹⁵⁶ Bedran, *Edilla et-tešri*, poglavlje 4.

¹⁵⁷ El-Hadž, *Et-Takrir*, sv. III, str. 4.

¹⁵⁸ Auda, *Fiqh al-Maqasid*, str. 105-110.

predaja muškog prenosioca dobiva prednost.¹⁵⁹ Stoga, *en-neskh* i *et-terdžih* odražavaju opću karakteristiku dihotomnog promišljanja u metodologiji. U suštini, metod pomirenja koristi koncept višedimenzionalnosti u prevazilaženju ovog nedostatka.

Jedna od praktičnih posljedica poništavanja velikog broja ajeta i poslaničkih predaja u ime *nesha* i *terdžiha* jeste značajna “nefleksibilnost” islamskog prava, tj. nemogućnost da se nosi s različitim situacijama na adekvatan način. Razmatranje *mute’arid* predaja pokazuje da među njima može postojati neslaganje zbog različitih okolnosti, kao što su rat i mir, siromaštvo i bogatstvo, gradski i seoski život, ljeto i zima, bolest i zdravlje, starost i mladost. Stoga, za očekivati je da se, shodno navedenim okolnostima, razlikuju kur’anske upute ili Poslanikova djela i odluke – onako kako ih prenose njegovi posmatrači. Nedostatak kontekstualizacije ograničava fleksibilnost. Npr. eliminiranje dokaza koji se javljaju u kontekstu mira zarad dokaza koj se javljaju u kontekstu ratnog stanja, u kombinaciji sa literalnim metodama, ograničava sposobnost pravnika da obrati pažnju na oba konteksta. Kada se ovo kombinira s dosljednom dihotomnom metodologijom, specifična pravila koja važe za konkretne okolnosti proglašavaju općim i trajnim.

Indikativan primjer je kur’anski ajet (9: 5) koji je nazvan “ajetom o maču” (*aja es-sejf*). On glasi: *Kada prođu sveti mjeseci, ubijajte mnogobošce gde god ih nađete, zarobljavajte ih, opsjedajte i na svakom prolazu dočekujte*.¹⁶⁰ Historijski kontekst ovog ajeta, u 9. godini po Hidžri jeste rat između muslimana i mekkanskih pagana. Tematski kontekst ovog ajeta devete sure jeste, također,

¹⁵⁹ Abdulmedžid es-Susara, *Menbedž et-tevfik ve et-terdžih bejne muhtef el-hadis ve eseruhu fi el-fikh el-islami*, 1. izdanje (Aman: Dar en-Nefa’is, 1997), str. 395.

¹⁶⁰ Prijevod Muhammeda Asada.

kontekst spomenutog rata, o kojem sura govori. Međutim, ajet je izuzet iz njegovog tematskog i historijskog konteksta te se ustvrdilo da uređuje odnose između muslimana i nemuslimana na svakom mjestu, vremenu i okolnostima. Uočeno je da je ajet u kontradikciji s više od dvije stotine drugih kur'anskih ajeta koji pozivaju na dijalog, slobodu uvjerenja, praštanje, mir i strpljenje. Pomirenje ovih različitih dokaza, na neki način, nije uzeto kao mogućnost. Da bi razriješili neslaganje, većina komentatora je, na temelju metode derogacije, zaključila da je ovaj ajet (9: 5), koji je objavljen pred kraj Poslanikovog života, abrogirao svaki *mutéarid* ajet koji je objavljen prije njega.

Otuda su sljedeći ajeti smatrani derogiranim: *nema prisile u vjeru; oprosti im, jer Bog voli one koji čine dobro ljudima; uzvрати na zlo onim što je bolje; pa budi strpljiv; raspravljaj sa sljedbenicima Knjige na najbolji način; i (reci:) Vi imate svoju vjeru, a ja imam svoju vjeru*.¹⁶¹ Pored toga, veliki broj poslaničkih tradicija koje legitimiraju mirovne ugovore i multikulturalnu koegzistenciju, da upotrijebimo suvremene izraze, također su derogirane.

Jedna takva predaja jeste “Medinski spis” (*Sahifa el-Medina*), u kojem su Poslanik i Jevreji Medine sastavili “konvenciju” koja je definirala odnose između muslimana i Jevreja koji su živjeli u Medini. Spis kaže da su “muslimani i Jevreji jedna nacija (*umma*), u kojoj i muslimani i Jevreji imaju svoju religiju”.¹⁶² Klasični i neotradicionalistički komentatori *sahife*, smatraju je “derogiranom”, na osnovu “ajeta o maču” i drugih sličnih ajeta.¹⁶³ Posmatranje svih navedenih tekstova i predaja u kontekstu jedne

¹⁶¹ Ajeti 2:256, 6:13, 23:96; 30:60; 41:46, 109:6 (prijevod Muhammeda Asada).

¹⁶² Burhan Zurejk, *Es-Sahifa: Misak er-Resul*, 1. izdanje (Damask: Dar en-Numejr i Dar Me'ad, 1996), str. 353.

¹⁶³ Ibid, str. 216.

dimenzije mira nasuprot rata može implicirati kontradikciju, u kojoj “konačna istina” mora “pripadati” ili miru ili ratu. Rezultat toga bi bio nerazuman, fiksni izbor između mira i rata koji bi se odnosio na svaki prostor, svako vrijeme i okolnosti.

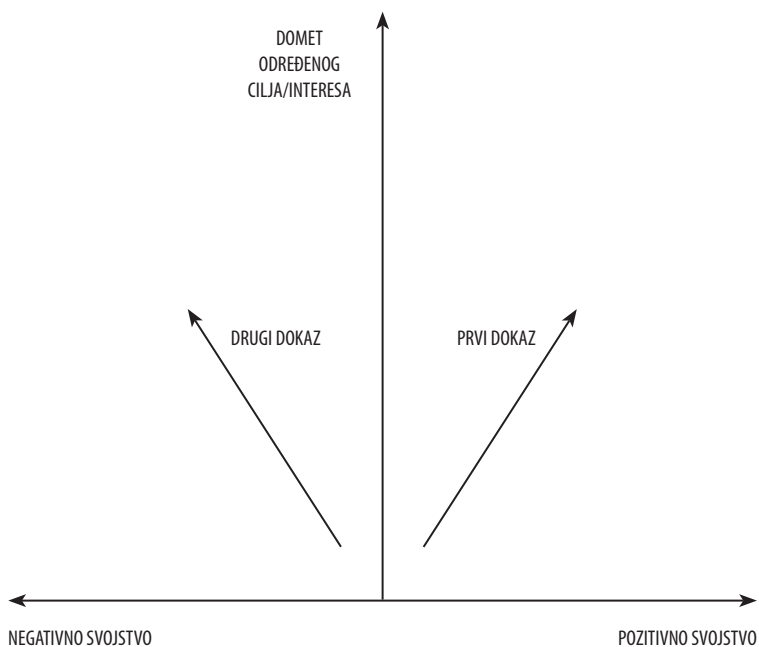
Dodatan problem je taj što je broj slučajeva derogacije koji su istaknuli učenici ashaba (*et-tabi'in*), veći od broja tih slučajeva koje su istaknuli sami ashabi.¹⁶⁴ Nakon prvog islamskog stoljeća, moguće je uočiti da su pravnici razvijenih škola mišljenja počeli isticati brojne nove slučajeve derogacije, o kojima *tabi'ini* nisu uopće govorili. Tako je derogacija postala metoda proglašavanja ništavim mišljenja i predaja koje su usvojile rivalske pravne škole. Ebu Hasan el-Kerhi (u. 951) navodi: “Opće pravilo je: svaki kur'anski ajet koji je različit od mišljenja pravnika naše škole je izuzet iz njegovog konteksta ili je derogiran”.¹⁶⁵ Otuda nije neuobičajeno pronaći u fikhskoj literaturi određeno pravilo koje je derogirajuće (*nasih*), prema jednoj školi, a derogirano (*mensuh*), prema drugoj školi. Ova arbitrarna upotreba metode derogacije zaoštrila je problem nedostatka višedimenzionalnih interpretacija dokaza.

Višedimenzionalnost, kombinirana s *mekasidi* pristupom, može ponuditi rješenje dileme oponirajućih dokaza. Razmotrit ćemo, npr., jedno svojstvo s pozitivnom i negativnom dimenzijom (grafikon 6.6). Dva dokaza mogu biti “oprečna” s obzirom na ovo jedno svojstvo, kao što su rat i mir, naredba i zabrana, sjedenje i stajanje, muškarci i žene itd. Ako ograničimo svoje stajalište na jednu dimenziju, nećemo pronaći način da pomirimo dokaze. Međutim, ako proširimo jednodimenzionalni prostor na dvije dimenzije, od kojih jednu čini *maksid* kojem oba do-

¹⁶⁴ Mišljenje zasnovano na pregledu hadiskih zbirki koje smo ranije spomenuli.

¹⁶⁵ El-Alvani, “Mekasid eš-šeri'a”, str. 89.

kaza doprinose, onda ćemo biti u stanju “razriješiti” oprečnost i razumijeti/interpretirati dokaze u jedinstvenom kontekstu.



Grafikon 6.6. Naočigled kontradiktorna “svojstva” u jednoj dimenziji mogu pozitivno doprinijeti drugoj dimenziji koja se odnosi na intencije.

Navest ćemo tipične primjere iz klasične literature o oprečnosti dokaza (*ibtīlaf el-edilla*), koji i danas predstavljaju neke tradicionalističke i modernističke poglede. Međutim, pokazat ćemo da istaknuta “oprečnost” može biti razriješena pomoću višedimenzionalnog i intencionalnog metoda koji je predstavljen ranije.

1. Postoji veliki broj oprečnih dokaza koji se odnose na različite načine obavljanja obreda (*‘ibadat*), a koji

se pripisuju Poslaniku. Ove oprečne predaje su često uzrokovalе užarene debate i podjele unutar muslimanskih zajednica. Međutim, razumijevanje ovih predaja u okviru intencije olakšavanja (*tejsir*) podrazumijeva da je Poslanik doista obavljao obrede na različite načine, ukazujući na fleksibilnost u tim pitanjima.¹⁶⁶ Primjeri takvih akata obožavanja u obredima jesu različiti načini stajanja i kretnji u namazima,¹⁶⁷ završavanje namaza (*tešehhud*),¹⁶⁸ sehvi sedžda,¹⁶⁹ izgovaranje riječi “Allah je najveći” (*tekbir*) na bajram-namazima,¹⁷⁰ nadoknada prekida posta tokom ramazana,¹⁷¹ detalji hadža itd.

2. Postoji veći broj oprečnih predaja koje se odnose na pitanja koja su vezana za običaje (*el-‘urf*). Međutim, sve ove predaje mogu se interpretirati kroz *maksid* “univerzalnosti prava”, na kojeg je ukazao Ibn Ašur.¹⁷² Drugim riječima, razlike između ovih predaja trebaju se razumjeti kao razlike između običaja koje različite predaje nastoje uzeti u obzir, a ne kao “kontradikciju”. Kao primjer se mogu navesti dvije predaje koje se pripisuju ‘Aiši, od kojih jedna zabranjuje “bilo kojoj ženi” da sklopi brak bez odobrenja njenog staratelja, dok druga dozvoljava ženi koja se ranije udavala, da

¹⁶⁶ Na to ukazuje veći broj pravnika. Npr. Eš-Šafi‘i, *Er-Risala*, str. 272-275; Muhammed ez-Zurkani, *Šerh Ez-Zurkani ‘ala Muwetta’ el-imam Malik*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, bez datuma), sv. I, str. 229.

¹⁶⁷ Es-Sivasi, *Šerh Feth el-Kadir*, sv. I, str. 311; Es-Serhasi, *Usul Es-Serhasi*, sv. I, str. 12; El-Kasani, *Beda’i’ es-sana’i’*, sv. I, str. 207.

¹⁶⁸ Eš-Šafi‘i, *Er-Risala*, str. 272-275.

¹⁶⁹ Muhammed ibn ‘Isa et-Tirmizi, *El-Džami’ es-sabih Sunen et-Tirmizi*, priredio: Ahmed M. Šakir (Bejrut: Dar Ihja’ et-turas el-‘arebi, bez datuma), sv. II, str. 275.

¹⁷⁰ En-Nevevi, *El-Medžmu’*, sv. IV, str. 145.

¹⁷¹ El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 172-174.

¹⁷² Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri’a el-islamijja*, str. 236.

sama odabere bračnog druga.¹⁷³ Također se prenosi da 'Aiša, koja je prenosilac ove dvije predaje, nije primijenila navedeni "uslov" odobrenja staratelja u nekim slučajevima.¹⁷⁴ Hanefije su pojasnili da "arapski običaj ide za tim da je žena koja se uda bez odobrenja njenog staratelja bestidna".¹⁷⁵ Razumijevanje obje tradicije u kontekstu razmatranja običaja, a na osnovu univerzalnosti islamskog prava, razrješava kontradikciju i osigurava fleksibilnost u obavljanju bračnih ceremonija shodno različitim običajima na različitim mjestima i u različitim vremenima.

3. Određeni broj predaja je klasificiran među slučajeve derogacije, premda su one, prema nekim pravnicima, slučajevi postepene primjene pravila. Svrha postepene primjene pravila, na širokoj osnovi, jeste "da se olakša promjena koju pravo unosi u duboko ukorijenjene navike društva".¹⁷⁶ Tako, "oponirajuće predaje" koje se odnose na zabranu alkohola i kamate, obavljanje namaza i post, treba razumjeti u kontekstu poslaničke "tradicije" postepene primjene najviših ideala u bilo kojem društvu.
4. Određeni broj predaja se smatra "kontradiktornim" jer njihovi iskazi podrazumijevaju različita pravila za slične slučajeve. Međutim, ako se uzme u obzir da se ovi poslanički iskazi odnose na različite ljude (ashabe), onda se "oprečnost" može razriješiti. U ovim slučajevima,

¹⁷³ Ibn Nudžejm, *El-Bahr er-ra'ik*, sv. III, str. 117; El-Mirgijani, *El-Hidaja Šerh Bidaja el-mubtedi'*, sv. I, str. 197.

¹⁷⁴ Es-Sivasi, *Šerh Feth el-Kadir*, sv. III, str. 258.

¹⁷⁵ Ibn 'Abidin, *Hašija Redd el-muhtar*, sv. III, str. 55.

¹⁷⁶ Muhammed el-Gazali, *Nezarat fi el-Kur'an* (Kairo: Nehda Misr, 2002), str. 194.

pravna intencija “ostvarivanja najboljeg interesa ljudi” ključna je u interpretaciji ovih predaja, na osnovu razlika između ashaba. Npr. nekoliko predaja govore o tome da je Poslanik rekao razvedenoj ženi da će izgubiti starateljstvo nad svojom djecom ako se preuda.¹⁷⁷ Ipak, određeni broj “oprečnih” predaja podrazumijeva da razvedena žena može zadržati starateljstvo nad djecom nakon što se preuda. Oponirajuće predaje obuhvataju slučaj Umm Seleme; Umm Selema je zadržala starateljstvo nad svojom djecom nakon što se udala za Poslanika.¹⁷⁸ Oslanjajući se na prvu grupu predaja, većina pravnih škola je zaključila da se starateljstvo automatski prenosi na oca ako se majka preuda. Oni su temeljili svoje odbacivanje druge grupe predaja na činjenici da je prva grupa “autentičnija”, jer je prenose Buhari i Ibn Hanbel.¹⁷⁹ S druge strane, Ibn Hazm je prihvatio drugu grupu predaja, a odbacio prvu, na osnovu svoje sumnje u sposobnost memorije jednog od prenosilaca.¹⁸⁰ Međutim, nakon citiranja oba mišljenja, Es-San‘ani komentira: “Djeca trebaju ostati s onim roditeljem koji može najbolje ostvariti njihove interese. Ako će se majka bolje brinuti o djeci i ako će ih marljivo podizati, onda ona treba imati prioritet... Djeca moraju biti pod starateljstvom sposobnijeg roditelja i Pravo ne može drugačije o tome prosuđivati”.¹⁸¹

¹⁷⁷ En-Nisaburi, *El-Mustedrek ‘ala es-Sahihajn*, sv. II, str. 255.

¹⁷⁸ Ibn Rušd, *Bidaja el-mudžtehid*, sv. II, str. 43.

¹⁷⁹ Muhammed ibn Isma‘il es-San‘ani, *Subul es-selam Šerh Bulug el-meram min edilla el-abkam*, priredio: Muhammed ‘Abdul‘aziz el-Huli (Bejrut: Dar Ihja’ et-turas el-‘arebi, 1379. h.), sv. III, str. 227.

¹⁸⁰ Ibid.

¹⁸¹ Ibid.

Višedimenzionalnost, također, podrazumijeva da se uzme u obzir veći broj intencija, ako se one mogu primijeniti. U ovom slučaju, treba dati prednost onom načinu “rješavanja oprečnosti” koji ostvaruje najvažniju u hijerarhiji *mekasida*.

Višedimenzionalnost i postmodernizam

Višedimenzionalnost je, također, važna karakteristika koja razrješava jednu od osnovnih kontradikcija postmodernizma. Unatoč cilju “dekonstrukcije dihotomnih oprečnosti” koji se postavlja u svim postmodernističkim tokovima, sami postmoderni pristupi imaju tendenciju ka dihotomiji, redukcionizmu i jednodimenzionalnosti. Tačno je da su postmoderni pristupi islamskom pravu postavili važna pitanja o nezasluženom “središnjem položaju” pojedinih pravnih koncepata, škola, snažnih ličnosti i grupa. Oni su također uznastojali razotkriti kulturne i historijske dimenzije pravnih teorija i pravila te “diskurzivne tradicije” koje su se razvile tokom historije islamskog prava.

Međutim, postmodernisti se uglavnom fokusiraju na jednu dimenziju/pristup cjelokupnoj teoriji islamskog prava, bez obzira da li je to jezički, logički, historijski ili kulturni pristup, a zanemaruju druge dimenzije. “Islamski feministički” pristup, npr., postavlja važna pitanja koja traže fundamentalne odgovore. Međutim, borba “on-ona” nije jedina dimenzija ili snaga koja je oblikovala islamsko pravo tokom njegove duge historije – kao što se to pokazuje u nekim njihovim radovima. Naime, veći broj drugih bitnih dimenzija i snaga koje su oblikovale pravo, kao što su, npr., politička i ekonomska, previđaju se u njihovom diskursu.

Slično tome, postkolonijalne kritike obično ograničavaju svoje viđenje zapadnih islamskih studija na “klasični” orijentalizam.

Oni često previđaju veliki broj ozbiljnih istraživačkih projekata i korisnih doprinosa islamskoj znanosti koji potječu sa Zapada.

Ova knjiga poziva ka kritičkom i višedimenzionalnom pristupu teoriji islamskog prava, kako bi se izbjegli redukcionistički pogledi i dihotomno razmišljanje. Pokušali smo prikazati veći broj dimezija islamskih pravnih škola/teorija, uključujući izvore, jezičke derivacije, metode zaključivanja i misaona usmjerenja/škole, uz dimenzije kulture, historije, mjesta i vremena. Nepovezani i “dekonstruisani” segmenti ne mogu činiti cjelovitu sliku, osim ako ne razjasnimo sistemske međusobne odnose i strukturalne veze između njih.

Uprkos postmodernističkom ratu protiv makroteorija, vjerujemo da kritički, višedimenzionalni, sistemski zasnovan i intencionalno orijentisan pristup nudi adekvatan okvir za analizu i razvoj teorije islamskog prava.

6.5. KA “SVRHovitosti”

U drugom poglavlju smo naveli da ovo istraživanje “svrhovitost” smatra temeljnom karakteristikom njegovog sistemskog pristupa. Također smo pokazali da je “svrhovitost” zajednička veza između svih drugih osnovnih karakteristika sistema, kao što su spoznaja, holizam, otvorenost, hijerarhija, međusobni odnosi i višedimenzionalnost. S druge strane, u prvom poglavlju smo predstavili teoriju “svrha” ili *mekasida* islamskog prava, kao suvremeni projekat za razvoj i reformu islamskog prava. Nadalje, u prvom poglavlju smo ukazali na to da teorija *mekasida* usvaja osnovne metodološke kriterije racionalnosti, korisnosti, pravde i moralnosti. Na osnovu pregleda tradicionalnih i suvremenih teorija islamskog prava, koje smo ranije izložili, ovaj odlomak će

pokazati kako obilježje “svrhovitosti” ili intencionalno zasnovan pristup može doprinijeti razvoju metodologije islamskog prava i aktualnim nastojanjima da se pronađe rješenje za njene nedostatke. Svaka cjelina će tretirati po jedno područje nauke *usula*.

“Implikacija intencije/svrhe”

Moguće pod utjecajem “principa uzročnosti” iz grčke filozofije, tradicionalne “implikacije” pojmova ili izraza koje tekstovi sadrže nisu obuhvatale implikaciju intencije ili *maksida*. “Jasan izraz” (hanefijski *‘ibara* ili šafijski *sarih*), kojima je dat prioritet u odnosu na sve druge izraze, podrazumijeva neposredno čitanje teksta. Ovo čitanje primjenjuje literalno značenje pod imenom *muhkema*, *nassa* ili *zahira*. “Intencija” izraza vjerovatno potpada pod jednu od “nejasnih” kategorija: “izraz koji treba pojašnjenje” (*mufesser*), “posredna implikacija” (*išara*), “izostavljen izraz” (*iktida*) ili “aluzija (na faktor prikladnosti)” (*ima*). Ovim vrstama izraza, kao što smo naveli, nedostaje pravni autoritet (*hudždžijja*) zbog njihove “neizvjesnosti”.

Štaviše, suprotne implikacije, koje primjenjuju sve škole, izuzev hanefijske, ograničene su na kategorije naslova (*el-lekab*), svojstva (*el-vasf*), uvjeta (*eš-šart*), granice (*el-gaja*) i broja (*el-aded*). To znači da, ako je jedan od ovih izraza upotrijebljen u tekstu, “suprotan” izraz je isključen, bez obzira na razmatranje “intencije”. Otuda, bilo koji “naslov”, “svojstvo”, “uvjet”, “granica” ili “broj” koji se razlikuju od onoga što je spomenuto u tekstu, nisu prihvatljivi, čak i ako ostvaruju “intenciju” istog teksta na sličan ili bolji način. Intencija je, opet, suviše “neizvjesna” da bi “oponirala” “logički” suprotnom dokazu. To je doprinijelo općem literalnom karakteru jezičkih dokaza, kojima je, također, data prednost na svim racionalnim dokazima. Tako, kaže Ibn Ašur, “pravnici su sebi zadali nepotrebnju muku da objasne

nejasno i kvalificiraju neograničeno... premda su... tekstovi koji pokrivaju pojedinosti individualnih slučajeva podjednako otvoreni za generalizaciju i partikularizaciju”.¹⁸²

Nedostatak “implikacije intencija” je opći nedostatak u razmatranju “pravnih tekstova”, čak i u suvremenim školama pravne filozofije.¹⁸³ Njemačka škola, posebno Jhering,¹⁸⁴ i francuska škola, posebno Géný,¹⁸⁵ založili su se za veću “svrhovitost” prava. Obje škole su uputile poziv na “rekonstrukciju” prava na temelju “interesa” i “intencije pravde”.¹⁸⁶ Jhering je pozvao na zamjenu “mehaničkog zakona uzročnosti” sa “zakonom svrhe”. One je izrazio svoje poglede na sljedeći način:

“Kod ‘uzroka’, objekat na koji posljedica djeluje je pasivan. Objekat se javlja jednostavno kao jedna tačka u univerzumu na koju se zakon uzročnosti primjenjuje u datom momentu. Kod ‘svrhe’, s druge strane, stvar koja se stavlja u pokret javlja se kao samoaktivna; ona djeluje. Uzrok pripada prošlosti, svrha budućnosti. Vanjska priroda, kada se postavlja pitanje o razlogu odvijanja njenih procesa, upućuje onoga ko pita da se osvrne; dok ga volja usmjerava naprijed... Ali, bez obzira na koji način svrha može biti u kombinaciji s djelovanjem, i bez obzira kakva priroda svrhe može biti, ne može se zamisliti djelovanje bez svrhe. *Djelovanje i djelovanje s nekom svrbom su sinonimni.* Djelo bez svrhe je upravo nemoguće kao što je nemoguća posljedica bez uzroka.”¹⁸⁷

¹⁸² Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri‘a el-islamijja*, str. 234.

