

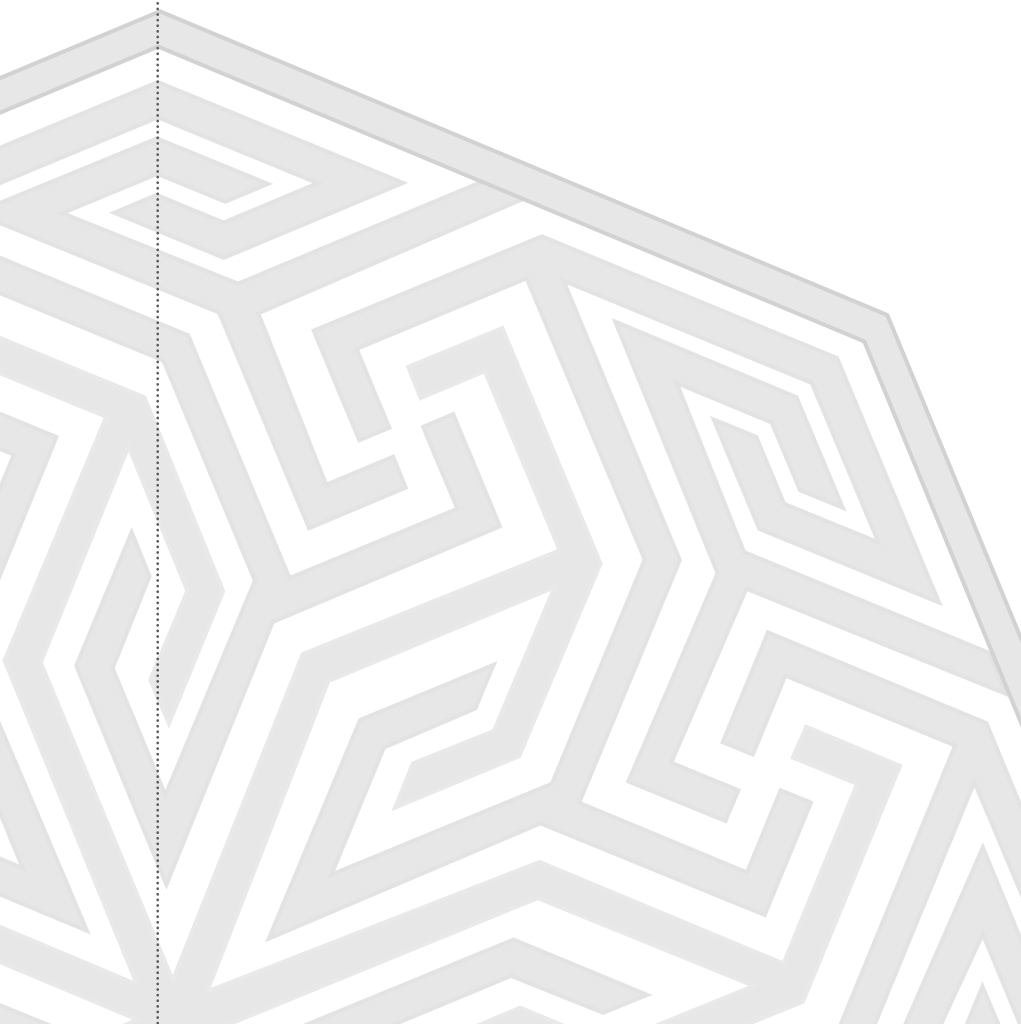
Basma I. Abdelgafar

JAVNA POLITIKA

**Između tradicionalne jurisprudencije
i ciljeva islamskog prava**



Javna politika: između tradicionalne
jurisprudencije i ciljeva islamskog prava



Javna politika: između tradicionalne jurisprudencije i ciljeva islamskog prava
(Bosnian)
Basma I. Abdelgafar

Copyright © Center for Advanced Studies and the International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition 1441AH / 2020CE

ISBN: 978-9926-471-34-7 Paperback
COBISS.BH-ID 41097734

Translated into Bosnian from the English Title:
Public Policy: Beyond Traditional Jurisprudence: A Maqasid Approach
Basma I. Abdelgafar

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition
1439AH / 2018CE
ISBN: 978-1-56564-375-8 Paperback
ISBN: 978-1-56564-376-5 Hardback

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

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

S ENGLESKOG PREVEO
REDAKTOR
LEKTORICA
DTP I DIZAJN
IZDAVAČ

Nedim Begović
Munir Mujić
Erna Murić
Suhejb Djemailji
Centar za napredne studije
Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo
www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com
Dobra knjiga d.o.o. Sarajevo

ŠTAMPA

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

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

28-74:32

ABDELGAFAR, Basma I.