¹⁸³ Von Jhering, *Law as a Means to an End (Der Zweck Im Recht)*, str. xxii.

¹⁸⁴ Ibid, str. lvii.

¹⁸⁵ Géný, *Methode D’interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, sv. II, str. 142.

¹⁸⁶ Von Jhering, *Law as a Means to an End*, str. lix; Géný, *Methode D’interpretation*, sv. II, str. 142.

¹⁸⁷ Koso pismo je autorovo. Von Jhering, *Law as a Means to an End*, str. 7-9.

Gény se založio za onaj metod koji pridaje veći značaj “legislativnoj namjeri”, koja se “izvodi iz teksta” i, tako, “diktira odluku koju donosi interpretator”.¹⁸⁸ Međutim, ova zalaganja se nisu materijalizirala u važne promjene u općoj metodologiji današnjeg pozitivnog prava.¹⁸⁹ Stoga je uvećavanje “svrhovitosti” jako potrebna komponenta u filozofiji prava općenito.

U islamskoj jurisprudenciji *dilala el-mekasid* (implikacija intencije) je novi izraz koji se odskora pojavio u islamskim modernističkim izrazima *usul el-fikha*.¹⁹⁰ Do sada, međutim, ova implikacija nije smatrana dovoljno “izvjesnom” (*kat’ijja*) da bi joj se dao poseban pravni autoritet (*hudždžijja*). U petom poglavlju smo pokazali da mnogi “modernisti” kritiziraju suvremeni “literalizam” u islamskom pravu i čak definiraju sebe kao središte između “ekstremnih literalista i sekularizma”. Ipak, literalizam ostaje opća karakteristika u modernističkim trendovima, uključujući njegovo reformističko usmjerenje, sve do onog momenta dok ono daje prioritet osnovnog teorijskog autoriteta (*hudždžijja*) kategoriji “jasnog” jezičkog dokaza nad “nejasnim i neizvjesnim” izrazima *mekasida* i viših vrijednosti.

Štaviše, islamski modernizam nije zauzeo jasno stajalište o pitanju “neizvjesnosti” *mekasida* i *mesaliha*. Eš-Šatibijevo stajalište je bilo više u prilog *el-mekasida* kada ih je opisao kao “osnove religije, temeljna pravila objavljenog prava i univerzalije vjerovanja” (*usul ed-din ve kava’id eš-šeri’a ve kullijja el-milla*).¹⁹¹ Ibn Ašur, vodeći modernistički “mekasidovac”, opisao je *mekaside* kao “izvjesne ili neizvjesne bliske izvjesnom” (*kat’i ev zanni karib*

¹⁸⁸ Geny, *Methode D’interpretation*, sv. II, str. 190.

¹⁸⁹ Von Jhering, *Law as a Means to an End*, “Introduction”, str. xxii.

¹⁹⁰ Npr. ‘Abdullah bin Bejjah, *Amali ed-dilalat ve medžali el-ibtılafat*, 1. izdanje (Džedda: Dar el-Minhadž, 2007), str. 361. i Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 157.

¹⁹¹ Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, sv. II, str. 25.

min el-kat'i).¹⁹² Ipak, do sada je “intencionalnost” lišena, teorijski govoreći, primarne uloge u izvođenju pravila iz datih tekstova.

S druge strane, islamski postmodernizam je “dekonstruirao” intencije tekstova, u onoj mjeri u kojoj je dekonstruirao i same tekstove. U petom poglavlju smo naveli da “islamski postmodernisti” nazivaju modernističku interpretaciju zasnovanu na *maslehi* i *mekasidima* “izvrtnjem smisla i uvijanjem”¹⁹³ “sekularnim pokretom zamaskiranim religijskim diskursom”,¹⁹⁴ i “opravdavanjem represivnih vladara”.¹⁹⁵ Postmodernisti optužuju moderniste za podsticanje “fundamentalizma” s takvim interpretacijama.¹⁹⁶

Ipak, podsistem jezičkih dokaza u metodologiji islamskog prava može postići više “intencionalnosti” pomoću sljedećih konkretnih sugestija:

1. “Implikacija intencije” (*dilala el-maksid*) treba biti pridodana ostalim tipovima jezičkih implikacija tekstova (grafikon 6.7.). Međutim, njen “prioritet”, relativan u odnosu na druge implikacije, ne treba unaprijed pretpostavljati. Treba je razmatrati u svakoj pojedinoj situaciji, ovisno o značaju samog *maksida*.
2. Mogućnost specificiranja (*tahsis*), interpretacije (*te'vil*) i derogacije (*nesh*) služili su kao tri kriterija na osnovu kojih su se diferencirale vrste “jasnih izraza”, i to: “čvrsto zasnovan” (*muhkem*), “tekst” (*nass*), “očevidan” (*zahir*) i “pojašnjen” (*mufesser*). Osim toga što su navedeni stup-

¹⁹² Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, str. 225.

¹⁹³ Moghissi, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*, str. 140.

¹⁹⁴ Arkoun, “Rethinking Islam Today”, str. 221.

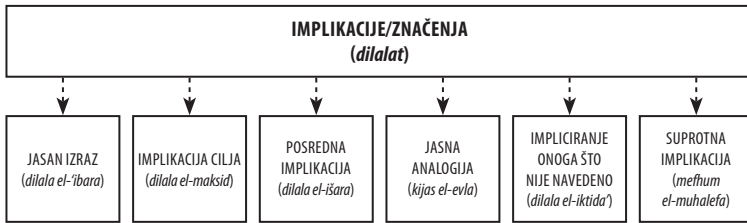
¹⁹⁵ El-Merzuki, “Islah el-'akl fi el-felsefa el-'arebijja”, str. 12.

¹⁹⁶ Moosa, “Poetics”.

njevi jasnoće “arbitrarni”, kao što smo argumentirali u četvrtom poglavlju, same intencije (*el-mekasid*) mogu biti osnova za specifikaciju i interpretaciju. Jedan izraz se može specificirati ili interpretirati, posredstvom njegove intencije ili intencija drugih “oprečnih” izraza. S druge strane, “derogacija” je oblik postepene primjene pravila koju treba razumijevati uporedo sa intencijom “olakšavanja” u islamskom pravu.

3. Intencija jednog izraza, također, treba odlučiti o validnosti njemu “suprotne implikacije”, na način koji je suprotan odlučivanju o ovoj validnosti posredstvom “logičke” debate o tome da li “jedan *ratio legis* može implicirati dva oprečna pravila istovremeno”.¹⁹⁷ Ukoliko drugi tekstovi impliciraju “suprotne” izraze, onda se sve “oprečne” implikacije trebaju razmotriti u okviru više svrhe ili *maksida*.
4. Tekstualni izraz više svrhe prava, koji je obično “opći” i “nekvalificiran” izraz, ne treba, kao opće pravilo, biti “specificiran” ili “kvalificiran” individualnim tekstovima. Isto tako, ne treba zanemariti individualne tekstove zarad “općih” i “nekvalificiranih” tekstova. Sve izraze treba razmotriti unutar općeg okvira njihovih intencija.
5. Odnos između “kvalificiranih” i “nekvalificiranih” pojmova koji se odnose na isto pravilo u različitim slučajevima, što je predmet različitih mišljenja, treba definirati na osnovu postizanja intencija (*mekasid*), a ne na osnovu jednog općeg jezičkog ili logičkog pravila.

¹⁹⁷ Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 139.



Grafikon 6.7. *Pripajanje implikacije intencije (dilala el-maksid) validnim implikacijama/značenjima. Njen prioritet treba ovisiti o važnosti implicirane intencije.*

Intencionalne interpretacije osnovnih izvora

Škola “tematske egzegeze” načinila je korak naprijed ka više “intencionalnoj/*mekasidi*” kur’anskoj egzegezi. Metod čitanja kur’anskog teksta u kontekstu njegovih tema, načela i viših vrijednosti, zasniva se na percepciji Kur’ana kao “jedinствене cjeline”.¹⁹⁸ Na osnovu ovog holističkog pristupa, mali broj ajeta koji sadrže pravna pravila, a koji se tradicionalno nazivaju “ajetima pravnog karaktera” (*ajat el-ahkam*), širi se od nekoliko stotina ajeta na cijeli tekst Kur’ana. Sure i ajeti koji tretiraju vjerovanje, kazivanja o poslanicima, Budući svijet i prirodu zajedno čine dijelove holističke slike i, na taj način, imaju ulogu u oblikovanju pravnih pravila. Ovaj pristup će, također, dozvoliti načelima i moralnim vrijednostima, koje predstavljaju glavne teme kur’anskih kazivanja i odlomaka o Budućem svijetu, da postanu zakonski razlozi (*ilel*) pravila, pored literalnih “razloga” koji su ekstrasahovani tradicionalnim metodama izvođenja (*ta-hridž el-menat*). To će pomoći u eliminiranju alternativa (*tenkih*

¹⁹⁸ Et-Turabi, *Et-Tefsir et-tevhidi*, str. 20; Džabir, *El-Mekasid el-kullijja*, str. 35.

el-menat) i potvrđivanju ostvarenja *ratio legis* (*tabkik el-menat*), kao što je ranije navedeno.

Intencionalno orijentisan pristup hadiskim predajama proizilazi iz slične holističke percepcije Poslanikovog života i izreka. Ovaj metod, također, pokušava ocrtati holističku sliku poslaničke tradicije (*sunna*). Autentičnost pojedinačnih predaja koje su u nesuglasju sa očevitim islamskim vrijednostima bit će doveđene pod znak pitanja. Ova vrsta “sistemske nesuglasnosti” se razlikuje od kriterija “sadržajne nesuglasnosti” (*šuzuz el-metn*) u tradicionalnom postupku “invalidacije sadržaja” (*tad’if el-metn*). “Sadržajna nesuglasnost” znači da je predaja u “oprečnosti” (*te’arud*) sa nekim drugim predajama (istog ili različitih prenosilaca). Ako pravnici nisu u stanju da pomire (jezičke) implikacije dvije predaje (ili implikacije njihovih razloga *’ilel*), onda se “manje izvjesna” predaja smatra nedosljednom. Međutim, “sistemska nesuglasnost” je nesuglasnost sa općim principima “islama”, o kojima se zaključuje holističkim razumijevanjem tekstova. Stoga, “sistemskom suglasnošću” može se nazvati metod koji su predložili brojni moderni reformisti, a radi se o provjeri autentičnosti poslaničkih predaja, “na osnovu toga koliko su one u suglasnosti sa načelima Kur’ana”.¹⁹⁹ Stoga, “sistemsku suglasnost” treba pridodati uslovima ocjene vjerodostojnosti poslaničkih predaja (koja su sumarno prikazana na grafikonu 4.6).

¹⁹⁹ Npr. El-Alvani, “Medhal ila fikh el-akallijjat”, str. 36; El-Gazali, *Es-Sunna en-nebevija*, str. 19, 125, 161; El-Gazali, *Nezarat fi el-Kur’an*, str. 36; En-Nimr, *El-Idž-tihad*, str. 147; Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 157; Yassin Dutton, *The Origins of Islamic Law: The Qur’an, the Muwatta’ and Madinan ‘Amal* (Surrey: Curzon, 1999), str. 1; John Makdisi, “A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, br. 99 (jesen/zima 2003); A. Omotosho, “The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh” (doktorska disertacija, University of Edinburgh, 1984); Safi, *’amal el-’akl*, str. 130; Šemsuddin, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami*, str. 21.

Konačno, *mekasidi* pristup može popuniti krucijalnu prazninu u predaji hadisa, općenito, a radi se o nedostatku konteksta. Većina poslaničkih predaja, u svim školama, sastoji se od jedne ili dvije rečenice ili odgovora na jedno ili dva pitanja, bez elaboracije historijskog, političkog, društvenog, ekonomskog ili ekološkog konteksta predaje. U nekim slučajevima, ashab ili prenosilac završava svoju predaju riječima: “Nisam siguran da li je Poslanik rekao ili ne... jer (smo bili u situaciji)...” Obično je kontekst i njegov utjecaj na razumijevanje predaje prepušten spekulaciji prenosioca ili pravnika. “Holistička slika” koju smo ranije spomenuli, pomaže u prevazilaženju ovog nedostatka informacija, kroz razumijevanje općih intencija prava.

Intencije kod Poslanika

El-Mekasid, u smislu intencija Poslanika, mogu se također primijeniti u kontekstualizaciji predaja. U četvrtom poglavlju smo govorili o El-Karafijevom razlikovanju Poslanikovih djela, ovisno o njegovim funkcijama “prenosioca Objave, sudije i vođe”, te ukazali na to da svaka od ovih intencija ima različite “implikacije na pravo”. Ibn Ašur je pridodao još neke vrste “Poslanikovih intencija”, što je značajno proširenje opsega *dilalata* posredstvom *mekasida*. Ibn Ašur je većim brojem hadiskih predaja demonstrirao izložene Poslanikove intencije.²⁰⁰ Navest ćemo neke Ibn Ašurove primjere.²⁰¹

1. Intencija donošenja propisa. Primjer hadisa sa ovom intencijom jeste Poslanikov govor na Oproštajnom

²⁰⁰ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, poglavlje 6.

²⁰¹ Primjere sam preuzeo iz Mesavijevog prijevoda Ibn Ašurovog djela o *mekasidima* (Muhammad at-Tahir ibn Ashur, *Ibn Ashur Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, prijevod: Mohamed al-Tahir al-Mesawi (London-Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).

hadžu, u kojem je on više puta ponovio sljedeće: “Naučite obrede od mene (videći me kako ih obavljam), jer ja ne znam da li ću nakon ovog ponovo obaviti hadž”. On je, također, završavajući ovaj govor rekao: “Neka prisutni obavijeste odsutne”.

2. Intencija izdavanja fetve. Kao primjer mogu poslužiti fetve koje je Poslanik dao tokom Oproštajnog hadža, kada je mu je došao jedan čovjek i rekao: “Žrtvovao sam kurban prije bacanja kamenčića”. Poslanik ga je posavjetovao: “Bacaj kamenčiće i ne brini se”. Potom je drugi čovjek došao i rekao: “Obrijao sam glavu prije žrtvovanja kurbanu”, a Poslanik mu je odgovorio: “Žrtvuj kurban i ne brini se”. Prenosilac je rekao da je Poslanik, svaki put kada je bio upitan o ispravnosti činjenja pojedinog obreda prije ili poslije nekog drugog obreda, odgovorio: “Učini to i ne brini.”
3. Intencija suđenja. Primjeri: (1) Poslanikovo razrješenje spora o zemljišnoj parceli između čovjeka iz Hadramavta i čovjeka iz Kinda; (2) Poslanikovo razrješenje spora između beduina i protivne stranke, kada je beduin rekao: “Allahov Vjerovjesniče, presudi naš spor” i (3) Poslanikovo razrješenje spora između Habibe i Sabita. Habiba bint Sehl, Sabitova žena, požalila se Poslaniku da ona ne osjeća ljubav prema svom mužu i da želi da se razvede od njega. Poslanik je upitao: “Hoćeš li mu vratiti njegovu ograđenu bašču?” Ona je odgovorila: “Hoću, sve što mi je on dao”. Onda je Poslanik rekao Sabitu: “Uzmi to od nje”. Sabit je potom uzeo nazad svoju bašču i razveo se s njom.
4. Intencija vođenja. Kao primjeri mogu poslužiti zabrana jedenja magarećeg mesa u Bici na Hajberu, dozvola da

se kultiviraju neplodne zemlje i Poslanikova izjava u Bici na Hunejnu: “Svako ko je ubio neprijatelja i ima dokaz da je to učinio, može potraživati imovinu neprijatelja.”

5. Intencija upućivanja (koja je općenitija od intencije uzakonjenja propisa). Primjer ove intencije se može pronaći u Ibn Suvejdovoj predaji u kojoj kaže: “Sreo sam Ebu Zerra, koji je nosio ogrtač, i njegovog roba, koji je nosio sličan ogrtač. Upitao sam ga šta je razlog tome. On je odgovorio: “Grdio sam roba, nazivajući njegovu majku pogrđnim imenima”. Poslanik mi je rekao: “O Ebu Zerru, jesi li ga uznemiravao nazivajući njegovu majku pogrđnim imenima? Još uvijek imaš neke osobine iz doba džahilijeta. Tvoji robovi su tvoja braća.”
6. Intencija posredovanja. Poslanik je, naprimjer, tražio od Berire da se vrati svom mužu nakon što se razvela od njega. Berira je rekla: “Allahov Poslaniče, da li mi naređuješ da to učinim?” On je odgovorio: “Ne, ja se samo zauzimam za njega.” Ona je kazala: “Ja ga ne trebam.” Također, Buhari prenosi da je Džabir kada mu je umro otac, zamolio Poslanika da razgovara s očevim povjerenicima ne bi li se odrekli dijela potraživanja. Poslanik je tada prihvatio njihovo odbijanje da to učine. Drugi primjer posredovanja jeste slučaj kada je Ka‘b ibn Malik zahtijevao vraćanje duga od ‘Abdullaha ibn Ebu Hadra; Poslanik je tražio od Ka‘ba da smanji potraživanje na polovinu duga a Ka‘b se složio s tim.
7. Intencija davanja savjeta. Omer ibn el-Hattab je, naprimjer, dao nekome konja kao sadaku, a taj čovjek je bio nemaran prema njemu. Omer je želio kupiti konja od tog čovjeka misleći da će ga on prodati jeftino. Kada je upitao Poslanika šta misli o tome, on mu je odgovorio:

“Nemoj ga kupovati, čak i ako ti ga da za jedan dirhem, jer je onaj ko uzme nazad svoju sadaku poput psa koji guta ono što je povratio.” Također, Zejd prenosi da je Poslanik rekao: “Nemojte prodavati plodove prije nego što se vidi njihova korist”, ali je Zejd prokomentirao da je to bio “samo savjet, jer su se neki ljudi mnogo svađali zbog toga”.

8. Intencija savjetovanja. Bešir je, naprimjer, obavijestio Poslanika o tome da je jednom od svojih sinova dao poseban poklon. Poslanik ga je upitao: “Jesi li to učinio i s ostalim svojim sinovima?” On je odgovorio: “Ne.” Poslanik je rekao: “Nemoj me uzimati kao svjedoka za nepravdu.”
9. Intencija podučavanja najvišim idealima. Poslanik je, naprimjer, upitao Ebu Zerra: “Vidiš li (brdo) Uhud?” Ebu Zerr je odgovorio: “Vidim.” Poslanik je rekao: “Kada bih imao zlata koliko je brdo Uhud, volio bih da, prije nego što prođu tri dana, kod mene ne ostane ni jedan dinar, ukoliko bih pronašao nekoga da uzme novac, osim malog iznosa koji bih sačuvao za plaćanje svojih dugova.” Slično tome, El-Bera’ ibn ‘Azib kaže: “Allahov Vjerovjesnik nam je naredio da prakticiramo sedam djela, a zabranio da činimo sedam. Naredio nam je da posjećujemo bolesne, pratimo dženazu, izgovorimo dovu za onoga ko kihne, prihvatimo nečiju prisegu, pomognemo ugnjetavanoj osobi, širimo selam i odazovemo se kad nas neko pozove. S druge strane, zabranio nam je da nosimo zlatno prstenje, koristimo srebrno posuđe, upotrebjavamo crveno pamučno sedlo, nosimo egipatsku odjeću sa svilenim produžecima, odjeću načinjenu od guste svile, tanke svile ili obične svile.” ‘Ali ibn Ebu Talib prenosi: “Allahov Poslanik mi je za-

branio da upotrebljavam zlatno prstenje, nosim svilenu odjeću i odjeću obojenu šafranom te da učim Kur'an na ruku'u i sedždi. Nisam rekao da je vama zabranio ove stvari." S istim edukativnim ciljem, Poslanik je rekao Refi' u ibn Hadidžu: "Nemoj iznajmljivati svoju zemlju, već je sam obrađuj."

10. Intencija discipliniranja ashaba. Primjer je hadis: "Tako mi Allaha, on nije vjernik! Tako mi Allaha, on nije vjernik!" Upitan je: "Ko, Allahov Poslaniče?" On je odgovorio: "Čovjek čiji se komšija ne osjeća sigurnim od njegovog zla."
11. Intencija nepodučavanja. Ona uključuje hadise koji opisuju način na koji je Poslanik jeo, nosio odjeću, ležao, hodao, penjao se na jahalicu i spuštao svoje ruke prilikom činjenja sedžde u namazu. Drugi primjer jeste predaja koja govori o tome da se Poslanik, na Oproštajnom hadžu zaustavio na brežuljku s kojeg se pruža pogled na riječno korito u Banu Kinani a 'Aiša je to prokomentirala riječima: "Odmaranje na El-Ebtahu nije hadžski obred, nego je to jednostavno mjesto na kome je Poslanik odmarao da bi mu bilo lakše krenuti za Medinu."

Ibn Ašurovo širenje hadiskih implikacija (*dilalat*), koje smo pokazali kroz navedene primjere, ističe nivo "intencionalnosti" u tradicionalnim metodama i dozvoljava mnogo fleksibilnosti u interpretaciji i primjeni predaja.

Analogija kroz intencije

Većina škola i pravnika dozvoljavaju analogiju na osnovu *'illa* (razloga) pravila, ali ne i na temelju "mudrosti" (*hikma*), što smo i ranije spomenuli. Razlog tome je nastojanje da se sačuva

indibat (egzaktnost) *ratio legis*, odnosno njegova “postojanost bez obzira na promjenu vremena i mjesta”. Drugim riječima, s ciljem očuvanja formalnosti na proceduralnom nivou, pravnici su odlučili da se *ratio legis* pravila nikada ne treba mijenjati, bez obzira na promjene okolnosti. Čak i oni koji dopuštaju da *hikma* bude *ratio legis* pravila, postavljaju uvjet da on mora biti “egzaktan”.²⁰²

Međutim, pažljiva analiza “egzaktnosti” *illa* otkriva da je on obično promjenljiv i da se ne može precizno definirati, kao što to tvrdi Ibn Kudama, istaknuti hanbelijski pravnik.²⁰³ Ibn Kudama upućuje na klasični primjer dozvole bolesniku da prekinе post – na temelju “egzaktnosti” *illa* “bolesti” te daje sljedeći komenatar: “Ali, bolest nije ‘egzaktna’, jer se oboljenja razlikuju. Neka oboljenja škode postaću, dok druga nemaju veze s postom – kao što su zubolja, male rane, plikovi, mali čirevi itd. Stoga, ‘bolest’ ne može biti valjan kriterij sam po sebi, dok mudrost, koja se ogleda u izbjegavanju moguće štete, treba usvojiti kao kriterij.”²⁰⁴ Ibn Kudamin argument se, zapravo, odnosi na sve vrste *ilela*. “Mudrost” na koju on ukazuje u navedenom primjeru jeste ono što pravnici zovu *el-munaseba* ili “podesnost” *illata*, ili “postizanje interesa” (*tabkik el-masleha*). Kao što smo naveli u prvom poglavlju, pravnici su počeli definirati interese (*mesalih*) u kontekstu intencija (*mekasid*) od 5. islamskog stoljeća te otuda identificirali “podesnost” sa “svrhovitošću”.

Međutim, da naglasimo još jednom, “neizvjesnost” intencija ih je spriječila u tome da ih odobre kao razloge (*ilel*) po sebi. Moguće pod utjecajem grčke logike, posebno Aristotela (posredstvom Ibn Sine), većina pravnika se usuglasila u dava-

²⁰² El-Amidi, *El-Ihkam*, sv. V, str. 391.

²⁰³ Ibn Kudama, *El-Mugni*, sv. III, str. 42.

²⁰⁴ Ibid.

nju prednosti dedukciji (*el-istinbat*) nad indukcijom (*el-istikraʿ*) kao “logički izvjesnih” (*el-jekin el-mentiki*) sredstava. Aristotel je tvrdio da indukcija može biti cjelovita (pokrivati sve slučajeve) i necjelovita (ne pokrivati sve slučajeve). Stoga, on je zaključio da, zbog “nemogućnosti primjene cjelovite indukcije” i “neizvjesnosti necjelovite indukcije”, indukcija nije podesno sredstvo logičke izvjesnosti.²⁰⁵ Ovo je doslovno isti argument koji su pravnici različitih škola koristili, od Er-Razija i El-Gazalija do Es-Sujutija i El-Amidija.²⁰⁶ Otuda je formalnoj parcijalnoj analogiji, koja se zasniva na jednom dokazu, data prednost nad holističkim intencionalno utemeljenim konceptima, koji se zasnivaju na (necjelovitim) induktivnim istraživanjima. Višedimenzionalno viđenje “izvjesnosti” koje smo predstavili u prethodnom odlomku ima za cilj da podrži “intencionalnost” u podsistemu analogijskog zaključivanja u metodologiji islamskog prava.

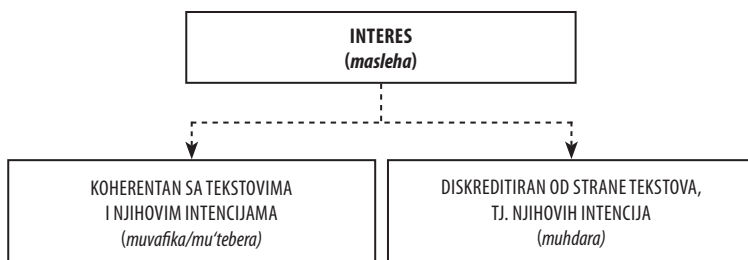
Interesi usuglašeni s intencijama

Mnogi pravnici su iskazali zabrinutost da bi davanje neovisne legitimacije “interesima” moglo dovesti do kontradikcije s tekstovima.²⁰⁷ Ova zabrinutost je iskazana i u filozofiji prava oko odnosa između “intencija” i zakona. Vrhovni sud Sjedinjenih Američkih Država i nekoliko britanskih pravnikâ postavili su uvjet za isticanje bilo koje intencije. Ustvrdili su da je “jedini dopušten izvor za argumentiranje specifične intencije zakonodavca

²⁰⁵ Aristotle, *The Works of Aristotle*.

²⁰⁶ Npr. El-Gazali, *El-Mustasfa*; Er-Razi, *Er-Tefsir el-kebir*, sv. III, str. 133; Es-Sujuti, Dželaluddin, *Tedrib er-ravi fi Šerh Takrib En-Nevevi*, priredio: ‘Abdulvehhab ‘Abdullatif (Rijad: Mekteba er-Rijad el-hadisa, bez datuma), sv. I, str. 277; El-Hadž, *Er-Takrir*, sv. I, str. 86; Eš-Šafi‘i, *El-Amidi*, str. 149.

²⁰⁷ Hassan, *Nezarrija el-masleha fi el-fikh el-islami*.



Grafikon 6.8. Klasifikacija interesa na osnovu njihove usuglašenosti s tekstovima ili njihovim intencijama

tekst zakona”.²⁰⁸ Smatram da ovaj uvjet može, također, razriješiti kontroverzu o neovisnom legitimitetu *mesaliha* u islamskom pravu. Budući da se *mekasidi* “induciraju” iz tekstova, *masleha* bi mogla dobiti neovisan legitimitet ukoliko se ustanovljava uz *mekaside*, kao što sugeriraju mnogi pravници.²⁰⁹ Stoga bi se podržani (*muʿtebera*) i neograničeni (*mursela*) interesi sjedinili u jednu kategoriju tekstova koji su, eksplicitno ili implicitno, spomenuti u tekstovima, a koji realiziraju “svrhovitost” u sistemu islamskog prava. Grafikon 6.8. predstavlja novu klasifikaciju interesa.

Pravna preferencija zasnovana na intencijama

Islamske pravne škole su podržale pravnu preferenciju (*istihsan*) tvrdeći da pokušavaju popuniti prazninu u formalnoj (silogističkoj) analogiji/*kijas*.²¹⁰ Po mom shvatanju, ova praznina

²⁰⁸ *The Philosophy of Law Encyclopedia*, priredio: Gray, str. 428.

²⁰⁹ El-Džuvejni, *El-Gajjasi*, str. 253; El-Gazali, *El-Mustasfa*, sv. I, str. 172; Er-Razi, *El-Mahsul fi ʿilm el-usul*, sv. V, str. 222; El-Amidi, *El-Ibkan*, sv. IV, str. 286; Et-Tuḥfi, *Et-Taʿjīn*, str. 239.

²¹⁰ Ibn Kudama, *El-Mugni*, sv. V, str. 148.

nije u procesu formalne analogije, nego u literalnoj definiciji razloga *'illa*, koja često propušta “smisao” ili “intenciju” pravila. Zapravo, *istihsan* jednostavno znači prevazilaženje formalnosti “implikacija” i primjenjivanje intencije izravno. Navest ćemo ilustrativne primjere iz djela *El-Mebsut* Ibn el-Hasana eš-Šejbanija. Pritom, treba imati na umu historijski karakter mnogih od navedenih slučajeva, a koje ovdje navodimo samo kao ilustraciju.

1. Ebu Hanifa je primjenjivao *istihsan* na pomilovanje počinitelja krivičnih djela, kao što su pljačkaši, nakon dugog vremenskog perioda, u slučaju kada je pljačkaš “koji se odselio, dokazao da se promijenio i pokajao”. On je zaključio je da u ovom slučaju ne treba primijeniti sankciju, unatoč postojanju razloga (*'illa*), jer je “svrha sankcije da odvрати ljude od činjenja krivičnog djela, za što nema više potrebe u datoj situaciji”.²¹¹
2. Trgovačke transakcije sa odgođenim plaćanjem do određenih događaja (neodređeni vremenski period) su “ništave”, prema hanefijama. Međutim, Ibn el-Hasan eš-Šejbani je, u najboljem interesu ljudi, primijenio *istihsan* kako bi legalizirao ovu transakciju – pod uvjetom da kupac plati odmah iznos koji duguje.²¹²
3. Ebu Hanifa je dozvolio postojanje “nepoznanica” u ugovorima koje “neće dovesti do sporova, shodno lokalnim običajima”, kao što su “nepoznanica o širini ili visini zgrade”. Literalna primjena predaje koja “ne dopušta nepoznate elemente u ugovorima” protivi se Ebu Hanifinom stavu. Međutim, Ebu Hanifa je primijenio

²¹¹ Es-Serhasi, *Usul Es-Serbasi*, sv. IX, str. 205.

²¹² Ibid, sv. V, str. 117.

istihsan razmatrajući “intenciju” predaja, a ona se ogleda u “izbjegavanju sporova”.²¹³

4. Ebu Hanifa je odobrio ugovore o iznajmljivanju s nepreciziranim vremenskim periodima, npr. “vrijeme kada karavana hadžija krene iz Kufe prema Mekki”. Nepoznati elementi čine ugovor ništavim, prema neposrednoj analogiji sa hadisom, ali *istihsan* dozvoljava nepoznanicu u pogledu vremena zbog ostvarenja intencije olakšavanja.²¹⁴
5. Ebu Hanifa je primijenio *istihsan* u dozvoli da se arapske riječi koje označavaju “zaruke” (*hitba*) upotrijebe za sklapanje braka, “ako su to riječi koje ljudi u svom dijalektu koriste sa intencijom (*murad*) da njima označe sklapanje braka”.²¹⁵ Ponovo je uzeta u razmatranje “svrha” ili “intencija”.
6. Ako kupac zajaše životinju, nakon što je kupio, on se izjašnjava o njenoj “prihvatljivosti”, smatraju hanefije. Međutim, ako on/ona zajaše životinju s “namjerom” da je povede do mjesta gdje ona jede ili pije, onda to nije “iskazivanje prihvatanja” – na osnovu *istihsana* koji uzima u razmatranje intenciju djela.²¹⁶
7. Ako se mačka napije iz čaše, njene sline čine čašu “nečistom” (*nedžis*), prema hanefijama, “po analogiji između sline i njenog mesa, koje je zabranjeno”. Međutim, zbog “poteškoće u vezi s primjenom ovog pravila na kućne mačke”, Ebu Hanifa je ocijenio čašu iz koje je mačka pila “čistom, ali pokuđenom za upotrebu”.

²¹³ Ibid.

²¹⁴ Ibid, sv. XVI, str. 25.

²¹⁵ Ibid, sv. V, str. 62.

²¹⁶ Ibid, sv. V, str. 181.

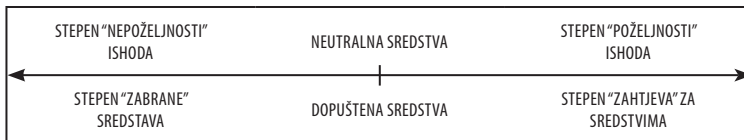
Intencija olakšavanja je bila kriterij u prosuđivanju ovog pitanja.²¹⁷

8. Ebu Hanifa je primijenio *istihsan* dozvoljavajući plaćanje zekata na kamile u ovcama ili u kamilama, suprotno literalnom značenju hadisa, “jer je to mnogo korisnije za vlasnika stada”. Stoga, intencija ostvarenja koristi je bila kriterij za odlučivanje o ovom pitanju.²¹⁸

Kao što navedeni primjeri jasno pokazuju, *istihsan* je, u osnovi, jedan oblik uključivanja “intencionalnosti” u pravno rezonovanje. Međutim, one pravne škole koje nisu prihvatile *istihsan*, pokušale su ostvariti “intencionalnost” pomoću drugih metoda.

KRAJNJE NEPOŽELJAN ISHOD: ZABRANJENA SREDSTVA	ISHOD “IZMEĐU”: DOPUŠTENA SREDSTVA	NAJBOLJI ISHOD: OBAVEZNA SREDSTVA
---	---------------------------------------	--------------------------------------

Grafikon 6.9. *Stupnjevi ciljeva i alternativni stupnjevi sredstava, prema El-Karafiju.*



Grafikon 6.10. *Spektar stupnjeva između dobrih ciljevalobaveznih sredstava i loših ciljevalabranjenih sredstava.*

²¹⁷ Ibid, sv. I, str. 50.

²¹⁸ Ibid, sv. III, str. 53.

“Otvaranje puteva” radi postizanja dobrih ciljeva i mekasida

Neki malikijski pravnici su, pored “zatvaranja puteva” (*sedd ez-zera’i*), predstavili koncept “otvaranje puteva” (*feth ez-zara’i*).²¹⁹ El-Karafi je podijelio pravila na sredstva (*vesa’il*) i ciljeve/intencije (*mekasid*). On smatra da sredstva koja vode zaštićenim ciljevima trebaju biti zapriječena, a sredstva koja vode dopuštenim ciljevima otvorena.²²⁰ Na taj način je El-Karafi povezo rangiranje sredstava s rangiranjem ciljeva te je predložio tri stupnja ciljeva: “najlošiji” (*akbah*), najbolji (*efdal*) i “u sredini” (*mutevessita*) – kao što je ilustrirano grafikonom 6.9. Ibn Ferhun (u. 769 god. po H.), također iz malikijske škole, primijenio je El-Karafijev koncept “otvaranja puteva” na veći broj pravila.²²¹

Dakle, malikije se nisu ograničili na negativnu stranu “kozekvencionalističkog” mišljenja, da posudimo termin iz moralne filozofije. Oni su proširili ovaj metod promišljanja na njegov pozitivni aspekt, koji podrazumijeva otvaranje puteva radi postizanja dobrih ciljeva – čak i ako ti ciljevi nisu spomenuti u tekstovima. Da bi se osigurala veća fleksibilnost El-Karafijevog intencionalno utemeljenog širenja metode zatvaranja puteva, grafikon 6.10. predlaže “kontinuirano” mjerilo “dobrote” i “ružnoće” ciljeva – da upotrijebimo El-Karafijeve izraze. “Neutralni” ciljevi bi, u tom slučaju, označavali “dopuštena” sredstva.

²¹⁹ El-Karafi, *Ez-Zehira*, sv. I, str. 153; El-Karafi, *El-Furuk* (me’a havamiših), sv. II, str. 60; Burhanuddin ibn Ferhun, *Tabsira el-bukkam fi usul el-akdijja ve menahdž el-abkam*, priredio: Džemal Marašli (Bejrut: Dar el-Kutub el-’ilmijja, 1995), sv. II, str. 270.

²²⁰ El-Karafi, *Ez-Zehira*, sv. I, str. 153; El-Karafi, *El-Furuk* (me’a havamiših), sv. II, str. 60.

²²¹ Ibn Ferhun, *Tabsira el-bukkam*, sv. II, str. 270.

Običaji i intencija “univerzalnosti”

Et-Tahir Ibn Ašur je predstavio novo viđenje običaja (*el-urf*) na temelju intencija islamskog prava. U svom djelu *Mekasid eš-šeri'a* napisao je jedno poglavlje o *urfu*, koje je naslovljeno intencijom (*maksid*) koju je on nazvao “univerzalnošću islamskog prava”.²²² U tom poglavlju, Ibn Ašur nije razmatrao utjecaj običaja na primjenu predaja, što predstavlja tradicionalno stanovište. Umjesto toga, on je razmatrao utjecaj (arapskih) običaja na same predaje. Ukratko ćemo predstaviti Ibn Ašurovu tezu.

Prvo, Ibn Ašur je pojasnio da je nužno da islamsko pravo bude univerzalno pravo, jer se tvrdi da je “ono primjenljivo na cijelo čovječanstvo, svugdje na Zemlji i u svakom vremenu”, shodno većem broju kur'anskih ajeta i hadisa koje je citirao.²²³ Potom, Ibn Ašur je elaborirao mudrosti izbora Poslanika iz arapskog naroda kao što su izoliranost Arapa iz civilizacije, koja ih je pripremila “da se miješaju i otvoreno povezuju s drugim narodima s kojima nisu bili u neprijateljstvima, za razliku od Perzijanaca, Bizantinaca i Kopta”. Ipak, da bi islamsko pravo bilo univerzalno, “njegova pravila i naredbe se moraju primjenjivati podjednako na sva ljudska bića, koliko god je to moguće”, ističe Ibn Ašur. Zbog toga on kaže sljedeće: “Bog je zasnovao islamsko pravo na mudrostima i razlozima koji se mogu shvatiti razumom i koji se ne mijenjaju, ovisno o naciji i običajima.” Ibn Ašur smatra da je razlog zbog kojeg je Poslanik zabranio svojim ashabima da zapisuju njegove riječi to “da ne bi pojedinačni slučajevi bili usvojeni kao opća pravila. Ibn Ašur

²²² Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, str. 236.

²²³ Ibn Ašur, npr., navodi: *Mi smo te* (o Muhammede) *poslali svim ljudima* (34:28), *Reci* (o Muhammede): “*O ljudi! Doista, ja sam poslanik svima vama*” (7:158) i hadis: “Raniji vjerovjesnici su obično slani svom vlastitom narodu, dok sam ja poslan cijelom čovječanstvu” (Muslim).

je primijenio svoje ideje na veći broj predaja u pokušaju da isfiltrira arapske običaje iz poznatih tradicionalnih pravila. On navodi sljedeće:²²⁴

“Stoga, islamsko pravo se ne bavi određivanjem vrste odjeće, kuće ili jahalice koju bi ljudi trebali koristiti... Shodno tome, možemo ustanoviti da nema osnove da se običaji i uzusi određenog naroda, kao takvi, nameću drugim narodima kao zakonodavstvo, pa čak ni onom narodu od kojeg oni potječu... Ovaj metod interpretacije otklanja mnogo nejasnoća sa kojima su se učenjaci susreli u razumijevanju razloga zašto pravo zabranjuje određene prakse... kao što je zabrana ženama da produžuju kosu, razdvajaju zube, ili se tetoviraju... Ispravno značenje ovih zabrana, po mom shvaćanju... jeste da su ove radnje, koje su spomenute u hadisu, prema shvaćanju Arapa, znaci odsustva čednosti žene. Stoga, zabrana ovih radnji je, zapravo, bila usmjerena na određene loše namjere... Slično tome, čitamo: ... *i ženama vjernika neka spuste ogrtače svoje niza se* (Sura *El-Ahzab*)... Ovo je propis koji uzima u obzir arapsku tradiciju te se ne primjenjuje nužno na žene koje ne nose ovu vrstu odjeće...”

Stoga, na osnovu intencije “univerzalnosti” islamskog prava, Ibn Ašur je izložio metod interpretiranja predaja kroz razumijevanje njihovog skrivenog arapskog kulturnog konteksta, a ne njihovo tretiranje kao apsolutnih i nekvalificiranih pravila. On je čitao navedene predaje u kontekstu njihovih viših etičkih svrha, a ne kao norme po sebi. Ova metoda razmatranja običaja podupire “intencionalnost” islamskog pravnog sistema.

²²⁴ Ibn Ašur, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, str. 236.

Pretpostavka kontinuiteta

Pretpostavka kontinuiteta (*istishab*) je “logički dokaz” (*delil ‘akli*), prema izričaju pravnikâ. Međutim, primjena ovog načela može se promatrati kao implementacija intencija islamskog prava. Npr. “pretpostavka nevinosti dok se ne dokaže krivnja” ima za cilj da ostvari intenciju pravednosti,²²⁵ pretpostavka dopuštenosti dok se ne dokaže zabrana ima za cilj da ostvari intencije velikodušnosti i slobode izbora,²²⁶ dok pretpostavka kontinuiteta određenih svojstava, ako što su ograničena finansijska sposobnost²²⁷ i namjera činjenja ibadeta (*nijja el-‘ibada*)²²⁸ imaju za cilj da ostvare intenciju olakšavanja.

Pored navedenog, Et-Turabi predlaže proširenje tradicionalne pretpostavke kontinuiteta u koncept u kojem bi “sve vrijednosti, kao što su pravda, porodica i, čak, obredi koje ljudi poznaju i prakticiraju shodno svojoj nepatvorenoj prirodi” bile “pretpostavljene kao zadane”. Jedini izuzetak od ovog pravila “pretpostavke kontinuiteta” obuhvata ono što objavljeno pravo korigira ili izmijeni.²²⁹ Na taj način, načelo “pretpostavke kontinuiteta”, u svojim klasičnim i modernističkim formama, jeste jedan oblik realizacije intencija islamskog prava.

²²⁵ El-Karafi, *El-Furuk* (me‘a havamiših), sv. IV, str. 49; Ebu Zehra, *Usul el-fikh*, str. 278.

²²⁶ El-Karafi, *Ez-Zehira*, sv. I, str. 151; Ibn ‘Abdusselam, *Kava‘id el-abkam fi mesalih el-enam*, sv. I, str. 23.

²²⁷ Ibn Tejmijja, *Kutub ve resa‘il ve fetava*, sv. II, str. 214.

²²⁸ Ibid, sv. I, str. 56.

²²⁹ Et-Turabi, *Kadaja et-tedždid*, str. 167.

“Intencionalnost” kao zajednička osnova pravnih škola

Danas, na početku dvadeset prvog stoljeća, oštre “skola-
stičke” podjele poprimaju oblik sunnijsko-ši’ijske podjele, koju
mnogi vide kao “sektašku” podjelu, zbog različitih motiva. Prav-
ne i “predajne” razlike između različitih sunnijskih i ši’ijskih ško-
la, kao što smo spomenuli u prethodnim poglavljima, svode se
na njihova “politička ubjeđenja”, a ne na “vjeru”. Međutim, du-
boke podjele između sunnija i ši’ija koje danas postoje izgrađene
su kroz sudove, džamije i društvene odnose u većini zemalja,
što je imalo za posljednicu razvitak ovih podjela u nasilne sukobe
u određenom broju zemalja. Ove podjele egzistiraju uporedo
s raširenom kulturom građanske netolerancije i nemogućnošću
koegzistencije s “drugim”.