Javna politika : između tradicionalne jurisprudencije i ciljeva islamskog prava / Basma I. Abdelgafar ; s engleskog preveo Nedim Begović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2020. - 228 str. : graf. prikazi ; 21 cm

Prijevod djela: Public Policy. - Bibliografija: 225-228 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst.

ISBN 978-9926-471-34-7

COBISS.BH-ID 41097734

Basma I. Abdelgafar



Javna politika

*Između tradicionalne jurisprudencije
i ciljeva islamskog prava*

S engleskog preveo:
Nedim Begović



CENTAR ZA ISLAMSKE STUDIJE
CENTER FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2020.



Majci



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



Sadržaj

Predgovor izdavača izvornika	7
Predgovor autora	9
UVOD	13
1 Javna politika u islamu: ciljni (<i>mekasid</i>) pristup	15
Šura	18
Uvjeravanje	28
Mekasid	33
Etika i vjera	37
Samilost naspram pravednosti	39
Izazovi discipline u nastajanju	44
Zaključak	48
2 Muslimani i dileme vladavine	51
Historijska perspektiva	53
Autoritet države	56
Autoritet vjerskog establišmenta	63
Autoritet muslimanskog uma	69
Zaključak	72
JAVNA POLITIKA U ISLAMU: STANJE DISCIPLINE	75
3 Historijski korijeni studija ciljeva (<i>mekasid</i>)	77
Perspektiva historije	79

Sadržaj

Razvoj ciljnog (<i>mekasid</i>) pristupa.....	84
Savremena evolucija ciljnog (<i>mekasid</i>) pristupa.....	89
Zaključak.....	105
4 Izazovi utemeljenja nove discipline.....	107
Božiji šerijat i ljudski fikh.....	108
Ponovno razmatranje određenih metodoloških koncepata.....	112
Savremeni reformski naponi	116
Zahtjevi studija upravljanja i politike.....	125
Zaključak.....	129
PRAVA I ETIKA	133
5 Ljudska prava kao vezujuće tkivo ciljeva (<i>mekasid</i>) upravljanja	133
Uznemirujuće plašljiv diskurs	135
Islamske deklaracije o ljudskim pravima	139
Ljudska prava i ciljevi (<i>mekasid</i>)	141
Zaključak.....	163
6 Etika upravljanja i javne politike u islamu.....	165
Tevhid.....	167
Utvrđivanje koristi i šteta	173
Ummet	176
Dalje od antropocentrizma	181
Hilafet.....	184
Zaključak.....	191
LEKCIJE IZ PROŠLOSTI I MOGUĆNOSTI ZA BUDUĆNOST	193
7 Javna politika u islamu kao proces reforme i obnove	195
Vlast i pobožnost u Kur'anu.....	197
Islamska orijentacija ka djelovanju.....	202
Lekcije iz rane historije islama.....	207
Zaključak.....	223
Bibliografija.....	225



Predgovor izdavača izvornika

Stvarnost pokazuje da široke fiskalne i regulatorne moći muslimanskih vlada danas ne uspijevaju riješiti akutne društvene i ekonomske probleme koji muče većinu muslimanskih društava. Temeljni aspekt dobrog upravljanja koji se u širem smislu identifikuje kao pravično upravljanje poslovima u korist građana, jeste javna politika i implementacija demokratije u procesu donošenja odluka. Kakva je uloga ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) u tome?

Bilo koja vlast može djelovati samo na osnovu nekog skupa pretpostavki. Ciljevi šerijata imaju važnu ulogu kao vodič i okvir unutar kojeg se mogu definirati pretpostavke, ciljevi i djelovanja, kako bi se poboljšalo upravljanje, otklonila korupcija i pružile pravične usluge građanima. Brak između ciljeva šerijata i javne politike uspostavlja granice, naglašava odgovornosti, postavlja prioritete i, konačno, unosi božansku perspektivu u razgovor o tome kako jedna vlast definira svoje politike. Šura je npr. važan postulat koji pruža demokratski glas običnim ljudima na čiji kvalitet života na svakodnevno utječu odluke u kojima oni nemaju pravo glasa.

Poglavlja ove knjige istražuju doprinos studija *mekasida* javnoj politici u islamu. Svako poglavlje bavi se posebnom temom koje skupa pružaju uvod u ovo polje istraživanja. Nema

sumnje da ideje koje su prezentirane treba dalje razvijati. Politika i upravljanje su veoma složena pitanja. Jedna disciplina ne može nastati bez postojanja kritične mase posvećenih istraživača koji su sposobni i voljni da produkuju početna djela kako bi ustanovili njene temelje. Putovanja autorice širom svijeta uvjerala su je da postoji snažan i narastajući interes u potencijal ciljeva šerijata da podrže ovo nastojanje.