Pregledali smo posljednje studije o *mekasidima*, koje su
napisali istaknuti sunnijski i ši’ijski znanstvenici. Pregled me je
doveo do otkrića zanimljivih istovjetnosti između dva pristupa
mekasidima.²³⁰ Oba pristupa tretiraju iste teme (*idžtiḥad*, *kijas*,
hukuk, *kijam*, *ahlak* itd.), pozivaju se na iste pravnike i djela (El-
Džuvejnijevo djelo *Burhan*, Ibn Babevejehovo djelo *’Ilal eš-šeri’i*,
El-Gazalijevo djelo *Mustasfa*, Eš-Šatibijevo djelo *El-Muvafekat*
i Ibn Ašurovo djelo *Mekasid*) i koriste iste teorijske klasifikacije
(*masalih*, *darurat*, *hadžijjat*, *tahsinijjat*, *mekasid ’amma*, *mekasid*
hassa itd.). Većina pravnih razlika između sunnijskih i ši’ijskih
fikhskih škola nastala je zbog razlika u *ahad* predajama i detalj-
nim pravilima. Intencionalni pristup fikhu je holistički pristup

²³⁰ Npr. v. Muhammed Mehdi Šemsuddin, “Mekasid eš-šeri’a”, Muhammed Husejn Fadlullah, “Mekasid eš-šeri’a”, El-Alvani, “Mekasid eš-šeri’a” i ‘Abdulhadi el-Fadli, “Mekasid eš-šeri’a”, u: *Mekasid eš-šeri’a*, priredio: ‘Abdulžebbar er-Rifa’i (Damask: Dar el-Fikr, 2001). V. također: Karadavijevo djelo *Medhal*.

koji se ne ograničava na jednu predaju ili pojedinačno pravilo, nego se poziva na opće principe i zajedničku osnovu. Ostvarenje “viših” intencija jedinstva i pomirenja muslimana ima veći prioritet u odnosu na implementaciju fikhskih detalja. Shodno tome, ajatollah Mehdi Šemsuddin je zabranio agresiju na relaciji ši'ije-sunnije, na temelju “viših i fundamentalnih ciljeva pomirenja, jedinstva i pravde”.²³¹ Intencionalni (*mekasidi*) pristup podiže razmatranje problema na višu filozofsku osnovu i, stoga, nadilazi razlike koje su nastale u političkoj historiji muslimana te podstiče mnogu potrebnu kulturu pomirenja i mirne koegzistencije.

Intencionalnost kao temeljni kriterij za idžtihad

Na temelju izložene analize “intencionalnosti” u različitim fundamentalnim jezičkim i racionalnim dokazima/metodama, jasno je da se ostvarenje intencija ne odnosi samo na manji broj usulskih metoda, kao što su analogija ili interes, na što upućuju mnoge tradicionalne i suvremene teorije vezane za posljednju metodu. Smatram da je ostvarenje intencija/*mekasid* islamskog prava suštinski cilj svih usulskih jezičkih i racionalnih metoda idžtihada, neovisno o njihovim različitim nazivima i pristupima. Štaviše, ostvarenje *mekasida*, iz sistemske tačke gledišta, osigurava otvorenost, obnovu, realizam i fleksibilnost sistema islamskog prava.

Stoga, validnost bilo kojeg idžtihada treba biti određena na osnovu stupnja njegove “intencionalnosti”, odnosno nivoa ostvarenja intencija Šerijata. Isto tako, validnost pravila trebalo bi ustanovljavati na osnovu stupnja realizacije *mekasida*. Izbor između alternativnih pravila ili idžtihadskih rezultata, tradicionalno se

²³¹ Šemsuddin, “Mekasid eš-šeri'a”, str. 26.

vrši na osnovu fiksnog rangiranja usulskih metoda uključenih u idžtihadski proces – kao što su konsenzus, analogija, mišljenje ashaba ili tradicija građana Medine. Pravne škole se razlikuju u rangiranju ovih usulskih metoda. Međutim, na osnovu izložene analize usulskih metoda, izbor između alternativnih idžtihadskih rezultata treba se vršiti na temelju ostvarenja *mekasida*, bez obzira na školu ili tendenciju kojoj pravnik pripada. Onaj idžtihadski rezultat koji ostvaruje intenciju (*maksid*) treba usvojiti kao valjan. Ukoliko je implikacija jednog *maksida* suprotna implikaciji drugog *maksida*, treba dati prednost onom *maksidu* koji se smatra višim – prema hijerarhiji navedenoj u prvom poglavlju. Da zaključimo – na ovaj način proces idžtihada postaje, u suštini, proces ostvarenja “intencionalnosti” islamskog prava.

ZAKLJUČAK

U ovoj knjizi je predstavljeno istraživanje o većem broju područja koji se tiču izloženog sistemskog pristupa filozofiji i metodologiji islamskog prava. U nastavku ćemo dati sažetak rezultata našeg istraživanja, koji se kreću u rasponu od teorijskih zaključaka do fikhskih mišljenja. Odlučili smo ove rezultate podijeliti na nekoliko cjelina, s obzirom na teme kojima pripadaju.

Klasične koncepcije i klasifikacije mekasida

U ovoj knjizi posebna pažnja je ukazana tradicionalnim i suvremenim definicijama i klasifikacijama *mekasida*. Pravnici uobičajeno koriste termin *mekasid* da bi njime označili svrhe, ciljeve, načela, intencije i telose. Također, *mekasid* se često upotrebljava kao alternativni izraz za označavanje “interesa” (*mesalih*). Intencije (*mekasid*) su prethodno klasificirane, s obzirom na veći broj aspekata, na različite načine: stupnjevi potreba, opseg pravila koji imaju za cilj da ostvare intencije, opseg ljudi obuhvaćenih intencijama i stupnjevi univerzalnosti ciljeva, gdje smo ustanovili sličnost s hijerarhijom ljudskih ciljeva koju je Abraham Maslow postavio u dvadesetom stoljeću.

S druge strane, suvremeni pravni teoretičari su krizirali tradicionalne klasifikacije nužnosti (*darurat*) zbog većeg broja

razloga – uključujući njihov individualistički opseg, neobuhvaćanje univerzalnih normi/vrijednosti i zasnovanost isključivo na fikshskoj literaturi, a ne na izvornim tekstovima. Stoga, suvremena znanost je predstavila nove klasifikacije intencija (*mekasid*) izbjegavajući navedene nedostatke. Ove nove intencije predstavljaju odraz stavova svakog pojedinog znanstvenika o reformi i “modernizaciji” u islamskom pravu. “Strukturu” *mekasida* je najbolje opisati kao višedimenzionalnu, u kojoj stupnjevi potreba, opseg pravila, opseg ljudi i stupnjevi univerzalnosti, sveukupno, predstavljaju valjane aspekte koji odražavaju validna stajališta i klasifikacije.

Slažemo se s Et-Tahirom ibn Ašurom da se intencija (*maksid*) “slobode” (*hurrija*), koju je izložio veći broj suvremenih autora i pravnika, razlikuje od intencije “slobode” (*hurrija* ili *itk*), koja se spominje u tradicionalnim školama, a koja znači samo slobodu od ropstva (definiranu u povijesnom značenju), a ne slobodu u suvremenom značenju te riječi. Međutim, osnovno značenje slobode sastavni je dio većeg broja islamskih koncepata koji se označavaju različitim terminima.

U ovoj knjizi je, također, izložen historijski prikaz teorije intencija Šerijata, počevši od poslijeposlaničkog perioda pa do modernog doba. U nastavku ćemo izložiti sažetak ovog pregleda, počevši od idžtihada ashaba, posebno Omerovog, do Eš-Šatibija, koji je razvio ovu teoriju do njenog klasičnog oblika.

Omerov idžtihad je dokaz da ashabi nisu uvijek primjenjivali ono što su metodolozi islamskog prava kasnije nazvali *dilala el-lafz* (implikacija izraza) te da su često primjenjivali ono što ova knjiga naziva *dilala el-maksid*. Međutim, ideja *mekasida* nije bila predmet posebnih monografija ili posebne pažnje sve do kraja trećeg islamskog stoljeća, kada je Tirmizi el-Hakim napisao prvo djelo (za koje se zna) u kojem je pojam *mekasid* upo-

trijebljen u naslovu monografije o namazu. S druge strane, prvo poznato djelo o *mekasidima* pravila o društvenim odnosima (*mu'amelat*) jeste *El-Ibana 'an ilel ed-dijana* ("Otkrivanje intencija religijske prakse") Ebu Zejda el-Belhija. Najstariji rukopis koji sam pronašao u egipatskoj bibiloteci Dar el-Kutub o tematici *mekasida* jeste El-Kaffalovo djelo *Mehasin eš-šera'i* ("Ljepote zakona"). Ova knjiga se zalaže za ukazivanje veće pažnje ovom rukopisu koji predstavlja važan korak u razvoju teorije *mekasida*. Suprotno stanovištu da je istraživanje *mekasida* bilo ograničeno na sunnijske pravne škole sve do dvadesetog stoljeća, Ibn Babevejh es-Saduk el-Kummi je napisao najstarije ši'itsko djelo o intencijama pod naslovom *Ilel eš-šara'i* ("Razlozi propisa").

Kada je u pitanju historija terminologije *darurata*, najstariju poznatu teorijsku klasifikaciju predstavio je El-'Amiri el-Fejlesuf u svom djelu *El-I'lam bi menakib el-islam* ("Upoznavanje sa značajkama islama"). Potom je El-Džuvejni skovao različite termine kojima se označavaju "potrebe" i koji se koriste sve do danas. El-Džuvejnijevo djelo *Gijas el-umem* ("Spas naroda") je još jedan važan doprinos teoriji *mekasida* i rani projekat "rekonstrukcije" cjelokupnog islamskog prava na osnovu njegovih *mekasida*. Ebu Hamid el-Gazali, El-Džuvejnijev učenik, nije dao neovisan legitimitet (*hudždžijja*) niti jednoj od izloženih intencijal interesa (*mekasid/mesalih*), moguće pod utjecajem šafijske škole. Ipak, El-Gazali je dao važan doprinos upotrebljavajući *maksid* kao *ratio legis* ('*illa*), unatoč njegovoj iskazanoj "neegzaktnosti". Konačno, najznačajniji doprinos razvoju teorije *mekasida* bilo je Eš-Šatibijevo djelo *El-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* ("Kongruencije u osnovama Šerijata"). Naznačio sam tri Eš-Šatibijeva doprinosa razvoju teorije *mekasida*, i to od "neograničenih interesa" do "osnova prava", od "mudrosti pravila" do "osnova pravila" i, na koncu, od "neizvjesnosti" (*zannijja*) do "izvjesnosti" (*kat'ijja*).

Suvremene koncepcije mekasida i njihova važnost

U knjizi smo ponudili prikaz razvoja teorija i koncepcija *mekasida* i ustvrdili da su današnje koncepcije bliže suvremenim pitanjima u odnosu na klasične. Ukazali smo na evoluiranje “zaštite potomstva” u “brigu o porodici” i prijedloge za izgradnju građanskog “islamskog društvenog sistema”, evoluiranje “zaštite razuma” u “propagiranje znanstvenog mišljenja”, “putovanje radi stjecanja znanja”, “suzbijanje mentaliteta svjetine” i “sprečavanje odljeva mozgova” te razvitak intencije “zaštite časti” u “zaštitu ljudskog digniteta” i “zaštitu ljudskih prava”. Ukazali smo na to da intencionalno zasnovan pristup problemu ljudskih prava može dati podršku Općoj islamskoj deklaraciji o ljudskim pravima i stajalištu da islam može ponuditi “nove pozitivne dimenzije ljudskim pravima”.

S druge strane, ukazali smo na evoluiranje “zaštite vjere” u “slobodu uvjerenja” u suvremenom značenju ovih termina te evoluiranje “zaštite imetka” u “ekonomski razvoj” i “smanjivanje razlika između ekonomskih klasa”. Ovo djelo predlaže “humani razvoj” kao suvremeni izraz *maslehe*, koji se može empirijski mjeriti pomoću ‘ciljeva Razvojnog programa UN-a’.

Multidisciplinarnost

Multidisciplinarno istraživačko iskustvo ovog rada nas dovodi do zaključka da disciplinarna podjela ne bi trebala biti preprekom u korištenju odgovarajućih pojmova iz “različitih” oblasti u istraživačkim naporima. Niti bi ta podjela trebala biti oblikom monopoliziranja izvora informacija u bilo kojoj disciplini kako bi se sputala kreativnost i kontrolirale nove ideje. Da bi došlo do razvoja discipline teorije/metodologije islamskog

prava, neophodno je biti otvoren prema idejama iz drugih disciplina. U suprotnom, islamska pravna teorija ostat će striktno unutar granica tradicionalne literature i njenih radova a kao rezultat toga imat ćemo pravila islamskog prava koja su velikim dijelom “zastarjela”.

Analiza sistema

Historijski promatrano, opća orijentacija filozofske analize bila je parcijalna, a ne holistička, i uglavnom fokusirana na statične odnose između raščlanjenih elemenata, za razliku od systemske analize koja podrazumijeva holistički i dinamički pristup. Systemska analiza je utemeljena na definiciji samog sistema, tj. analitičar pretpostavlja da je analizirani entitet “sistem” i radi na ustanovljavanju njegovih karakteristika, koje su definirane u teoriji sistema. Međutim, sadašnje systemski zasnovane metode još uvijek su utemeljene na jednostavnoj definiciji sistema kao “skupa jedinica koje se nalaze u međusobnom odnosu”, i zbog toga, zanemaruju veliki broj obilježja sistema koja mogu biti korisna za analizu. Štaviše, mnoge hijerarhijski zasnovane teorije su primarno orijentirane na fizički svijet materije i, otuda, nisu primjenljive na istraživanje svijeta ideja i sfere prava. Također, mnoge systemski zasnovane klasifikacije su još uvijek dihotomne i jednodimenzionalne, suprotno višedimenzionalnoj karakteristici sistema koju su predstavili teoretičari sistema.

Da bi se otklonili ovi nedostaci, ova knjiga predlaže veći broj osnovnih systemskih obilježja i koristi ih u analizi “sistema” islamskog prava, i to spoznajnu prirodu sistema, cjelovitost, otvorenost, iznutra uvezanu hijerarhiju, višedimenzionalnost i intencionalnost. Ovo posljednje obilježje je ključna karakteristika sistema o kojoj govori ova knjiga.

Klasificiranje teoloških škola s obzirom na “uzročnost”

U ovoj knjizi su, također, predstavljena različita stajališta koja su škole islamske teologije (*el-mezahib el-kelemijja*) zauzele naspram mogućnosti primjene “načela uzročnosti” (*es-sebebijja*) na Boga. Mu‘tezilije i ši‘ije su zauzeli stav da božanska djelovanja “moraju” imati uzroke/intencije, na osnovu principa spoznaje dobrog i lošeg (*et-tahsin ve et-takbih*). Eš‘arije i selefije su ocijenili da su božanska djelovanja iznad uzroka i intencija te da su bez Šerijata djela podjednako “dobra” i “loša”. Konačno, maturidije su pokušali zauzeti srednju poziciju između ova dva stava, prosuđujući da božanska djela imaju uzroke/intencije koje proizilaze iz Božije milosti, a ne načela *et-tahsin ve et-takbih*.

Kritika “uzročnosti”, međutim, ne znači dekonstrukciju teologije, kao što to tvrde mnogi teoretičari sistema. Ova knjiga iznosi tezu da ne postoji veza između koncepta Boga i ideje “uzročnosti”, osim u umovima teologa koji su koristili “načelo uzročnosti” u dokazivanju Božije egzistencije. “Načelo holizma” može osigurati alternativni i ovovremeni argument Božije egzistencije, kao i drugi klasični teološki argumenti. Stoga, sistemski pristup je koristan za suvremene prijedloge obnove na planu teologije, također.

Šta je to “islamsko pravo”?

Ova knjiga se zalaže za jasnu distinkciju između određenih termina koji se obično koriste kao sinonimi “islamskog prava” u literaturi na engleskom jeziku, i to fikh, kanun i ‘urf. Termin “fikh” označava “spoznajni” dio islamskog prava, dok termin “Šerijat” označava “božanski” dio tog prava (iz perspektive vjernika). Brisanje granice između fikha i Šerijata otvara put tvrdn-

jama o “božanskom” i “svetom” karakteru ljudskog pravničkog idžtihadskog rezonovanja i doprinosi nasilju zbog uzajamnih optužbi za herezu i otporu prema obnovi islamskog prava. S druge strane, kanun i ‘urf predstavljaju posebne pravne sisteme, odnosno običaje.

Razvoj tradicionalnih islamskih pravnih škola

U knjizi su ukratko predstavljeni faktori koji su doveli do obrazovanja tendencija “podržavatelja racionalnog mišljenja” (*ehl er-reʿj*) i “podržavatelja predaje” (*ehl el-eser*), i to: politički/sektaški sukobi, selidba ashaba, ličnosti imama tog vremena. Tendencija *ehl er-reʿja* nije bila ograničena na Irak, jer je hidžaska škola, posebno u Medini, također prakticirala *er-reʿj* korištenjem metode interesa/*masleha*, posebno u fikhu Malika i njegovih učenika. Razlika između *ehl er-reʿja* i *ehl el-esera* nije se ogledala samo u suprotstavljenosti “tradicionalista” i “liberala”, jer su ove dvije škole predstavljale alternativne metodologije ocjene vjerodostojnosti i primjene tekstova.

Također smo kritizirali tradicionalnu klasifikaciju islamskih pravnih škola koja se zasniva na karakteristikama, a koja propušta uočiti sličnost između “dokaza” koji se različito imenuju u različitim školama, kao i razlike između “dokaza” koji imaju slične nazive. Tradicionalne klasifikacije, također, nisu uzele u obzir druge nedihotomne karakteristike, kao što su historijski i geografski faktori.

Potom, trasiranje “nizova učenika” dokazuje da su pravne škole, iz generacije u generaciju, postajale sve izoliranije te da je “period dekadence” počeo onda kada su se počeli obrazovati pravници samo u jednom mezhebu, kada su se počela nazivati

mišljenja imama i njegovih učenika “tekstovima” i kada su njihove knjige postale krajnje apstraktne i složene.

Temeljni izvori/tekstovi

Sve islamske pravne škole se slažu oko onog sadržaja Kur’ana koji danas postoji. Verzija ‘Abdullaha ibn Mes’uda koju je usvojila hanefijska škola u pravne svrhe, nije proizvela značajnije različita mišljenja u odnosu na druge pravne škole. Značajne razlike, posebno između sunnijskih i ši’ijskih škola, zadržale su se u području *kelama* i političkih stajališta o građanskom ratu između ashaba, a ne u vezi s izvorima i pravilima islamskog prava.

Pravne škole se razlikuju po pitanju šta treba svrstati pod Poslanikovo, a.s., “prenošenje božanske objave”. Ova knjiga zastupa tezu da predaje kao što je ona o “oprašivanju palminih stabala” i *el-gili* otvaraju pitanje šta treba svrstati pod kategoriju “ovosvjetskih poslova Poslanika”. Slično, stanovište koje Poslanikova, a.s., ovosvjetska djela klasificira nasuprot njegovih “djela obožavanja” (*ibadat*), koja su određena kao ona djela “koja se ne mogu racionalizirati”, također, nameće pitanje kako definirati ibadete otvorenim.

Jezički dokazi

Dokazano je da su klasifikacije stupnjeva jasnoće koje uključuju pojmove kao što su *muhkem*, *nass* i *zahir*, velikim dijelom arbitrarne, uzimajući u obzir sve razlike oko toga šta podrazumijeva specifikacija, interpretacija i derogacija kod većine tekstova i predaja. Izložili smo kritiku metode “suprotne implikacije” kao striktnog “ekskluzivističkog” logičkog sredstva koje ne dopušta promjenu pravila ovisno o situaciji. Metoda “suprotne implikacije” je doprinijela povećanju broja kontradiktornih (*te’arud*)

slučajeva te stavova o primjeni derogacije i eliminacije. Ova analiza je, također, pokazala da su pravnici, zbog prioriteta koji je dat jezičkim implikacijama, pribjegavali metodama “specifikacije” i “kvalifikacije” više nego osnovama “društvene pravde” i “općeg dobra”.

Racionalni dokazi

Preostali usulski dokazi su analizirani u kontekstu različitih stavova oko njihovog legitimiteta, kao i sličnosti i razlika u odnosu na intencije (*el-mekasid*). U nastavku ćemo izložiti najvažnije rezultate do kojih smo došli na ovom planu:

1. Ne postoji “konsenzus” o bilo kojoj definiciji “konsenzusa” (*idžma*).
2. Postoji razlika između *illa*, *hikma* i *maksid* u analogijskom zaključivanju.
3. Svaka pravna škola koja je odbacila usulski metod *ma-slehe*, zamijenila ga je nekim alternativnim dokazom, osim zahirijske škole.
4. “Zatvaranje puteva” (*sedd ez-zero'i*) je konzekvencionalistički pristup koji može biti zloupotrijebljen od strane nekih pesimističnih pravnikâ ili politički motiviranih autoriteta.
5. Pretpostavka kontinuiteta (*istishab*) je princip zaključivanja, a ne poseban “izvor zakonodavstva”.

Suvremene teorije u islamskom pravu

Nakon pregleda današnjih klasifikacija islamskih “tendencija” i “ideologija”, u knjizi zaključujemo da se ove klasifikacije još uvijek, većim dijelom, kreću oko “klasične” trodiobne tipologije fundamentalizma, modernizma i sekularizma. RAND-ova sko-

rašnja klasifikacija “tendencija” je opsežna studija koja zaslužuje posebnu analizu. Međutim, ona je uglavnom zasnovana na stavovima vanjske politike Sjedinjenih Država, ne pokriva osnovne teorijske razlike oko osnova islamskog prava, neprecizno svrstava “sekularne filozofe” u “izvore islamskog prava” kod tradicionalista, pogrešno klasificira “historičnost” kao modernistički trend i ne razlikuje različita usmjerenja “islamskog modernizma”.

Popularne trodiobne klasifikacije koje uključuju trendove literalizma, reformizma i vesternizacije, a koje najčešće izlažu reformisti centrističkog usmjerenja, predstavljaju kategorijske klasifikacije koje podrazumijevaju konzistentnost u njihovim idealnim tipovima, klasificiraju znanstvenike a ne metode, neprecizno koriste pojmove “vesternizacije” i “modernizacije” kao sinonime i netačno ocjenjuju određene racionalne poglede na islamsko pravo kao sekularne.

Predložena klasifikacija teorija islamskog prava

U knjizi smo predložili pomak u koncepciji “stupnjeva autoriteta” od uobičajene dihotomne kategorizacije valjanih/nevaljanih dokaza ka višestupnjevanom “spektru” validnosti dokaza i izvora. Identificirali smo sadašnje izvore teorija unutar islamskog prava: ku’anske ajete, poslaničke predaje, tradicionalne škole islamskog prava, *mesalih*, racionalne argumente i moderne međunarodne deklaracije o ljudskim pravima. Sadašnje glavne “tendencije” koje se prepoznaju u različitim suvremenim teorijama islamskog prava identificirali smo kao tradicionalizam, modernizam i postmodernizam. Svaka od navedenih “tendencija” koje knjiga ilustrira, rezultat je većeg broja teorijskih “usmjerenja” koji joj doprinose, a koja se mogu podudarati u specifičnim pitanjima.

Tradicionalizam uključuje usmjerenja skolastičkog tradicionalizma, skolastičkog neotradicionalizma, neoliteralizma i ideološki orijentirane teorije. Skolastički tradicionalizam smatra jednu od tradicionalnih islamskih pravnih škola konačnim izvorom prava i dozvoljava idžtihad samo ukoliko ne postoji određeno pravilo u odabranom mezhebu. Skolastički neotradicionalizam je otvoren prema većem broju pravnih škola u oslanjanju na validna pravila i nije ograničen na jednu školu. Postoje različiti stupnjevi te otvorenosti, od otvorenosti prema svim pravnim školama do otvorenosti spram sunnijskih ili ši'ijjskih škola. Neoliteralizam je i sunnijski i ši'ijjski fenomen koji se razlikuje od klasičnog literalizma po svojoj potpunoj ovisnosti o hadiskim zbirkama prihvaćenim u jednoj pravnoj školi. Međutim, neoliteralizam se slaže sa klasičnim literalizmom u protivljenju ideji intencija/*mekasid* kao legitimnom izvoru jurisprudencije. Konačno, ideološki orijentirane teorije kritiziraju modernu "racionalnost" i moderne vrijednosti zbog njihove bazične "zapadocentričnosti".

Islamski modernizam uključuje "usmjerenja" apologetske reinterpretacije, reformističke reinterpretacije, dijaloški orijentirane reinterpretacije, teorije utemeljene na konceptu *maslehe* i usulski revizionizam. Ljudi koji su dali ključni doprinos islamskom modernizmu objedinili su svoje islamsko i zapadno obrazovanje u nove prijedloge za islamsku reformu i "reinterpretaciju".

Muhammed 'Abduhu i njegovi najznačajniji učenici, Rešid Rida i Et-Tahir ibn Ašur, dali su svoj doprinos novoj školi kur'anske egzegeze koja je "u skladu s modernom znanosti i racionalnošću". Ova škola, koju ovdje označavamo "reformističkom reinterpretacijom", uvela je "kontekstualnu interpretaciju" kao novu egzegetičku metodu. S druge strane, škola apologetske reinterpretacije isključivo je opravdavala postojeće stanje, uglav-

nom na temelju određene političke orijentacije. Međutim, iznijeli smo naš stav da ovosvjetskim stvarima i ne bi trebalo pridavati sveti areol nasilnim učitavanjem u tekst Kur'ana ili hadisa. Usulski revizionizam je pokušao preispitati *usul el-fikh*, dovodeći u pitanje koncept “konsenzusa”, “vjerodostojnosti” i “derogacije” – uvodeći nove interpretacije interesa (*masleha*).

Islamski postmodernizam obuhvata usmjerenja poststrukturalizma, historicizma, kritičkih pravnih studija, postkolonijalizma, neoracionalizma, antiracionalizma i sekularizma. Zajednički metod u svim ovim postmodernim pristupima jeste “dekonstrukcija”, u stilu Derride. Poststrukturalističko usmjerenje ima za cilj da “oslobodi ljude autoriteta teksta” i primijeni semiotičku teoriju na tekst Kur'ana kako bi odvojio “implikaciju od onoga što ona implicira”. Historicističko postmoderno usmjerenje Kur'an i hadis posmatra kao “kulturalne proizvode” i zalaže se za moderne deklaracije o ljudskim pravima kao izvorima etike i zakonodavstva. Neoracionalisti primjenjuju historičistički pristup islamskom pravu i pozivaju se na konvencionalnu mu'tezilijsku/racionalnu školu kao tradicionalno uporište njihovih stavova.

Islamska verzija kritičkih pravnih studija (CLS) ima za cilj da “dekonstruira” pozicije “vlasti” koja je utjecala na islamsko pravo – kao što su moćna arapska plemena i “muški elitizam”. Postoji znanstvena debata o tome da li su pravници “bili u službi interesa vladara” ili su “štitili pravo od vladara”. Islamski postkolonijalizam kritizira klasične orijentalističke pristupe islamskom pravu i zalaže se za one pristupe koji nisu utemeljeni na “suštinskim predrasudama o islamskoj kulturi”.

Sistemski pristup teorijama islamskog prava

I na koncu, u knjizi je predstavljen sistemski pristup teorijama islamskog prava, u kojem su izložene karakteristike sistema (spoznajna narav sistema, cjelovitost, otvorenost, iznutra uvezana hijerarhija, višedimenzionalnost i intencionalnost) realizirane kroz konkretne teorijske prijedloge. Prvo, radi potvrđivanje svih “spoznaja”, ovo djelo zastupa tezu da idžtihad ne treba posmatrati kao utjelovljene “Božijih zapovijedi”, čak i ako se on osniva na “konsenzusu” (*idžmaʿ*) ili analogijskom zaključivanju (*kijas*). Ovaj stav je sličan onom koji zagovaraju validatori (*el-musavviba*), a koji je utemeljen na prepoznavanju “kognitivne naravi” islamskog prava. Potom, u razmatranju Poslanikove, a.s., “spoznaje” ili “intencija” njegovih riječi i djela, koristili smo El-Karafjevo i Ibn Ašurovo razmatranje Poslanikovih intencija, a kako bismo proširili tradicionalnu kategorizaciju Poslanikovih vjerovjesničkih/ljudskih djela. Pridodana kategorija uključuje poslaničke tradicije sa specifičnim “intencijama”.

S ciljem podsticanja holističkih pogleda na sistem islamskog prava, u knjizi je istražen utjecaj pravnog mišljenja koje je zasnovano na “principu uzročnosti”. Er-Razijeva zabrinutost zbog tvrdnji o “izvjesnosti” pojedinačnih dokaza bila je korisna. Međutim, Er-Razi se nije pozabavio primarnim problemom atomističkih pristupa, a on se ogleđa u nedostatku obuhvatnosti njihove uzročne osnove. Otuda je sistemski pristup koristan i za suvremena nastojanja za obnovom teologije.

Radi ostvarenja karakteristika otvorenosti i samoobnavljanja sistema islamskog prava, ovo djelo se zalaže za pomjenu pravila sa promjenom pravnikovog svjetonazora ili kognitivne kulture, kao mehanizmom otvorenosti u sistemu islamskog prava,

te filozofskom otvorenošću, kao mehanizmom samoobnove u tom sistemu. Tradicionalno, praktična implikacija dokaza *urfa* veoma je ograničena, a islamska pravila se i dalje zasnivaju na arapskim običajima. Stoga je “svjetonazor pravnika” predložen kao proširenje *urfa* kako bi se postigla intencija “univerzalnosti” islamskog prava. Neophodna vještina za idžtihad, koju su pravnici nazvali *fikh el-vaki* (razumijevanje postojećeg stanja), razvijena je u značenju “kompetentnog svjetonazora” pravnika, odnosno, “otvaranja” sistema islamskog prava naspram rezultata prirodnih i društvenih znanosti.

Što se tiče “filozofske otvorenosti”, ustanovljeno je da islamsko pravo nije imalo okoristi od originalnih doprinosa srednjovjekovih islamskih filozofa filozofiji i logici, npr. Avicenninog “vremenski ovisnog” silogizma, El-Farabijeve teorije o induktivnom dokazivanju, Ibn Rušdove otvorenosti prema svim filozofskim istraživanjima i Ibn Hazmovih i Ibn Tejmijjinih kritika aristotelske logike. Islamsko pravo bi moglo postići samoobnovu kroz otvorenost prema (obnovljenim) filozofskim istraživanjima.

Radi ostvarenja karakteristike višedimenzionalnosti u sistemu islamskog prava, istražili smo korijene dihotomnog mišljenja koje je bilo dominantno u islamskim pravnim školama. Prvo, pravničke metode razlikovanja (*temjiz*) koncepata, bilo da su se osnivale na suštini ili opisu, uvijek su imale za posljedicu definiranje svakog koncepta u odnosu naspram neke “dihotomne suprotnosti”. Npr. zahtjev za “apsolutnom izvjesnošću” (*jekin*) u pravnom mišljenju, bez obzira da li se ona izvodi iz jezičke implikacije, historijske autentičnosti ili logičke implikacije, je neutemeljen. Teorijski govoreći, on bi se trebao razmatrati u skladu sa kontinuiranim spektrom (vjerovatnoće), a ne dihotomnom klasifikacijom izvjesnog/neizvjesnog. Dokaz za ovu tvrdnju iz islamskih izvora jeste kur’anska logika dokazivanja Božije egzistencije

koja, također, zauzima “kontinuirani”, a ne “dihotomni” pristup izvjesnosti. S druge strane, višedimenzionalnost kombinirana s intencionalnim (*mekasidi*) pristupom, može ponuditi teorijsko rješenje dileme oprečnih dokaza. Premda postmoderni pristupi islamskom pravu postavljaju važna pitanja o dihotomnoj “centričnosti”, i oni sami skloni korištenju dihotomnih i jednodimenzionalnih pristupa. Višedimenzionalan pristup teoriji islamskog prava izbjegava takvu redukcionističku metodologiju.

Konačno, iznijeli smo veći broj konkretnih usulskih prijedloga radi ostvarenja karakteristike “svrhovitosti” u sistemu islamskog prava, koja predstavlja temeljno obilježje sistemskog promišljanja, što je tvrdnja koju ova knjiga zastupa. U nastavku ćemo sumirati ove prijedloge:

1. Implikacija intencije (*dilala el-maksid*) dobiva pravni autoritet (*hudždžijja*).
2. Prednost implikacije intencije, u odnosu na druge implikacije, ovisi o datoj situaciji i važnosti same intencije.
3. Intencija jednog izraza treba odlučivati o validnosti njegove “suprotne implikacije”.
4. Tekstualni izraz intencije prava koji je obično “općenit” i “nekvalifikovan” izraz, ne treba “specificirati” ili “kvalificirati” pojedinačnim tekstovima.
5. Moralne vrijednosti trebaju imati status zakonskih razloga odgovarajućih pravila, pored literalnih “razloga” koji su “izvedeni” tradicionalnim metodama.
6. “Sistemska suglasnost” je predložena kao proširenje klasične “sadržajne suglasnosti” (*‘adem šuzuz el-metn*).
7. Intencionalni (*mekasidi*) pristup može popuniti prazninu nedostajućeg konteksta u hadiskim predajama.

8. *El-Mekasid*, u smislu “intencija” Poslanika, mogu se, također, koristiti u “kontekstualizaciji” predaja, na osnovu Ibn Ašurove klasifikacije poslaničkih “intencija”: uzakonjenje propisa, izdavanje fetvi, suđenje, vođenje, upućivanje, posredovanje, savjetovanje i nepoučavanje.
9. Pažljiva analiza “egzaktnosti” razloga (*illa*) otkriva da je on obično promjenljiv i da se ne može “precizno definirati”, kao što se tradicionalno tvrdi.
10. Kontroverza o neovisnom legitimitetu *mesaliha* mogla bi se otkloniti, ukoliko oni stoje u vezi sa “intencionalnošću”, odnosno ako se identificiraju s *mekasidima*.
11. *Istihsan* je oblik pridodavanja “intencionalnosti” pravnom zaključivanju. One pravne škole koje nisu podržale *istihsan*, pokušale su ostvariti “intencionalnost” pomoću drugih metoda.
12. “Razmatranje puteva” ne bi se trebalo ograničiti na negativni aspekt “konzekvencionalističkog” pristupa.
13. El-Karafijevo širenje metode “zatvaranja puteva” (*sedd ez-zero'i*) u pravcu uključivanja koncepta “otvaranja puteva” (*feth ez-zero'i*) nastavili smo predlaganjem “kontinuiranog” mjerila “pohvalnosti” i “pokuđenosti” ciljeva.
14. Ibn Ašurova analiza utjecaja (arapskih) običaja na same predaje doprinosi ostvarenju intencije univerzalnosti islamskog prava.
15. Načelo “pretpostavke kontinuiteta” (*istishab*) predstavljeno je kao implementacija viših svrha islamskog prava, kao što su pravda, olakšavanje i sloboda izbora.

Intencionalni (*mekasidi*) pristup izdiže pravna pitanja na višu filozofsku osnovu i, stoga, nadilazi (historijske) razlike političke naravi, između islamskih pravnih škola, te podstiče

ZAKLJUČAK

mного potrebnu kulturu pomirenja i mirne koegzistencije. Štaviše, ostvarenje intencija treba biti suštinski cilj svih usulskih jezičkih i racionalnih metoda idžtihada, neovisno o njihovim različitim nazivima i pristupima. Stoga, validnost bilo kojeg idžtihada treba biti određena na osnovu stupnja njegove “intencionalnosti”, odnosno stupnja ostvarenja intencija Šerijata.

BIBLIOGRAFIJA

- ‘Abd al-Raziq, Ali, “Message Not Government, Religion Not State”, u *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford University Press, 1998).
- ‘Abduh, Muhammed, *Risala et-tevhid*, priredio: Muhammed Rešid Rida, 15. izdanje (Kairo: Dar el-Menar, 1953).
- _____, *El-A‘mal el-kamila*, priredio: Muhammed ‘Imara (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1993).
- ‘Abdulžebbar, Ebu el-Hasan el-Kadi, *El-Mugni fi ebvab et-tevhid ve el-‘adl*, priredili: Taha Husejn i Ibrahim Mezkur (Kairo: Ministarstvo kulture Egipta, 1965).
- _____, *Fadl el-i‘tizal ve tabekat el-mu‘tezila*, priredio: Fuad Sejjid (Tunis: Ed-Dar et-tunisijja li en-nešr, 1974).
- Abdul-Fattah, Saif, “On Imam Mohamed Abdu’s Wordview”, referat podnesen povodom stogodišnjice smrti šejha Muhameda ‘Abduhua (Aleksandrijska biblioteka, Alexandria, Egipat, decembar 2005).
- Abdul-Haqq, Irshad, “Islamic Law: An Overview of Its Origin and Elements”, *Journal of Islamic Law and Culture* 27 (proljeće/ljeto 2002).
- El-‘Adžem, Refik, *El-Mentik ‘inde El-Gazali fi eb‘adih el-Aristavijja ve hususijjetih el-islamijja* (Bejrut: Dar el-Mešrik, 1989).
- Ahmad, Akbar, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, 7. izdanje (London i New York: Routledge, 2004).

- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam* (New Haven, CT: Yale University Press, 1992).
- El-'Ajni, Bedruddin, *'Umda el-kari Šerh Sahih el-Buhari* (Bejrut: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, bez datuma).
- El-Albani, Muhammed Nasiruddin, *Vudžub el-ahz bi hadis el-ahad fi el-'akida ve er-redd 'ala šubah el-muhaliŕin* (Benha i Kuvajt: Dar el-'Ilm i Ed-Dar es-Seleŕija, bez datuma).
- Ali, A. K., "Al-Shafi'i's contribution to Hadith with an Annotated Translation of His Work Jima' Al-'Ilm" (doktorska disertacija, University of Edinburgh, 1996).
- 'Ali, Mahmud Muhammed, *El-Alaka bejne el-mentik ve el-fikh inde mufekkiri el-islam* (Kairo: Ein for Human and Social Studies, 2000).
- Ali, S. S., "Equal before Allah, Unequal before Man? Negotiating Gender Hierarchies in Islam and International Law" (doktorska disertacija, University of Hull, 1998).
- El-Alusi, Šihabuddin, *Ruh el-me'ani fi tefsir el-Kur'an el-'azim* (Bejrut: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, bez datuma).
- El-Alvani, Taha Džabir, "Medhal ila fikh el-akallijjat", referat podnesen na Evropskom vijeću za fetve i istraživanja, Dublin, januar 2004.
- _____, "Mekasid eš-šeri'a", u *Mekasid eš-šeri'a*, priredio: 'Abduldžebbar er-Rifa'i (Damask: Dar el-Fikr, 2001).
- _____, *Mekasid eš-šeri'a*, 1. izdanje (Bejrut: IIIT i Dar el-Hadi, 2001).
- _____, *Issues in Contemporary Islamic Thought* (London-Vashington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2005).
- El-Amidi, 'Ali Ebu el-Hasan, *El-Ihkam fi usul el-ahkam*. (Bejrut: Dar el-Kitab el-'arebi, 1404 h).

- El-'Amiri, Ebu el-Hasan el-Fejlesuf, *El-İlam bi-menakib el-islam*, priredio: Ahmed Gureb (Kairo: Dar el-Kitab el-'arebi, 1967).
- Arifin, M. B., "The Principles of 'Umum and Takhsis in Islamic Jurisprudence", (doktorska disertacija), University of Edinburgh, 1988).
- Aristotle, *Ethics*, preveo: W. D. Ross, priredio: J. L. Ackrill (London: Faber & Faber, 1973).
- _____, *The Works of Aristotle*, sv. 1, Great Books of the Western World (London: Encyclopaedia Britannica INC, 1990).
- Arkoun, Mohamed, "Rethinking Islam Today", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- _____, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*, priredio: Robert D. Lee, prijevod: Robert D. Lee (Boulder: Westview Press, 1994).
- Asad, Talal, *The Idea of an Anthropology of Islam* (Washington, D. C: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986).
- El-Asbehani, Ebu Nu'ajm, *Hilja el-evlija' ve tabeka el-asfija'*, 4. izdanje (Bejrut: Dar en-Nešr el-'arebi, 1985).
- Asmal, A. M., "Muslims under Non-Muslim Rule: The Fight (Legal) Views of Ibn Nujaym and Al-Vansharisi" (doktorska disertacija, University of Manchester, 1998).
- 'Atijja, Džemal, *Nahve tef'il mekasid eš-šeri'a* (Aman: El-Ma'hed el-'alemi li el-fikr el-islami, 2001).
- _____, *Tedždid el-fikh el-islami* (Bejrut: Dar el-Fikr, 2000).
- Auda, Jasser (Džaser Avde), *Fiqh al-Maqasid: Inatah al-Ahkam al-Shar'iyyah bi-Maqasidiha* (Virginia, IIIT: Al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 2006).

- _____, “Dawaran al-Ahkam al-Shar‘iyyah Ma‘a Maqasidiha Wujudan wa ‘Adaman: Dirasah Usuliyah Naqdiyah Ta-tbiqiyah (Change of Statutes According to Their Purposes: A Methodological, Critical and Applied Study)” (magistar-ski rad, Islamic American University, 2004).
- _____, “Cooperative Modular Neural Network Classifiers” (doktorska disertacija, University of Vaterloo, 1996).
- Auda, Jasser i M. Kamel, “A Modular Neural Network for Va-gue Classification”, Lecture notes in *Computer Science*, vol. 2005: *Lecture notes in Artificial Intelligence* (2000).
- _____, “From the ‘Preservation of Necessities’ to the ‘Deve-lopment of the Nation’: The Effect of Worldview on the cognition of Purposes of the Islamic Law”, konferencija “Intencije islamskog prava i načini njihovog ostvarenja u muslimanskim društvima”, International Islamic Universi-ty of Malaysia, Malaysia.
- _____, “Purposes and Causes of Islamic Rulings”, In *Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications*, Research Centre in the Philosophy of Islamic Law, London, U.K.
- _____, “Renewal of Islamic Thought is Necessary for Facing Islamic Global Challenges.” *Al-Madinah Daily* (Medina, Saudijska Arabija: god. 72, br. 15657).
- _____, “Basing Islamic Rulings on their Purposes”, *At-Tajdid Journal*, (International Islamic University of Malaysia, br. 19/1, Malaysia).
- _____, “Islam” u: *Encyclopedia of the Developing World* (New York: Routlege).
- _____, “On Imam Mohamed Abdu’s Worldview”, referat podnesen povodom stogodišnjice smrti šejha Muhameda

- 'Abduhua (Bibliotheca Alexandrina, Aleksandrija, Egipat, decembar 2005).
- _____, "Purposes versus Causes for the Islamic Rulings", Islamic Heritage, Foundation Symposium on the Purposes of Islamic Law, London, U.K., mart, 2005.
- _____, "A Framework for Applying Systems Theory in Islamic Judicial Reasoning", *Journal of the International Institute of Advanced Systems Research* (IIAS), Special Edn.: Systems Theory in Theology, (Baden-Baden, Njemačka, juli, 2004).
- _____, "Abrogation of Rulings Methodology: A Critique", *Intellectual Discourse Journal*, Islamic University of Malaysia, Vol. 12, br. 2, Malaysia, 2004.
- Audi, Robert, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, 2. izdanje, sv. 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).
- El-Awa, Mohamed S, "The Theory of Punishment in Islamic Law: A Comparative Study" (doktorska disertacija, London, School of Oriental and African Studies, 1972).
- _____, *El-Alaka bejne es-sunna ve eš-ši'a*, 1. izdanje (Kairo: Saif International Press, 2006).
- _____, *El-Fikh el-islami fi tarik et-tedždid* (Kairo: El-Mektab el-islami, 1998).
- _____, *Fi en-nizam es-sijasi li ed-devla el-islamijja* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1998).
- _____, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja: Dirasat fi kadaja el-menedž ve kadaja et-tatbik* (Kairo: al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006).
- El-Awa, Salwa M. S., *Textual Relations in the Qur'an: Relevance, Coherence and Structure*, 1. izdanje (London and New York: Routledge, 2006).

- _____, *El-Vudžuh ve en-neza'ir fi el-Kur'an el-kerim*, 1. izdanje (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1998).
- Al-Azami, Muhammad, *On schashb's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. (Rijad: King Saud Univesrity i Joh Wiley, 1985).
- Baderin, M. A., "Modem Muslim States between Islamic Law and International Human Rights Law", (doktorska disertacija, University of Nottingham, 2001).
- Badišah, Emir, *Tejsir et-tahrir* (Bejrut: Dar el-Fikr, bez datuma).
- El-Bagdadi, Ebu Bekr, *El-Fikh ve el-mutefekkih*, priredio: 'Adil ibn Jusuf el-'Azazi (Saudijska Arabija: Dar Ibn el-Dževzi, 1421. h.).
- El-Basri, Muhammed et-Tajjib, *El-Mu'temed fi usul el-fikh*, priredio: Halil el-Mis, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1403. h.).
- El-Batlijusi, 'Abdullah ibn Muhammed, *El-Insaf fi et-tenbih 'ala el-me'ani ve el-esbab elleti evdžebet el-ihtilaf bejne muslimin fi ara'ihim*, priredio: Muhammed Ridvan ed-Daja, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1403 h.).
- Beany, Michael, "Analysis", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2003 [cit. 5. januara 2007]); dostupno na: <http://plato.stanford.edu/entries/analysis/>.
- Bedran, Bedran, *Edilla et-tešri' el-mute'arida ve vudžuh et-terdžih bejnehuma* (Aleksandrija: Mu'essesa Šebab el-džami'a, 1974).
- Beer, S., *Brain of the Firm* (London: Penguin Press, 1972).
- Bejdavi, *Tefsir el-Bejdavi* (Bejrut: Dar el-Fikr, bez datuma).
- El-Bejheki, Ebu Bekr, *Es-Sunen* (Madina: Ed-Dar, 1989).
- Bejjah, 'Abdallah bin, *Alaka mekasid eš-šeri'a bi usul el-fikh*, 1. izdanje (Kairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006).