Datumi koji su navedeni prema islamskom (hidžretskom) kalendaru označeni su sa h. U suprotnom, oni označavaju gregorijanski kalendar. Arapske riječi su pisane kosim pismom, osim onih koje se često koriste. Dijakritički znakovi dodani su samo onim arapskim imenima koja se ne smatraju modernim.

Od svog osnivanja 1981. Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT) služi kao centar koji olakšava ozbiljne naučne napore. Radi ostvarenja ovog cilja, kroz nekoliko decenija realizirano je mnoštvo istraživanja, seminara i konferencija te su objavljeni brojni naučni radovi na polju društvenih nauka i različitih polja teologije, kojih je do sada više od šest stotina na engleskom i arapskom jeziku, a mnogi od njih prevedeni su na druge velike jezike.

Želimo se zahvaliti autoru, kao i uredničkom i produkcijskom timu londonskog Ureda Instituta kao i svima koji su direktno ili indirektno bili uključeni u kompletiranje ove knjige. Neka ih Allah nagradi za njihove napore.

Odjeljenje IIIT-a za izdavanje i prevođenje
juni 2018.



Predgovor autora

Ova knjiga je zbirka sedam poglavlja koja istražuju doprinos studija o ciljevima (*mekasid*) i ključnim temama javne politike u islamu. Premda je prisutna nit koja povezuje poglavlja, svako od njih predstavlja nezavisan argument i svako se može čitati nezavisno od ostalih. Glavni motivi ovog napora su dvojaki: prvo, nastojimo pokazati da je ciljni (*mekasid*) pristup neophodan za teoriju i praksu javne politike u islamu. Jasno je da je ova disciplina u početnoj fazi i da još uvijek ima potrebu za kritičkim doprinosima svakoj relevantnoj temi. Drugo, željeli smo da pišemo iz perspektive politike, a ne političke nauke. Većina djela islamskih učenjaka koji se ne bave neposredno islamskom jurisprudencijom pisali su iz ove druge perspektive, ostavljajući tako prazninu na području studija politike.

Javna politika u islamu je kvalitativno različit poduhvat za učenjake, studente i praktičare na područjima kako jurisprudencije (*fikh*), tako i šerijatske politike (*sijase šer'ijje*). Odsustvo preferencije u odnosu na neki konkretan politički sistem u Kur'anu prepoznaje se, naprimjer, kao poziv da se pažnja usmjeri na ono što radimo unutar i preko institucija nasuprot njihovoj aktualnoj koncepciji ili vjerskim identitetima i motivacijama vođstva. Obaveza da se praktikuje *šura*, kao oblik kolektivnog donošenja odluka, nameće kriterije naravi institucija koje produkuju javnu politiku koja je u skladu

s islamskim procedurama i suštinom, ali ne određuje njihovu konačnu formu. Participatorna priroda *šure* naglašava ulogu uvjeravanja u procesima islamskog upravljanja. Javna politika mora nužno biti podređena sudjelovanju eksperata i zainteresiranih sudionika. Ona također mora nastojati uključiti opću javnost koja kolektivno snosi posljedice donesenih odluka. Ona ne toleriše pristup „neograničenih interesa“ (*el-mesalih el-mursele*) šerijatske politike ili pristup zapovjednog stila jurisprudencije u kome je izdavanje edikata uobičajeno.

U tom svjetlu, javna politika u islamu nije samo vještina niti samo nauka, nego ona uključuje elemente i jednog i drugog. Vještina počiva u sposobnosti identifikacije, razvoja i predstavljanja alternativa na načine kojima se različite zainteresirane strane uvjeravaju o potrebi preferiranja određenog kursa djelovanja. Ona je nauka do mjere do koje je utemeljena na korpusu znanja koje je dostupno u primarnim izvorima, Kur'anu i sunnetu. Premda to znanje nije prezentirano na sistematičan način, elementi za izgradnju snažnih sistema dostupni su u obliku koji omogućava narednim generacijama da se oslone na one elemente koji će im omogućiti da se efikasno nose sa izazovima s kojima se suočavaju. Ovim se potcrtava princip relevantnosti u islamskim studijama politike. Integrisano i svrhovito čitanje riječi Objave i neobjavljene riječi ima za cilj da pojedincima i društvenim grupama pruži znanje koje oni mogu razumjeti i upotrijebiti u rješavanju preovladavajućih problema.