- _____, *Amali ed-dilalat ve medžali el-ihtilafat*, 1. izdanje (Džedda: Dar el-Minhadž, 2007).
- Beltadži, *Menhedž 'Umer ibn el-Hattab fi et-tešri'*, 1. izdanje (Kairo: Dar es-Selam, 2002).
- El-Benna, Džemal, *Tedždid el-fikh el-islami, Hivarat li-karn dže-did* (Damask: Dar el-Fikr, 2000).
- Bentham, Jeremy, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, <http://utilitarianism.com>, 1781. [cit. 10. januara 2007].
- Bernard, Cheryl, *Civil Democratic Islam, Partners, Resources, and Strategies* (Santa Monica: RAND, 2004).
- Bertalanffy, L. Von, "General Systems Theory", *Main Currents in Modern Thought*, sv. 71, 1955.
- El-Bezdevi, 'Ali ibn Muhammed, *Usul El-Bezdevi - Kenz el-vusul ila ma'rifa el-usul* (Karachi: Jawid Press, bez datuma).
- Bhutto, Benazir, "Politics and the Muslim Woman", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Bin Saleh, Hasan, "The Application of Al-Qava'id al-Fiqhiyya of Majallat al-Ahkam al-'Adliyya: An Analytical Juristic Study with Particular Reference to Jordanian Civil Code and United Arab Emirates Law of Civil Transactions" (doktorska disertacija, University of Lampeter, 2003).
- Binder, Leonard, *Ideological Revolution in the Middle East*, ur. John Wiley (New York: 1964).
- El-Bišri, Tarik, *Mahijja el-mu'asara* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1996).
- Blackburn, Simon, *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

- Bora Laskin Law Library, University of Toronto. *International Protection of Human Rights* (2004 cit. 15. januara 2005)]; dostupno na <http://www.law-lib.utoronto.ca/resguide/humrmtsgu.htm>.
- Boulding, K., *Ecodynamics* (London: Sage Publications, 1978).
 ———, “General Systems as a Point of View”, in *Views on General Systems Theory*, ur. A. Mesarovic (New York: John Wiley, 1964).
- Bowler, D., *General Systems Thinking* (New York: North Holland, 1981).
- Bunt, Gary, *Virtually Islamic: Research and News About Islam in the Digital Age, 2000* [posljednji put stranica posjećena 15. marta 2007], <http://www.virtuallyislamic.com/>
- El-Buti, M. Se‘id Ramadan, *Davabit el-masleha fi eš-šeri‘a el-ilmijja*, 6. izdanje (Damask: Er-Risala Fondation, 2001).
- El-Buhari, ‘Abdul‘aziz, *Kešf el-esrar* (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1997).
- El-Buhari, ‘Ala‘uddin, *Kešf el-esrar ‘an usul fah el-islam el-Bezdevi*, priredio: ‘Abdullah Mahmud M. ‘Umer (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1997).
- El-Buhari, Muhammed, *Et-Tarih el-kebir*, priredio: Muhammed Hašim en-Nedevi (Dar el-Fikr, bez datuma).
 ———, *Es-Sahih*, priredio: Mustafa el-Bega, 3. izdanje (Bejrut: Dar Ibn Kesir, 1986).
- Carson, Robert and Evert Flood, *Dealing with Complexity: An Introduction to the Theory and Application of Systems Science*, sv. 2 (New York and London: Plenum Press, 1993).
- Checkland, Peter, *Systems Thinking, Systems Practice* (New York: Wiley, 1999).

- Choudhry, Masudul Alam, "Syllogistic Deductionism in Islamic Social Choice Theory", *International Journal of Social Economics* 17, br. 11 (1990).
- Churchman, W., *The Design of Inquiring Systems: Basic Concepts of Systems and Organizations* (New York: Basic Books, 1979).
- Clarke, L., "The Shi'i Construction of Taqlid", *Journal of Islamic Studies* 12, br. 1 (2001)
- Cook, N., *Stability and Flexibility. An Analysis of Natural Systems*. (New York: Pergamon Press, 1980).
- Corning, Peter A., "Synergy: Another Idea Whose Time Has Come?" *Journal of Social and Evolutionary Systems*, vol. 1, br. 21 (1998).
- Crone, Patricia, *Roman, Provincial and Islamic Law: The Origins of the Islamic Patronate*, Cambridge Studies in Islamic civilization (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).
- De Chardin, T., *The Phenomenon of Man*, bez datuma.
- DeMarco, C. W., "Deontic Legal Logic", u: *The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, priredio: Christopher Gray (New York and London: Garland Publishing, 1999).
- Derrida, Jacques, *Of Grammatology*, prevela: Gayatri Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976).
- Descartes, René, *Rules for the Direction of the Mind: The Philosophical Writings of Descartes*, priredio: J. Cottingham (...) (Cambridge: Cambridge University Press, 1684).
- DeWitt, Richard, *Worldviews: An Introduction to the History and Philosophy of Science* (Malden, MA: Blackwell, 2004).
- Ed-Dib, 'Abdul'azim, "Imam el-Haremejn": u *Gijas el-umem fi il-tijas ez-zulem* (Doha: Eš-Šu'un ed-dinijja, 1400. god. po H).

- Ed-Dimeški, Hamed, *El-Kašif fi ma'rifa men lehu rivaja fi el-Kutub es-sitta*, priredio: Muhammed 'Avama, prvo izdanje (Džedda: Dar el-Kibla li es-sekafa el-islamijja, 1992).
- Dutton, Yassin, *The Origins of Islamic Law: The Qur'an, the Muvatta' and Madinan 'Amal* (Surrey: Curzon, 1999).
- Dworkin, Gerald, "Introduction" u: *Morality, Harm, and the Law*, priredio: Gerald Dworkin (Oxford: Westview Press, 1994).
- Džabir, Hasan Muhammed, *El-Mekasid el-kullijja ve el-idžtihad el-mu'asir – Tësis menhedži ve Kur'ani li alijja el-istinbat*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Hivar, 2001).
- _____, "El-Mekasid fi el-medresa eš-ši'ijja", u: *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja: Dirasat fi kadaja el-menhedž ve kadaja et-tatbik* (Studies in the Philosophy of Islamic Law: Theory and Applications), 1. izdanje (Kairo: Al-Furqan Islamic Heritage Foundation, Al-Maqasid Research Centre, 2006).
- El-Džessas, Ebu Bekr, *Abkam el-Kur'an*, priredio: Muhammed es-Sadik Kamhavi (Bejrut: Dar Ihja' et-turas, 1984).
- El-Džezeri, el-Mubarek, *En-Nihaja fi garib el-hadis ve el-asar* (Bejrut: El-Mekteba el-'ilmijja, 1979).
- Džuma, 'Ali, *El-Mustaleh el-usuli ve muškila el-mefahim* (Kairo: El-Ma'hed el-'alemi li el-fikr el-islami, 1996).
- _____, *Ilm usul el-fikh ve 'alakatuhu bi el-felsefa el-islamijja* (Kairo: El-Ma'hed el-'alemi li el-fikr el-islami, 1996).
- El-Džuvejni, 'Abdulmelik, *El-Burhan fi usul el-fikh*, priredio: 'Abdul'azim ed-Dib, 4. izdanje (Mensura: el-Vefa', 1418/1998.).
- _____, *Gijas el-umem fi iltijas ez-zulem*, priredio: 'Abdul'azim ed-Dib (Katar: Vizara eš-šu'un ed-dinijja, 1400. god. po H).
- _____, 'Abdulmelik, *El-Burhan fi 'ulum el-Kur'an*, 4. izdanje (El-Mensura, Egipat: el-Vefa', 1997).

- Ebu Davud, Sulejman, *Es-Sunen* (Damask: Dar el-Fikr).
- Ebu el-Feredž, 'Abdurrahman, *Sifa es-safva*, priredili: Mahmud Fehuri i M.R. Kaledži, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Ma' rifa, 1979).
- Ebu Jusuf, Ja' kub, *El-Haradž* (Kairo: El-Matba'a el-Emirijja, 1303. god. po H).
- Ebu Zehra, Muhammed, *Usul el-fikh* (Kairo: Dar el-Fikr el-'arebi, bez datuma).
- _____, *El-Imam Zejd* (Kairo: Dar el-Fikr el-'arebi, 1965).
- _____, *Tarih el-mezahib el-islamijja* (Kairo: Dar el-Fikr el-'arebi, bez datuma).
- Ebu Zejd, Nasr Hamid, *El-Imam Eš-Šafi'i ve tešis el-idijuludžijja el-vesatijja*, 3. izdanje (Kairo: Medbuli, 2003).
- _____, "Divine Attributes in the Qur'an" in *Islam and Modernity: Muslim Intellectuals Respond*, priredio: John Cooper, Ronald L. Nettler i Mohammed Mahmud (London: I.B. Tauris, 1998).
- _____, *Mefhum en-nass: Dirasa fi 'ulum el-Kur'an* (Kairo: El-Hej'a el-misrijja li el-kitab, 1990).
- _____, "Towards a System of Systems Concepts", *Managment Science* 17, br. 2 (1971).
- Egypt, Islam, and Democracy: Twelve Critical Essays*, priredio: Saad Eddin Ibrahim, sv. 19, Monograph 3, Kairo Papers in Social Science (Kairo: The American University in Cairo Press, 1996).
- Ellis, John, *Against Deconstruction* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989).
- Encyclopedia of Postmodernism*, priredili: Taylor, V. and Winguist, C., (New York: Routledge, 2001).

- El-Ensari, Ibn Nazmuddin, *Fevatih er-rehamut Šerh Musellem es-subut*, priredio: ‘Abdullah Mahmud M. ‘Umer, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 2002).
- Enver, Hafiz, “Vilaja el-mer’a fi el-fikh el-islami” (magistarski rad, Imam Saud Islamic University, Dar Balansija, 1999).
- Esposito, John, *Islam and Politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1984).
- El-Eškar, ‘Umer Sulejman, *Tarih el-fikh el-islami*, 1. izdanje (Kuvajt: Mekteba el-Felah, 1982).
- European Council for Fatva and Research, ECFR, *Scientific Review of the European Council for Pattva and Research*, ur. Abdul-Majid al-Najjar, vol. 1-11, Dublin, od juna 2002.
- El-Fadl, Khalid Abou, *Speaking in God’s Name* (Oxford: Oneworld Publications, 2003).
- El-Fadli, ‘Abdulhadi, “Mekasid eš-šeri’a”, u *Mekasid eš-šeri’a*, priredio: ‘Abduldžebbar er-Rifa’i (Damask: Dar el-Fikr, 2001).
- Fadlullah, Muhammed Husejn, “Mekasid eš-šeri’a”, in *Mekasid eš-šeri’a*, priredio: ‘Abduldžebbar er-Rifa’i (Damask: Dar el-Fikr, 2001).
- Fakhry, Majid, *A History of Islamic Philosophy*, 2. izdanje (London, New York: Longman, Colombia University Press, 1983).
- El-Fejruzabadi, Ibrahim, *Šerh el-Lem’*, priredio: ‘Abdulmedžid Turki (Bejrut: Dar el-Garb el-islami, 1988).
- Fellusi, Mas’ud Ibn Musa, *Medresa el-mutekellimin* (Rijad: Mek-teba er-Rušd, 2004).
- Ferhan, ‘Adnan, *Hareka el-idžtihad ‘inde eš-ši’a el-imamijja*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Hadi, 2004).
- Fetani, Isma’il, *Ihtilaf ed-darejn*, 2. izdanje (Kairo: Dar es-Selam, 1998).

- Fivaz, R., *L'ordre Et La Volupte* (Lausanne: Presses Polytechniques Romandes, 1989).
- Garaudy, Roger, *El-Islam ve el-karn el-vahid ve el-išrun: Šurut nehda el-muslimin*, preveo: Kemal Džadullah (Kairo: Ed-Dar el-'alemijja li el-kutub ve en-nešr, 1999).
- Gawain, Shakti, *Return to the Garden: A Journey to Discovery* (California: New World Library, 1989).
- El-Gazali, Ebu Hamid, *El-Menhul fi ta'likat el-usul*, priredio: Muhammed Hasan Hito, 2. izdanje /Damask: Dar el-Fikr, 2001).
- _____, *El-Mustasfa fi 'ilm el-usul*, priredio: Muhammed 'Abdusselam 'Abduššafi, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1413 h).
- _____, *El-Kistas el-mustekim* (Bejrut: Chatolic Publishing House, 1959).
- _____, *Mihakk en-nezar* (Kairo: El-Matba'a el-edebijja, bez datuma).
- _____, *Mekasid el-felasifa* (Kairo: El-Me'arif, 1961).
- _____, *Tahafut al-Falasifah* ("Incoherence of the Philosophers"). Preveo: M. S. Kamali (Pakistan Philosophical Congress, 1963 (cit. 18. januara 2005)); dostupno na <http://www.muslimphilosophy.com>.
- El-Gazali, Muhammed, *Nezarat fi el-Kur'an* (Kairo: Nehda Misr, 2002).
- _____, *Es-Sunna en-nebevijja bejne ehl el-fikh ve ehl el-hadis*, 1. izdanje (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1996).
- Geny, Francois, *Methode D'interpretation Et Sources En Droit Prive Positif*, prijevod: Louisiana State Law Institute, 2. izdanje, sv. 1 (1954).

- Ghannouchi, Rachid, "Participation in Non-Islamic Government", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, ed. Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Gharajedaghi, Jamshid, "Systems Methodology: A Holistic Language of Interaction and Design. Seeing through Chaos and Understanding Complexities", u: systemsthinkingpress.com (2004).
- _____, *Systems Thinking: Managing Chaos and Complexity. A Platform for Designing Business Architecture* (Boston: Butterworth-Heinemann, 1999).
- Gibb, H. A. R., *Islam: A Historical Survey*, 2. izdanje (Oxford: Oxford University Press, bez datuma).
- Gleave, Robert, "Introduction", in *Islamic Law: Theory and Practice*, priredili: R. Gleave i E. Kermeli (London: I. B. Tauris, 1997).
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, preveli: Andras i Ruth Hamori (Princeton: Princeton University Press, 1981).
- Gwynne, Rosalind Vard, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an* (London and New York: Routledge, 2004).
- Haddad, Yvonne, "The Islamic Alternative", *The Link* 15, br. 4 (1982).
- El-Hadž ibn Emir, *Et-Takrir ve et-tahbir fi 'ilm usul el-fikh* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996).
- El-Hafif, 'Ali, "Es-sunna et-tešri'ijja", u: *Es-sunna et-tešri'ijja ve gajr et-tešri'ijja*, priredio: Muhammed 'Imara (Kairo: Nehda Misr, 2001).
- Hajjat, Usama, "Muhtelef el-hadis" (magistarski rad, 'Umm el-Kura, Dar el-Fadila, 2001).

- Hallaq, Vael, *Ibn Taymiyya against the Greek Logicians* (Oxford: Clarendon Press, 1993).
- _____, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).
- _____, "The Quest for Origins or Doctrine? Islamic Legal Studies as Colonialist Discourse", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, br. 2 (jesen/zima) (2003).
- _____, "Was the Gate of Ijtihad closed", *Int. Journal Middle Eastern Studies* 16, br. 1 (1984).
- Hanefi, Hasan, *Et-Turas ve et-tedždid* (Bejrut: Dar et-Tenvir, 1980).
- _____, "Mekasid eš-šeri'a ve ehda'f el-umma", *El-Muslim el-mu'asir*, br. 103 (2002).
- Hasan, Hussein, "Book Review: Islamic Law and Culture 1600-1840 by Haim Gerber", *Journal of Islamic Studies* 12, br. 2 (2001).
- Hasebullah, 'Ali, *Usul et-tešri' el-islami* (Kairo: Dar el-Me'arif, bez datuma).
- El-Hasfeki, *Ed-Durr el-muhtar* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1386. god. po H).
- Hassan, Husejn Hamid, *Nezarijja el-masleha fi el-fikh el-islami* (Kairo: Mekteba el-mutenebbi, 1981).
- Hintikka, Jaakko and Remes, *The Method of Analysis*, priredio: D. Reidel (Dordrecht: 1974).
- Hitchins, D., *Putting Systems to Work* (New York: John Wiley, 1992).
- _____, *Advanced Systems, Tinking and Management* (Norwood, MA: Artech House, 2003).

- Hoffman, Murad, *El-Islam 'ame elfejn* (Islam in the Year Two Thousand), 1. izdanje (Kairo: Makteba eš-šuruk, 1995).
- El-Hudri, Muhammed, *Usul el-fikh* (Bejrut: El-Mekteba el-'asrija, 2002).
- El-Husejni, Ebu Bekr, *Kifaja el-abjar fi hal gaja el-ihtisar*, priredili: A. A. Baltadži i M. Vehbi Sulejman, 1. izdanje (Damask: Dar el-Hajr, 1994).
- El-Hušu'i, A. M., *Gaja el-'idda fi 'ulum el-istilah* (Kairo: Al-Azhar University, 1992).
- Ibn 'Abdulberr, Ebu 'Umer, *Et-Temhid*, priredio: Muhammed el-Alevi i Muhammed el-Bekri (Maroko: Vizara 'umum el-evkaf, 1387. h.).
- Ibn 'Abdusselam, el-'Izz, *Kava'id el-ahkam fi mesalih el-enam* (Bejrut: Dar en-Nešr, bez datuma).
- _____, *Mekasid es-salah*, priredio: Ijad et-Tebba', 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1995).
- _____, *Mekasid es-savm*, priredio: Ijad et-Tebba', 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1995).
- Ibn 'Abidin, Muhammed Emin, *Hašija Redd el-muhtar* (Bejrut: Dar el-Fikr, 2000).
- _____, *Nešr el-'urf fi ma bunije min el-ahkam 'ala el-'urf* (Kairo: bez datuma).
- Ibn Adem, Jahja, *El-Haradž* (Lahore, Pakistan: El-Mekteba el-'ilmijja, 1974).
- Ibn el-'Arebi, Ebu Bakr el-Maliki, *El-Mahsul fi usul el-fikh*, priredili: Husejn Ali el-Džadri i Said Fuda, 1. izdanje (Aman: Dar el-Bedžarik, 1999).
- _____, *Arida el-ahvezi* (Kairo: Dar el-Vahj el-Muhammedi, bez datuma).

- Ibn Ašur, et-Tahir, *Elejse es-subh bi karib?* (Tunis: Eš-Šerika et-tunisijja li-funun er-resm, 1988).
- _____, *Et-Tahrir ve et-tenvir* (Tunis: Dar Sahnun, 1997).
- _____, *Mekasid eš-šeri'a el-islamijja*, priredio: Et-Tahir el-Mesavi (Kuala Lumpur: El-Fedžr, 1999).
- _____, *Usul en-nizam el-idžtima'i fi el-islam*, priredio: Et-Tahir el-Mesavi (Aman: Dar en-Nefa'is, 2001).
- _____, *Ibn Ashur, Treatise on Maqasid al-Shari'ah*, preveo: Mohammad al-Tahir al-Mesawi, (London, Washington: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 2006).
- Ibn el-Džezeri, Muhammed ibn Muhammed, *En-Nešr fi el-kira'at el-ašr* (Kairo: Mekteba el-Kahira, bez datuma).
- Ibn Ferhun, Burhanuddin, *Tefsira el-hukkam fi usul el-akdijsa ve menahidž el-abkam*, priredio: Džemal Marašli (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1995).
- Ibn Hadžer, Ahmed, *Feth el-bari Šerh Sahih el-Buhari*, bez datuma.
- _____, *Lisan el-mizan*, Da'ira el-me'arif en-nizamijja, 3. izdanje (Bejrut: Mu'essesas el-a'lam li el-matbu'at, 1986).
- _____, *Takrib et-tehzib*, priredio: Muhammed 'Avama (Damas: Dar er-Rešid, 1986).
- Ibn Haldun, 'Abdurrahman, *Mukaddima Ibn Haldun*, 5. izdanje (Dar el-Kalem, 1984).
- Ibn Halkan, Ahmed, *Vefijjat el-a'jan ve enba' enba' ez-zeman*, priredio: Ihsan 'Abbas (Bejrut: Dar es-Sekafa, bez datuma).
- Ibn Hazm, 'Ali, *El-Ihkam fi usul el-abkam*, 1. izdanje (Kairo: Dar el-Hadis, 1983).
- _____, *El-Muhalla*, Ledžna ihja' et-turas el-'arebi, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Afak, bez datuma).

- _____, *Takrib el-mentik*, priredio: Ihsan 'Abbas, 1. izdanje (Bejrut: bez datuma).
- Ibn el-Kajjim, Šemsuddin, *Abkam ehl ez-zimma*, priredili: Ebu Bera' i Ebu Hamid (Rijad: Ramadi, 1997).
- _____, *Et-Turuk el-bukmijja fi es-sijasa eš-šer'ijja*, priredio: Muhammed Džemil Gazi (Kairo: El-Medeni, bez datuma).
- _____, *I'lam el-muvekki'in*, priredio: Taha Abdurre'uf Sa'd (Bejrut: Dar el-Džil, 1973)
- Ibn es-Salah, Ebu 'Amr, *El-Mukaddima fi 'ulum el-hadis* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1977).
- _____, *Fetava Ibn es-Salah*, 2005.
- Ibn Kesir, Isma'il, *El-Bidaja ve en-nihaja*, bez datuma.
- Ibn Kudama el-Makdisi, 'Abdullah, *Revda en-nazir ve dženna el-menazir*, priredio: 'Abdul'aziz 'Abdurrahman es-Se'id, 2. izdanje (Rijad: Mohammed ibn Saud University, 1399. h.).
- _____, *El-Mugni fi fikh el-Imam Ahmed ibn Hanbel eš-Šejbani*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1985).
- Ibn Menzur, Muhammed, *Lisan el-'Arab* (Bejrut: Dar Sadir, bez datuma).
- Ibn en-Nedim, Muhammed Ebu el-Feredž, *El-Fihrist* (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, 1978).
- Ibn Nudžejm, Zejnuddin, *El-Bahr er-ra'ik*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, bez datuma).
- Ibn Rušd, el-Velid, (Averroes), *Bidaja el-mudžtehid ve nihaja el-muktesid* (Bejrut: Dar el-Fikr, bez datuma).
- _____, *Fasl el-mekal fi takrir ma bejne eš-šeri'a ve el-hikma min ittisal* ("Odlučan argument o vezi između islamskog prava i filozofije". Prevedeno: "O skladu religija i filozofije", u: Averroes, *The Philosophy and Theology of Averroes*, preveo: Moham-

- med Jamil al-Rahman) (A. G. Widgery, 1921 ('it. 18. januara 2005); dostupno na: <http://www.muslimphilosophy.com>.
- _____, *Muhtesar mentik Aristo*, priredio: Džirar Džehami (Bejrut: Dar el-Fikr el-Lubnani, 1992).
- _____, *Tehafut et-tehafut*, priredio: Sulejman Dunja, 1. izdanje ed. (Kairo: Dar el-Me'arif, 1964).
- Ibn Sina, Abu 'Ali, *Remarks and Admonitions*, preveo: Shams Inati, sv. 1 (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1984).
- Ibn Tejmijja, Ahmed, *El-Musevveda*, priredio: M. Muhjuddin 'Abdulhamid (Kairo: El-Medeni, bez datuma).
- _____, *Deka'ik et-tefsir*, priredio: Muhammed el-Džulejnid (Damask: Mu'essesa 'ulum el-Kur'an, 1404. h.).
- _____, *Der' te'arud el-'akl ve en-nakl* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1997).
- _____, *Iktida' es-sirat el-mustekim muhalefa ashab el-džehim*, priredio: Muhammed Hamid, 2. izdanje (Kairo: Matba'a es-sunna, 1369. h.).
- _____, *Kutub ve rasa'il ve fatava*, priredio: 'Abdurrahman en-Nedždi, 2. izdanje (Rijad: Mekteba Ibn Tejmijja, bez datuma).
- _____, *Nakd Meratib el-idžma'*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr 1998).
- Imam, Muhammad Kamal, *Ed-Delil el-iršadi ila mekasid eš-šeri'a el-islamijja* (London: Al-Maqasid Research Centre, 2007).
- 'Imara, Muhammed, *Tedždid el-fikr el-islami* (Kairo: Kitab Dar el-Hilal, 1981).
- _____, "Es-Sunna et-tešri'ijja", u: *Es-Sunna et-tešri'ijja ve gajr et-tešri'ijja*, priredio: Muhammed 'Imara (Kairo: Nehda Misr, 2001).

- Inayatullah, Sohail and Gail Boxwell, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003).
- Iqbal, Mohammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, priredio: M. Saeed Shaykh (Lahore: 1986).
- El-'Iraki, 'Atif, *En-Nez'a el-'aklijja fi felsefa Ibn Rušd*, 5. izdanje (Kairo: Dar el-Me'arif, 1993).
- El-Isnevi, Džemaluddin, *Nihaja es-sul Šerh Minhadž el-vusul*, priredio: 'Abdulkadir Muhammed 'Ali (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1999).
- Izetbegović, Alija, *El-I'lan el-islami*, preveo: Muhammad Jusuf Ads, 1. izdanje (Kairo: Dar eš-Šuruk, bez datuma).
- 'Izzet, Heba Re'uf, "El-Mer'a ve ed-din ve el-ahlak" u: *Hivarat li karn džedid* (Dar el-Fikr: Damask, 2000).
- Izzi Dien, Mawil, *Islamic Law: From Historical Foundations to Contemporary Practice*, priredila: Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2004).
- Jahami, Gerard, *Mefhum es-sebebijja bejne el-mutekellimin ve el-felasifa: Bejne El-Gazali ve Ibn Rušd*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Mešrik, 1992).
- Jenkins, O. B., *What Is Worldview?* (1999 [cit. Jan. 2006]); dostupno na <http://orvillejenkins.'om/worldview/worldvwhat.html>.
- Johnston, Larry, *Politics: An Introduction to the Modern Democratic State* (Broadview: Peterborough, Ontario, 1998).
- Jordan, J., *Themes in Speculative Psychology* (London: Tavistock Publications, 1968).
- Jughaim, Numan, *Turuk el-kešf 'an mekasid eš-šeri'a* (International Islamic University, Malaysia, Dar en-Nefa'is, 2002).

- Kant, Immanuel, *Fundamental Principles (Groundwork) of the Metaphysics of Morals* (Buffalo, NY: Promatheus, 1987).
- El-Karadavi, Jusuf, *El-Idžtihad el-mu'asir bejne el-indibat ve el-infirat* (Kairo: Dar et-Tevzi', 1994).
- _____, *Fi fikh el-akallijjat el-muslima*. 1. izdanje (Kairo: Vehba, 2001).
- _____, "Fikh ez-zekah" (doktorska disertacija, El-Azhar University, Egypt, er-risala, 15. izdanje, 1985).
- _____, *Kejfe nete'amel me'a el-Kur'an el-'azim?*, 1. izdanje (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1999).
- _____, *Medhal li dirasa eš-šeri'a el-islamijja* (Kairo: Vehba, 1997).
- El-Karafi, Šihabuddin, *Ez-Zehira* (Bejrut: Dar el-'Areb, 1994).
- _____, *El-Furuk* (me'a havamiših), priredio: Halil Mensur (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1998).
- El-Kasani, 'Ala'uddin, *Beda'i' es-sana'i' fi tertib eš-šera'i'*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Kitab el-'arebi, 1982).
- El-Kattan, Menna', *Mebahis fi 'ulum el-Kur'an*, 11. izdanje (Kairo: Vehba, 2000).
- Katz, D., Kahn, L., *The Social Psychology of Organizations* (London: John Wiley, 1966).
- Kellner, Steven, Douglas Best, *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, ur. Paul Valton (London: Macmillan Press Ltd, 1991).
- Kendall, Kenneth, E. Kendall i Julie E., *Systems Analysis and Design*, 4. izdanje (New Jersey: Prentice-Hall, 1999).
- Kerr, Malcolm H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Mohammad 'Abduh and Rashid Rida* (London: Cambridge University Press, 1966).

- Khalaf-Allah, Muhammad, "Legislative Authority", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Khatami, Mohammad Seyyed, *Islam, Liberty, and Development* (Johannesburg: Global Books, 2001).
- _____, *Islam, Liberty and Development* (New York: Institute of Global Cultural Studies, Binghamton University, 1998).
- El-Killini, Muhammed, *Usul el-Kafi*, priredio: 'Ali Ekber el-Gifari (Teheran: Dar al-Menšurat el-islamijja, bez datuma).
- El-Kinani, Ešref Ebu Kudama, *El-Edilla el-isti'nasijja 'inde el-usulijjin*, 1. izdanje (Aman: Dar en-Nefa'is, 2005).
- King, Hugh R., "A. N. Whitehead and the Concept of Metaphysics", *Philosophy of Science* (1947).
- Kirchner, J. W., "The Gaia Hypothesis: Are They Testable? Are They Useful?" in *Scientists on Gaia*, priredio: S. Schneider (Cambridge, New York: MIT Press, 1991).
- Klir, G., *Architecture of Systems Problem Solving* (New York: Plenum Publishing Corp, 1985).
- Koestler, A., *The Ghost in the Machine* (London: Arkana, 1967).
- Kopanski, Ataullah Bagdan, "Orientalism Revisited: Bernard Lewis' School of Political Islamography", *Intellectual Discourse* 8, br. 2 (2000).
- Korzybski, Alfred, *An Introduction to Non-Aristotelian Systems and General Semantics*, 4. izdanje (Lakeville, Connecticut: The International Non-Aristotelian Library Publishing Company, 1958).
- El-Kummi, Ibn Babevejh es-Saduk, *'Ilal eš-šera'i'*, priredio: Muhammed Sadik Bahr el-Ulum (Nedžef: Dar el-Belaga, 1966).
- Laszlo, Ervin, *The World System* (New York: George Braziller Inc, 1972).

- _____, *Introduction to Systems Philosophy - Towards a New Paradigm of Contemporary Thought* (New York: Gordon and Breach, Science Publishers, 1972).
- _____, *The Systems View of the World: A Holistic Vision for Our Time* (Hampton Press, 1996).
- Law. dictionary.com. <http://dictionary.law.com>, cit. januara 2007.
- Layish, Aharon, "Interplay between Tribal and Shari Law: A Case of Tibbawi Blood Money in the Sharia Court of Kufra", *Islamic Law and Society* 13, br. 1 (2006).
- El-Leknevi, Muhammed 'Abdulhajj, *El-Edžviba el-fadila li el-es'ila el-ašera el-kamila*, priredio: 'Abdulfettah Ebu Gudda (Halep: Mekteb el-Matbu'at el-islamijja, 1384. h.).
- Litterer, J., *Organizations: Systems, Control and Adaptation* (New York: John Wiley, 1969).
- LOC, Library of Congress, Romanization Tables 1997 (cit. 20. januara 2005), dostupno na <http://www.loc.gov/catdir/psol/romanization/ara-bic.pdf>.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, priredio: P. H. Nidditch, 4. izdanje (Oxford: Oxford University Press, 1975),
- Lorenz, Konrad Z., "The Fashionable Fallacy of Dispensing with Description" (referat podnesen na 25. međunarodnom kongresu fizioloških nauka, Munich, 25-31. jula 1971).
- Lotfi, Tabatabaei, "Ijtihad in Twelver Shi'ism: The Interpretation and Application of Islamic Law in the Context of Changing Muslim Society" (doktorska disertacija, University of Leeds, 1999).
- Lovelock, J., *The Ages of Gaia* (New York: Norton and Co, 1988).

- Luhmann, Niklas, *Late as a Social System*, preveo: Klaus Ziegert. Uvod Richarda Noblesa and Davida Schiffa (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- Makdisi, John, "A Reality Check on Istihsan as a Method of Islamic Legal Reasoning", *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, br. 99 (jesen/zima 2003).
- Malik, *Muvetta' el-imam Malik*, priredio: M. Fuad 'Abdulbaki (Kairo: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, bez datuma).
- Al-Marzouqi, A. A. M., "Human Rights in Islami' Law" (doktorska disertacija, University of Exeter, 1990).
- Maslow, A. H., *Motivation and Personality*, 2. izdanje (New York: Harper and Row, 1970).
- _____, "A Theory of Human Motivation", *Psychological Review*, br. 50 (1943).
- Maturana, H., V. Varela, *The Tree of Knowledge* (London: Shambala, 1992).
- El-Maverdi, 'Ali, *El-Ahkam es-sultanijja* (Kairo: El-Mekteba et-tevfikijja, bez datuma).
- El-Medžella, Džem'ijja, *Medžella el-ahkam el-'adlijja*, priredio: Nedžib Hevavini (Karhane tidžaret kutub, bez datuma).
- Meinecke, Friedrich, *Historicism: The Rise of a New Historical Outlook*, preveo: J. E. Anderson (London: 1972).
- Mejmeni, Vedženat 'Abdurrahim, *Ka'ida ez-zero'i*, 1. izdanje (Džedda: Dar el-Mudžteme', 2000).
- Mernissi, Fatima, "A Feminist Interpretation of Women's Rights", in *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford, priredio: Charles Kurzman (Oxford: University Press, 1998).
- _____, *Ma vera'e el-hidžab*, 1. izdanje (Damask: Dar Havran, 1997).

- _____, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, prevela: Mary Jo Lakeland (Cambridge, Mass.: Perseus Books, 1991).
- El-Merzuki, Ebu Ja'rub, "Islah el-'akl fi el-felsefa el-'arebijja" (doktorska disertacija, The Centre of Arabic Unity Studies, 1994).
- Mesavi, M. et-Tahir, "Eš-Šejh ibn Ašur ve el-mešru' ellezi lem jektemil" u: *Mekasid eš-šeri'a al-islamijja* (Kuala Lumpur: El-Fedžr, 1999).
- Messick, Brinkley, "When Women Went to Mosques: Al-Aydini on the Duration of Assessments" u: *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatvas*, priredili: Muhammad Khalid Masud i David S. Power (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1996).
- Mevdudi, Ebu el-A'la, *El-Hidžab* (Džedda: Ed-Dar es-Sa'udijja li en-nešr ve et-tevzi', 1986).
- Miller, J., *Living Systems* (New York: McGraw-Hill, 1978).
- Mintjes, H., "Mawlana Mawdudi's Last Years and the Resurgence of Fundamentalist Islam", *Al-Mushir* 22, br. 2 (1980).
- El-Mirdavi, 'Ala'uddin, *Et-Tabbir Šerh et-Tahrir fi usul el-fikh*, priredili: 'Avad el-Karni, 'Abdurrahman Džubrej, Ahmed es-Serrah, 1. izdanje (Rijad: Mekteba er-Rušd, 2000).
- El-Mirgijani, 'Ali, *El-Hidaja Šerh Bidaja el-mubtedi'* (El-Mekteba el-islamijja, bez datuma).
- The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences*, priredili: Keil, Robert, A. Wilson, and C. Frank, (London: The MIT Press, 1999).
- Modernist Islam, 1840-1940: A Sourcebook*, priredio: Kurzman, Charles (Oxford: Oxford University Press, 2002).

- Moghissi, Haideh, *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis* (New York: Zed Books, 1999).
- Moosa, Ebrahim, "The Debts and Burdens of Critical Islam", in *Progressive Muslims*, priredio: Omid Safi (Oxford: Oneworld, 2003).
- _____, "Introduction", in *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism by Fazlur Rahman*, priredio: Ebrahim Moosa (Oxford: OneWorld, 2000).
- _____, "The Poetics and Politics of Law after Empire: Reading Women's Rights in the Contestations of Law", *UCLA Journal of Islami' and Near Eastern Law*, br. 1 (jesen/zima 2002).
- Mufti, Muhammed 'Ali, *Nakd el-džuzur el-fikrija li ed-dimurkrajija el-garbijja* (Rijad: El-Munteda el-islami i Medžella el-Bejan, 2002).
- Mukhtar, A. B., "Human Rights and Islamic Law: The Development of the Rights of Slaves, Women and Aliens in Two Cultures" (doktorska disertacija, University of Manchester, 1996).
- Muslih, *A Project of Islamic Revivalism* (Leiden: University of Leiden, 2006).
- Muslehuddin, Mohammad, *Philosophy of the Islamic Law and the Orientalists*, 1. izdanje (Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985).
- Muslim, Ebu el-Husejn, *Sabih Muslim*, priredio: Muhammed Fuad 'Abdulbaki (Bejrut: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, bez datuma).
- Mustafa, Vadi, "Ibn Hazm ve mevkifuhu min el-felsefa ve el-mentik ve el-ahlak" (magistarski rad, Alexandria University, El-Medžme' es-sekafi, 2000).

- Al-Naim, Abdullahi, "Islam and Human Rights", Tikkun 18, br. 1 (2003).
- Al-Najjar, Zaghoul, *Wonderful Scientific Signs in the Qur'an* (London: Al-Firdaws, 2005).
- Al-Nami, A. K., "Studies in Ibadhism (Al-Ibadiyyah)" (doktorska disertacija, University of Cambridge, 1971).
- Al-Nami, 'Amr K., "Studies in Ibadhism", www.islamfact.com, 2006).
- Naming, Sire, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3. izdanje (Prentice Hall, 1999).
- Nasr, Seyyed Hossein, *Ideals and Realities of Islam* (Boston, Mass.: George Allen and Unwin, 2000).
- Naugle, David K., *Worldview: The History of a Concept* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002).
- Neda, Muhammed, *En-Nesh fi el-Kur'an* (Kairo: Ed-Dar el-'Arabijja li el-kutub, 1996).
- En-Nedždžar, 'Abdulmedžid, *Hilafa el-insan bejne el-vahj ve el-'akl* (Virginia: International Institute of Islamic Thought (IIIT), 1993).
- En-Neseft, 'Abdullah ibn Ahmed, *Kešf el-esrar Šerh el-Musannef 'ala el-Menar*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1998).
- Nessar, 'Ismet, *El-Hitab el-felsefi 'inde Ibn Rušd ve eseruhu fi kitabat Muhammed 'Abduh ve Zeki Nedžib Mahmud* (Kairo: Dar el-Hidaja, 2003).
- En-Nevevi, Jahja Ebu Zekerijja, *El-Medžmu'* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1997).
- En-Nimr, 'Abdulmun'im, *El-Idžtibad* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 1986).

- En-Nisaburi, el-Hakim, *El-Mustedrek 'ala es-Sahihajn* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1990).
- Normi, H., *Comparing Voting Systems* (Reidel Publishing 'ompany, 1987).
- Norris, Christopher, *Derrida* (London: Sage, 1987).
- Omar, Mohammad Abdul-Khaliq, *Reasoning in Islamic Law*, 3. izdanje (Kairo: M. Omar, 1999).
- Omotosho, A., "The Problem of al-Amr in Usul al-Fiqh" (doktorska disertacija, University of Edinburgh, 1984).
- Ongley, John, "What Is Analysis? Review of Michael Beany's 'Analysis'", *Bertrand Russell Society Quarterly*, br. 127 (2005).
- Othman, A. H., "Shafie'i and the Interpretation of the Role of the Qur'an and the Hadith" (doktorska disertacija, St. Andrews, 1997).
- The Oxford History of Islam*, ur. John Esposito (Oxford: University Press, 1999).
- Peters, Rudolph, "Murder in Khaybar: Some Thoughts on the Origins of the Qasama Procedure in Islamic Law", *Islamic Law and Society* 9, br. 2 (2002).
- The Philosophy of Law: An Encyclopedia*, priredio: Gray, Christopher Berry (New York and London: Garland Publishing, 1999).
- Piscatori, James P., *Islamic Countries: Politics and Government* (Princeton: Princeton University Press, 1996).
- Powell, Jim, *Postmodernism for Beginners* (New York: Writers and Readers Publishing, 1998).
- Powers, W.T., *Behaviour: The Control of Perception* (New York: Aldine de Gruyter, 1973).

- Progressive Muslims: On Justice, Gender and Pluralism*, priredio: Safi, Omid (Oxford: One World, 2003).
- Rahim, R. A. A., "Certain Aspects of Ijtihad in Islamic Jurisprudence, with Special Reference to the Comparative Study between Sunni and Shi'i Principles" (magistarski rad, University of St. Andrews, 1991).
- Rahman, Fazlur, "Islamic Modernism: Its Scope, Method, and Alternatives", *International Journal of Middle East Studies* 1, br. 4 (1970).
- _____, *Islam*, 2. izdanje (Chicago: University of Chicago Press, 1979).
- Ramadan, Tariq, "Stop in the Name of Humanity", *Globe and Mail* (London), 30. mart 2005.
- _____, *To Be a European Muslim* (Leicester: Islamic Foundation, 1999).
- _____, *Western Muslims and the Future of Islam* (New York: Oxford University Press, 2004).
- Rand, Ayn, "The Objectivist Ethics: The Virtue of Selfishness" (1964).
- Rawls, John, *A Theory of Justice* (The Belknap Press of Harvard University Press, 1971).
- Er-Razi, Muhammed ibn 'Umer, *El-Mahsul fi 'ilm el-usul*, priredio: Taha Džabir el-Alvani (Rijad: Mohammad ibn Saud Islamic University, 1400. h.).
- _____, *Et-Tefsir el-kebir* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 2000).
- Rebi', 'Abdullah, *El-Kat'ijja ve ez-zannijja fi usul el-fikh el-islami* (Kairo: Dar en-Nehar, bez datuma).
- Reed, Stephen, *Cognition: Theory and Applications*, 4. izdanje (USA: Brooks/Cole, 1996).

- Er-Rejsuni, Ahmed, *Nezarijja el-mekasid 'inde el-imam eš-Šatibi*, 1. izdanje (Herndon, VA: IIIT, 1992).
- Er-Rejsuni, Muhammed ez-Zuhajli i Muhammed 'U. Šebir. "Hukuk el-insan mihver mekasid eš-šeri'a", *Kitab el-Umma*, br. 87 (2002).
- Rescher, Nicholas, "Arabic Logic", priredio: Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan, 1967).
- Rethinking Islam and Modernity: Essays in Honour of Fathi Osman*, priredio: EI-Affendi, Abdelvahab, (London: Islamic Foundation, 2001).
- Rida, Muhammed Rešid, *El-Vahj el-Muhammedi: Subut en-nubuvva bi el-Kur'an* (Kairo: Mu'essesa 'Izzuddin, bez datuma).
- _____, "Mudžmel el-ahval es-sijasijja", *El-'Urva el-vuska*, 29. februar 1898.
- Robinson, Neal, *Islam, a Concise Introduction* (Richmond: Curzon Press, 1999).
- Roolvink, R. et al., *Historical Atlas of the Muslim Peoples* (Amsterdam, 1957). Dostupno na: <http://www.princeton.edu/thumcomp/dimensions.html> (posjećeno: 13. aprila 2006).
- The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, priredio: Craig, Edward, (London: Routledge, 1998).
- Saad, S., "The Legal and Social Status of Women in the Hadith Literature" (doktorska disertacija, University of Leeds, 1990).
- El-Saadawi, Naval, *God Dies by the Nile*, 6. izdanje (London: Zed Books Ltd, 2002).
- Sabik, es-Sejjid, *Fikh es-sunna* (Kairo: Dar el-Feth li el-i'lam el-'arebi, 1994).

- Sachedina, Abdulaziz, *Islamic Roots of Democratic Pluralism* (Oxford: Oxford University Press, 2001).
- Sadeghi, Mir Muhammad, "Islamic Criminal Law and the Challenge of Change: A Comparative Study" (doktorska disertacija, London, School of Oriental and African Studies, 1986).
- Es-Sa'di, 'Abdulhakim, *Mebahis el-'illa fi el-kijas 'inde el-usulijjin* (Bejrut: Dar el-Beša'ir, 1986).
- Es-Sadr, Ajatollah Muhammed Bakir, *El-Usus el-mantikijja li el-istikra'*, 4. izdanje (Bejrut: Dar et-Te'aruf, 1982).
- _____, *Durus fi 'ilm el-usul*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Kitab el-Lubnani, 1986).
- _____, "Es-Sunen et-tarihijja fi el-Kur'an", u: *Imam Es-Sadr: El-A'mal el-kamila* (Bejrut: Dar et-Te'aruf, 1990).
- Safi, Luay, *I'mal el-'akl* (Pittsburgh: Dar el-Fikr, 1998).
- Es-Sagir, 'Abdulmedžid, *El-Fikr el-usuli ve iškalijsa es-sulta el-'ilmijja fi el-islam*, 1. izdanje, Dirasat islamijja (Islamic Studies) (Bejrut: Dar el-Muntehab el-'arebi, 1994).
- Said, Edvard, *Orientalism* (New York: Vintage Books, 1979).
- Saifi, S. F., "A Study of the Status of Women in Islamic Law and Society, with Special Reference to Pakistan" (doktorska disertacija, University of Durham, 1980).
- Salih, Hasan Bešir, *Alaka el-mentik bi el-luga 'inde felasifa el-muslimin* (Aleksandrija: El-Vefa', 2003).
- Salih, Muhammed Osman, "El-Islam huve nizam šamil li himaja ve ta'iz hukuk el-insan" (referat podnesen na Međunarodnoj konferenciji o islamu i ljudskim pravima, Kartum, 2006).
- Salk, J. E., *Anatomy of Reality* (Westport, Connecticut: Greenwood Publishing Group Inc, 1983).

- Es-San'ani, Muhammed ibn Isma'il, *Subul es-selam Šerh Bulug el-meram min edilla el-ahkam*, priredio: Muhammed 'Abdul'aziz el-Huli (Bejrut: Dar Ihja' et-turas el-'arebi, 1379. po H).
- _____, *Iršad en-nukud ila tejsir el-idžtihad*, priredio: Salahuddin Makbul Ahmed, 1. izdanje (Kuvajt: Ed-Dar es-selefijja, 1405. h.).
- Sano, Kuttub, *Kira'a ma'rifijja fi el-fikr el-usuli*, 1. izdanje (Kuala Lumpur: Dar et-Tedždid, 2005).
- Schacht, Joseph, "Foreign Elements in Ancient Islamic Law", *Comparative Legislation and International Law* 32 (1950).
- _____, *An Introduction to Islamic Law*, 2. izdanje (Oxford: Clarendon Press, 1982).
- Es-Sem'ani, Ebu Muzaffer, *Kavati' el-edilla fi el-usul*, priredio: Ismail eš-Šafi'i (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1997).
- Serhan, Hejsem, *Istratidžijja et-tevil ed-dilali 'inde el-mu'tezila* (Lazikijja, Sirija: Dar el-Hivar, 2003).
- Es-Serhasi, Muhammed ibn Ahmed, *Usul Es-Serhasi* (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, bez datuma).
- Shepard, William, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *Int. Journal Middle Eastern Studies*, br. 19 (1987).
- Shukri, A. S. M, "The Relationship between 'Ilm and Khabar in the Work of Al-Shafie'i" (doktorska disertacija, St. Andrews, 1999).
- Simon, H, *The Sciences of the Artificial* (London: MIT Press, 1969).
- Sire, James W, *Naming the Elephant* (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2004).
- Es-Sivasi, Kemaluddin, *Šerh Feth el-Kadir*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, bez datuma).

- Skyttner, Lars, *General Systems Theory: Ideas and Applications* (Singapore: World Scientific, 2002).
- Smuts, J., *Holism and Evolution*, reprint izdanje (Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1973).
- Soroush, Abdul-Karim, "The Evolution and Devolution of Religious Knowledge" u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Sowa, John F., *Knowledge Representation: Logical, Philosophical, and Computational Foundations* (Pacific Grove: Brooks, 2000).
- Stewart, P. J., *Unfolding Islam* (Reading, U.K: Garnet Publishing, 1994).
- Es-Subki 'Ali, *Ibhadž fi Šerh el-Minhadž* (Bejrut: Dar en-Nešr, 1983).
- _____, *El-Fetava* (Liban: Dar el-Ma'rifa, bez datuma).
- Es-Sujuti, Dželaluddin, *El-Ešbah ve en-neza'ir* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1403. god. po H).
- _____, *Ed-Durr el-mensur* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1993).
- _____, *Tedrib er-ravi fi Šerh Takrib En-Nevevi*, priredio: 'Abdulvehhab 'Abdullatif (Rijad: Mekteba er-Rijad el-hadisa, bez datuma).
- Sulaimani, F. A. A., "The changing Position of Women in Arabia under Islam During the Early Seventh Century" (magistarski rad, University of Salford, 1986).
- Sulayman, Sadiq, "Democracy and Shura", in *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Sultan, Salahuddin, "Hudždžijja el-'edilla el-muhtelef 'alejha fi eš-šeri'a el-islamijja" (doktorska disertacija, Cairo University, 1992).

- Es-Susara, 'Abdulmedžid, *Menhedž et-tevfik ve et-terdžih bejne muhtelef el-hadis ve eseruhu fi el-fikh el-islami*, 1. izdanje (Aman: Dar en-Nefa'is, 1997).
- Sweeney, Eileen C., "Three Notions of Resolution and the Structure of Reasoning in Aquinas" *The Thomist* 58 (1994).
- Eš-Šafi'i, Hasan, *El-Amidi ve ara'uhu el-kelamijja*, 1. izdanje (Kairo: Dar es-Selam, 1998).
- Eš-Šafi'i, Muhammed ibn Idris, *El-Umm*, 2. izdanje (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, 1393. god. po H).
- _____, *Er-Risala*, priredio: Ahmed Šakir (Kairo: El-Medeni, 1939).
- Šahrur, Muhammed, *Nahve usul džedida li el-fikh el-islami*, Dirasat islamijja mu'asira (Damask: Al-Ahali Press, 2000).
- Eš-Šaši, Ebu Muhammed, *Usul Eš-Šaši* (Bejrut: Dar el-Kitab el-'arebi, 1402. god. po H).
- Eš-Šaši, el-Kaffal, "Mehasin eš-šera'i", u: *Fikh Šafi'i*, rukopis br. 263 (Kairo, Dar el-Kutub: 358/969).
- Eš-Šatibi, Ebu Ishak, *El-I'tisam* (Egipat: El-Mekteba et-tidžarijja el-kubra, bez datuma).
- Eš-Šatibi, Ibrahim el-Girnati Diraz, *El-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* (Bejrut: Dar el-Ma'rifa, bez datuma).
- Eš-Šejbani, 'Ali, *El-Kamil fi et-tarih*, 2. izdanje (Bejrut: Dar en-Nešr, 1994).
- Eš-Šejh, 'Abdurrahman, *Feth el-medžid Šerh Kitab et-tevhid* (Kairo: Mu'essesa Kurtuba, bez datuma).
- Šejhi-zade, 'Abdurrahman, *Medžme' el-enhur* (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 1998).
- Šemsuddin, Ajatollah Mehdi, *El-Idžtihad ve et-tedždid fi el-fikh el-islami* (Bejrut: El-Mu'essesa ed-devlijja, 1999).

- _____, “Mekasid eš-šeri‘a”, u: *Mekasid eš-šeri‘a*, priredio: ‘Abduldžebbar er-Rifa‘i (Damask: Dar el-Fikr, 1999).
- Eš-Šerif, Muhammed Šakir, *Hakika ed-dimokratijja* (Rijad: Dar el-Vatan, 1992).
- Eš-Ševkani, Muhammed ibn ‘Ali, *Iršad el-fuhul ila tabkik ‘ilm el-usul*, priredio: Muhammed Se‘id el-Bedri, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1992).
- Eš-Širazi, Ebu Ishak, *El-Lem‘ fi usul el-fikh*, (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1985).
- Et-Ta‘an, Ahmed Idris, *El-Mekasid ve el-munavera el-‘ilmanijja*, Munteda et-tevhid, 2005 (cit. 10. marta 2007), dostupno na: <http://www.elt-whed.'om/vb/showthread.php?t=2456>
- Et-Taberi, Muhammed ibn Džerir, *Džami‘ el-bejan ‘an tevil aji el-Kur‘an* (Bejrut: Dar el-Fikr, 1985).
- Et-Taftazani eš-Šafi‘i, Sa‘duddin, *Šerh et-Telvih ‘ala et-tevdih li metn et-tenkih fi usul el-fikh*, priredio: Zekerijja ‘Umejrat (Bejrut: Dar el-Kutub el-‘ilmijja, 1996).
- Taha, Mahmud Mohamed, “The Second Message of Islam”, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Et-Tajjib, Ahmed, “Nezarijja el-mekasid ‘inde eš-Šatibi ve meda irtibatihā bi el-usul el-kelamijja,” *El-Muslim el-mu‘asir*, br. 103 (2002).
- Et-Tirmizi, Muhammed ibn ‘Isa, *El-Džami‘ es-sahih Sunen et-Tirmizi*, priredio: Ahmed M. Šakir (Bejrut: Dar Ihja’ et-turas el-‘arebi, bez datuma).
- El-Tobgui, Carl Sharif, “The Epistemology of *Qiyas* and *Ta‘lil* between the Mu‘tazilite Abu al-Husayn al-Basri and ibn Hazm al-Zahiri”, *UCLA Journal of Islamic and Near Eastern Law*, br. 2 (proljeće/ljeto 2003).

- Et-Tubrusi, el-Fadl ibn el-Hasan, *Medžme' el-bejan fi tefsir el-Kur'an* (Bejrut: Dar el-'Ulum, 2005).
- Et-Tufi, Nedžmuddin, *Et-Ta'jin fi Šerh el-erbe'in* (Bejrut: Er-Rejjan, 1419. god. po H).
- Et-Turabi, Hasan, *Et-Tefsir et-tevhidi*, 1. izdanje, sv. 1 (London: Dar al-Saqi, 2004).
- _____, *Emancipation of Women: An Islamic Perspective*, 2. izdanje (London: Muslim Information Centre, 2000).
- _____, *Kadaja et-tedždid: Nahve menhedž usuli* (Bejrut: Dar el-Hadi, 2000).
- UNDP, United Nation Development Programme UNDP, *Annual Report 2004* (2004 [cit. 5. februara 2005]); dostupno na: <http://www.undp.org/annualre-ports/2004/english>.
- UNHCHR, United Nations High commission for Human Rights, *Specific Human Rights Issues* (juli 2003 [cit. 1. februara 2005]); dostupno na: [http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/\(Symbol\)/E.cN.4.Sub.2.2003.NGO.i5.En](http://www.unhchr.cah/Huridocda/Huridoca.nsf/(Symbol)/E.cN.4.Sub.2.2003.NGO.i5.En).
- Vadud-Muhsin, Amina, "Qur'an and Woman" u: *Liberal Islam: A Sourcebook*, priredio: Charles Kurzman (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- Varraq, Ibn, "Apostasy and Human Rights," *Free Inquiry*, februar/mart 2006.
- Voll, John, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (Bolder, Colorado: Westview press, 1982).
- Von Bertalanffy, Ludwig, "General Svstems Theory: Foundations, Development, Applications" (New York: George Braziller, 1969).
- _____, "General Svstems Theory," *Main Currents in Modern Thought* 71, br. 75 (1955).

- _____, "The History and Status of General Systems Theory," u: *Trends in General Systems Theory*, priredio: George J. Klir (New York: Wiley-Interscience, 1972).
- Von Glaserfeld, E., *The Construction of Knowledge: Contributions to Conceptual Semantics* (California: Intersystems Seaside, 1987).
- Von Jhering, Rudolf, *Law as a Means to an End* (Der Zweck im Recht), preveo: Isaac Husik, 2. izdanje (New Jersey: The Lawbook Exchange)
- Von Wright, G.H., "Deontic Logic" *Mind, New Series* 60, br. 237 (1951).
- Weaver, W., "Science and Complexity", *American Scientist* 36, br. 194 (1948).
- Weiss, Bernard G., *The Spirit of Islamic Law* (Athens: University of Georgia Press, 1998).
- WLUML, Women Living under Muslim Laws (cit. 5. januara 2006)m, dostupno na: <http://vwww.wluml.org/english>
- Wolfe, Robert Paul, *About Philosophy*, 8. izdanje (New Jersey: Prentice-Hall, 2000).
- Al-Yahya, N. A. A., "Ibn Qudamah's Methodology and His Approach to Certain Aspects of the Islamic Law of International Relations in the Hanbali Juristic Tradition" (doktorska disertacija, University of Manchester, 1992).
- Ez-Za'bi, Enver, *Zahirijja Ibn Hazm el-Endelusi: Nezarijja el-ma'rifa ve menahidž el-bahs* (Ibn Hazm's Literalism: Epistemology and Methodology), (Aman: International Institute of Islamic Thought, 1996).
- Ez-Zehebi, Muhammed, *Sijer a'lam en-nubela'*, priredio: Šu'ajb el-Arna'ut i Muhammed el-'Irksusi, 9. izdanje (Bejrut: Risalah Foundation, 1993).

- Zeidan, 'Abdulkerim, *El-Vedžiz fi usul el-fikh*, 7. izdanje (Bejrut: Er-Risala, 1998).
- Ez-Zendžani, Mahmud Ebu el-Menakib, *Tahridž el-furu'*, priredio: Muhammed Edib Salih, 2. izdanje (Bejrut: Al-Risalah Foundation, 1398. god. po H).
- Ez-Zer'i, Muhammed ibn Ebu Bekr, *Tuhfa el-mevdud bi abkam el-mevlud*, priredio: 'Abdulkadir el-Arnaut, 1. izdanje (Damask: Dar el-Bejan, 1971).
- Ez-Zerka, Ahmed eš-šejh, *Šerh el-Kava'id el-fikhijja*, priredio: Mustafa Ahmed ez-Zerka, 2. izdanje (Damask: Dar el-Kalem, 1989).
- Ez-Zerkeši, Bedruddin, *El-Idžaba li 'irad ma istedrekethu 'Aiša 'ala es-sababa*, priredio: Se'id el-Afgani, 2. izdanje (Bejrut: El-Mekteba el-islamijja, 1970).
- _____, *El-Bahr el-muhit fi usul el-fikh*, priredio: M. M. Tamir, 1. izdanje (Bejrut: 2000).
- _____, *Šerh ez-Zerkeši 'ala Muhtesar el-Harki*, priredio: 'Abdulmun'im Halil Ibrahim, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, 2002).
- Ez-Zubejdi, Muhammed, *Tadž el-'arus fi dževahir el-kamus* (Bejrut: Dar en-Nešr, bez datuma).
- Ez-Zuhajli, Vehba, *Tedždid el-fikh el-islami, Hivarat li karn dže-did* (Damask: Dar el-Fikr, 2000).
- Zurejk, Burhan, *Es-Sahifa: Misak er-Resul*, 1. izdanje (Damask: Dar en-Numejr i Dar Me'ad, 1996).
- Ez-Zurkani, Muhammed, *Šerh ez-Zurkani 'ala Muvetta' el-imam Malik*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Kutub el-'ilmijja, bez datuma).
- _____, *Menahil el-'irfan fi 'ulum el-Kur'an*, 1. izdanje (Bejrut: Dar el-Fikr, 1996)

GLOSAR ISLAMSKIH TERMINA

<i>‘adl</i> , pravda/pravičnost	<i>dilala sijak</i> , implikacija konteksta
<i>abad</i> , pojedinačna predaja	<i>džam‘ bejne el-edilla</i> , pomirenje tekstova
<i>‘akl</i> , razum	<i>džuz‘ijjat</i> , dijelovi
<i>‘amd</i> , namjerno	<i>ebl el-eser</i> , podržavatelji predaja
<i>‘amel</i> , tradicija (obično tradicija stanovnika Medine)	<i>ebl er-re‘j</i> , podržavatelji mišljenja
<i>‘arad</i> , akcidencija	<i>eblijja</i> , pravna sposobnost
<i>asl</i> , primarna situacija	<i>eblijja eda‘</i> , aktivna pravna sposobnost
<i>bid‘a</i> , novotarija	<i>eblijja vudžub</i> , pasivna pravna sposobnost
<i>bulug</i> , pubertet	<i>emr</i> , naredba
<i>da‘if</i> , slaba (predaja)	<i>fasid</i> , ništavan
<i>darura</i> , nužda	<i>feh̄m</i> , razumijevanje
<i>delil</i> , dokaz	<i>fer‘</i> , sekundarna situacija
<i>delil ‘akli</i> , racionalni dokaz	<i>fetava</i> , pravna mišljenja/edikti
<i>delil ihtira‘</i> , dokaz stvaranja	<i>feth ez-zero‘i‘</i> , otvaranje puteva
<i>delil kulli</i> , holistički dokaz	<i>fikh vaki‘</i> , shvatanje realnosti
<i>delil ri‘aja</i> , dokaz održavanja	<i>fi‘l halki</i> , djela stvaranja
<i>delil vudžud</i> , dokaz egzistencije	<i>fi‘l tešri‘i</i> , djela uzakonjenja propisa
<i>dilala</i> , implikacija	<i>fitra</i> , prirodna dispozicija
<i>dilala ‘aded</i> , implikacija brojeva	<i>gajr vadih</i> , nejasan termin
<i>dilala ‘aklijja</i> , racionalna implikacija	
<i>dilala lafz</i> , implikacija termina/izraza	

<i>hadd</i> , definicija	<i>isti'nas</i> , podržavajući dokaz
<i>hadd ridda</i> , sankcija za apostaziju	<i>išara</i> , posredna implikacija
<i>hadžijjat</i> , potrebe	<i>i'tibar</i> , validnost
<i>hafi</i> , skriven	<i>'itra</i> , Poslanikovi najbliži srodnici
<i>haram</i> , zabranjeno/griješ	<i>kabih</i> , ružan, pokuden
<i>harfijja</i> , literalizam	<i>kat'i</i> , izvjestan
<i>hasen</i> , pohvalan/divan	<i>kava'id</i> , temeljna pravila
<i>hikma</i> , mudrost (pravila)	<i>kelamijun</i> , teolozi/filozofi religije
<i>hudždžijja</i> , pravni autoritet	<i>kijas</i> , analogijsko zaključivanje
<i>hukm</i> , pravilo	<i>kijas dželi</i> , očita analogija
<i>hukm teklifi</i> , zadužujuće pravilo	<i>kijas evla</i> , očita analogija
<i>hukm ved'i</i> , deklarativno pravilo	<i>kira'at 'ašr</i> , deset poznatih čitanja Kur'ana
<i>hurrija</i> , sloboda	<i>kullijjat</i> , univerzalije
<i>'ibadat</i> , obredi	<i>mani'</i> , zapreka
<i>'ibara</i> , jasan izraz	<i>masleha</i> , interes/korist/dobrobit
<i>'idda</i> , period čekanja (za žene, nakon razvoda)	<i>medžaz</i> , alegorijski
<i>idrak</i> , shvatanje	<i>mefhum</i> , shvaćen implikacijom
<i>idžma'</i> , konsenzus	<i>mefhum gaja</i> , implikacija granice
<i>iktida'</i> , implikacija ispuštanjem	<i>mefhum lekab</i> , implikacija naziva
<i>'illa</i> , razlog/ratio legis	<i>mefhum muhalefa</i> , suprotna implikacija
<i>'ilm</i> , znanje	<i>mefhum muvafeka</i> , suglasna implikacija
<i>'ilm hadis</i> , nauka o predajama	<i>mefhum šart</i> , implikacija uvjeta
<i>'ilm kelam</i> , islamska filozofija religije	<i>mefhum vasf</i> , implikacija svojstva
<i>indibat</i> , konzistentnost, egzaktnost	<i>mefseda</i> , šteta
<i>'ird</i> , čast	
<i>islah</i> , reforma	
<i>'isma</i> , nepogrtješivost	

<i>mekasid</i> , svrhe/ciljevi/načela/ intencije	<i>mutabeka</i> , potpuni sklad
<i>mekruh</i> , pokuđen	<i>mutešabih</i> , sličan
<i>mendub</i> , pohvalan	<i>mutevatir</i> , najpoznatija (preda- ja)
<i>mentik</i> , logika	<i>muttesil</i> , spojen lanac prenosi- laca
<i>merdži' taklid</i> , imitacijska refe- renca (kod ši'ijja)	<i>nass</i> , tekst
<i>merdžuh</i> , eliminiran u postupku preferencije	<i>nehj</i> , zabrana
<i>mesalih mursela</i> , neograničeni interesi	<i>nesh</i> , derogacija
<i>meš'ela</i> , pravni slučaj/pitanje	<i>riba nesi'a</i> , odgodna kamata
<i>mešhur</i> , poznata (predaja)	<i>ruhas</i> , olakšice
<i>metn</i> , tekst/tijelo	<i>sarih</i> , jasan
<i>mezahib</i> , tradicionalne škole islamskog prava	<i>sebeb</i> , uzrok
<i>mu'amelat</i> , ovosvjetski poslovi	<i>sebebijja</i> , princip uzročnosti
<i>mubah</i> , dopušten	<i>sedd ez-zera'i'</i> , zatvaranje puteva
<i>mudžmel</i> , općenit	<i>sened</i> , lanac prenosilaca
<i>mu'evvel</i> , re(interpretiran)	<i>sihha</i> , ispravnost/vjerodostojnost
<i>mufesser</i> , objašnjen	<i>šart</i> , uvjet
<i>muhkem</i> , čvrsto utemeljen (izraz)	<i>šeda'id</i> , striktnost
<i>mukellef</i> , subjekt	<i>šeri'a</i> , objavljeno pravo/način života
<i>mula'im</i> , usklađujuće svojstvo	<i>šer'u men kablena</i> , ranija zako- nodavstva
<i>munaseba kijas</i> , podesno svoj- stvo za analogiju	<i>šumul</i> , opseg
<i>munasib</i> , podesno svojstvo	<i>šura</i> , konsultiranje
<i>mursel</i> , prekinut lanac prenosi- laca	<i>tagrib</i> , pozapadnjačenje
<i>musavviba</i> , validatori	<i>tahkik menat</i> , proklamiranje os- tvarenja ratio legis
<i>muškel</i> , dvosmislen	<i>tahridž menat</i> , izvođenje razloga
	<i>tahsin ve takbih</i> , procjena do- brog i lošeg

<i>tahsinijjat</i> , poželjnosti	<i>‘umum</i> , opći izrazi/općenitost
<i>tahsis</i> , specifikacija/uposebna- vanje	<i>‘urf</i> , običaj/tradicija
<i>te‘addi</i> , proširenje	<i>usul din</i> , osnove religije
<i>te‘arud</i> , oprečnost	<i>usul fikh</i> , metodologija islam- skog prava/osnove islamskog prava
<i>te‘arud el-edilla</i> , neslaganje/op- rečnost dokaza	<i>vad‘ hadis</i> , fabriciranje predaja
<i>tedammun</i> , djelimičan sklad	<i>vadžib</i> , obavezno
<i>tedždid</i> , obnova	<i>vesatijja</i> , centrizam/umjerenost
<i>tefsir</i> , egzegeza	<i>vuduh</i> , jasnoća
<i>tefsir mevdu‘i</i> , kontekstulana eg- zegeza	<i>zahir</i> , očito značenje
<i>temjiz</i> , doba razlikovanja	<i>zahirijja</i> , literalisti
<i>tenkih menat</i> , eliminacija alter- nativa/ratio decidendi	<i>zanni</i> , neizvjestan/vjerovatan
<i>tevhid ve ‘adl</i> , jednoća Boga i pravda	<i>zat</i> , esencija
<i>te‘vil</i> , interpretacija	<i>zati</i> , nutarnji
<i>umma</i> , nacija	<i>zekat</i> , obavezna sadaka
	<i>zuhur</i> , vidljivost, jasnoća

BIBLIOTEKA POSEBNA IZDANJA



Džasir Avde (Jasser Auda) je predsjednik *Maqasid Global* instituta, međunarodne naučno-istraživačke institucije koja realizuje programe iz oblasti intencija šerijata širom svijeta. Član je Vijeća za islamsku jurisprudenciju (*fikh*) u Sjevernoj Americi, Europskog vijeće za fetve, te saradnik na Akademiji za *fikh* u Indiji. Dok-

torirao je filozofiju islamskog prava na Univerzitetu u Welsu, a ranije je doktorirao na Univerzitetu Waterloo u Kanadi iz područja dizajna i analize sistema.

Tokom karijere bio je angažovan kao predavač na univerzitetima: Waterloo, Carleton i Ryerson u Kanadi, Aleksandrija u Egiptu, Međunarodni mir u Južnoj Africi, Islamski univerzitet u Novom Pazaru, Katarski fakultet islamskih nauka, Američki univerzitet Sharjah u Ujedinjenim Arapskim Emiratima i Univerzitetu u Bahreju. Napisao je 25 knjiga na arapskom i engleskom jeziku, od kojih su neke prevedene na više od 20 jezika. Poseban naučni interes Džasir Avde je ispoljio u području intencija šerijata, u kojem je pored ovog napisao više značajnih djela na engleskom i arapskom jeziku.

U ovoj studiji koja utire stazu budućim istraživačima autor izlaže sistemski pristup filozofiji i pravnoj teoriji islamskog prava utemeljen na njegovim svrhama, načelima, višim ciljevima i intencijama (*mekasid eš-šeri'a*). Da bi islamske norme ostvarile ciljeve pravde, ravnopravnosti, ljudskih prava, razvoja i građanskog društva u današnjem kontekstu, autor smješta intencije, kao grupu božanskih namjera i moralnih koncepata, u samo središte i temelj islamskog prava. On uvodi novi metod analize, klasifikacije i kritike koji koristi odgovarajuće pristupe svojstvene teoriji sistema kao što su: sveobuhvatnost, višedimenzionalnost, otvorenost, spoznajna narav i, naročito, svrhovitost sistema.

ISBN 978-9958-022-64-7



9 789958 022647



www.cns.ba

ISBN 978-9958-23-469-9



9 789958 234699



www.elkalem.ba