Literatura o ciljevima šerijata (*mekasid eš-šeri'a*) predstavlja iznimno važan doprinos na ovom planu. Ciljni (*mekasid*) pristup razlikuje se od drugih islamskih pristupa, a naročito od tradicionalne jurisprudencije, kroz naglasak koji stavlja na svrhovitost, vrijednosne premise i prioritete, kao i kroz otvorenost prema multidisciplinarnosti i primjeni različitih metoda. Oživljavanje ovog pristupa od strane određenog broja uglednih savremenih učenjaka predstavlja pokušaj da se: (1) šerijat odvoji od zagriženosti pravnika čija

pravna mišljenja zanemaruju više ciljeve božanskog zakona uključujući milost, pravičnost, mudrost i blagostanje, kao i od djelovanja političkih aktera koji se pozivaju na šerijat kako bi opravdali ugnjetavanje i korupciju; (2) opovrgnu savremene uglavnom sekularne ali također i muslimanske tvrdnje da je islam arhaičan, nepravedan i nasilan sistem vjerovanja; (3) traga za objašnjenjima zašto, na načelnoj razini, stanje muslimanskih zajednica ne odražava božanske naloge o poštovanju ljudskog dostojanstva, (4) pruži alternativa uskim pravničkim lećama koje dominiraju tradicionalnim diskursom kako bi se oživio islam u muslimanskom svijetu ali i na globalnoj razini, (5) predstavilo naučnicima u drugim disciplinama kako da inkorporiraju islamske studije u njihove odgovarajuće domene djelovanja te vjernicima laicima kako da se vrate upotrebi svog vlastitog osjećanja moralnosti i vrijednosti i (6) predlože kriteriji za ponovno ujedinjenje ummeta.

Opseg ovog poduhvata i želja da se dođe do širokog spektra ljudi utječe na prirodu jezika koji se može koristiti u artikuliranju ideja. Ako se uzme u obzir da je primjetno obilježje političkih nauka odsustvo široko korištenog stručnog jezika, onda treba kazati da će to naročito biti izraženo u nekom djelu koje nastoji integrisati učestnost na polju ciljeva šerijata sa politikom, i još više u nekom djelu koje priznaje i uvažava dinamiku vjerovanja u ovaj poduhvat. Profesionalizacija fikha kroz pravila *usul el-fikha* bila je praćena razvojem stručnog jezika koji nije prijemčiv ljudima koji nisu eksperti na tom polju. Isto važi i za polje *sijase šer'ijje*. Svijet vjersko-pravne učestnosti nije samo zatvoren u odnosu na ljude izvan te discipline, on prihvata uključivanje nove terminologije sa mnogo nespokoja. Kada govore vrhunski naučnici, oni razgovaraju jedni s drugima, komunicirajući i uvjeravajući jedni druge o potrebi za marginalnim promjenama. Općenito, njihova briga za očuvanjem ogromnog pravnog naslijeđa daleko nadmašuje brigu o zamršenostima javnih interesa ili kritičkih pojava današnjeg vremena. To nije prihvatljivo u studijama politike i ne odražava njenu teoriju i praksu u Kur'anu i

sunnetu. Stoga, naša najveća preokupacija prilikom pisanja ovog djela bila je njegova prijemčivost.

Ovo djelo zahtijevalo je također intenzivno promišljanje o dostupnim engleskim prijevodima Kur'ana. Svaki prijevod je nužno jedna vrsta tumačenja. Premda postoji nekoliko uglednih prijevoda Kur'ana na engleski, mnogi ne zahvataju suštinu određenih klasičnih arapskih izraza i njihovih značenja. S obzirom na važnost pravilnog razumijevanja i prevođenja Kur'ana za projekat ove vrste, sami smo prevodili kur'anske ajete. Profesor Jasser Auda (Džasir Auda) je pregledao sve prijevode kako bi potvrdio njihovu tačnost.¹ Sve kur'anske reference navedene su u zagrada-ma u osnovnom tekstu osim ako se pozivamo na tri ili više ajeta.

Unatoč jednostavnosti ove knjige, nadamo se da će biti korisna za pojedince i grupe koje su zainteresirane za to šta islam ima kazati o ključnim javnim pitanjima. Poglavlja u ovoj knjizi fokusiraju se na makro, a ne na mikro pitanja. Razmatranje pojedinih područja politike bit će predmetom budućih studija. Ova poglavlja nude niz povezanih ideja o tome kako izgleda primjena ciljnog (*mekasid*) pristupa na javnu politiku i upravljanje kako bismo bili u stanju ne samo da kritikujemo javnu politiku, nego još važnije, kako bismo bili u stanju da ocijenimo tvrdnje drugih. Prošlo je oko četrnaest stoljeća od kako je poslanik Muhammed (s.a.v.s.) rekao: „Istinoljubivost vodi ka *birru* (dobročinstvu) a *birr* (dobročinstvo) vodi u Džennet.“² U svijetu javne politike i njene implementacije u islamu (tj. smjera djelovanja ili nedjelovanja koje preduzimaju javna vlast ili vlasti kako bi se razriješio neki javni problem) istina je sveta zakletva muslimana sa Kur'anom kao barometrom.

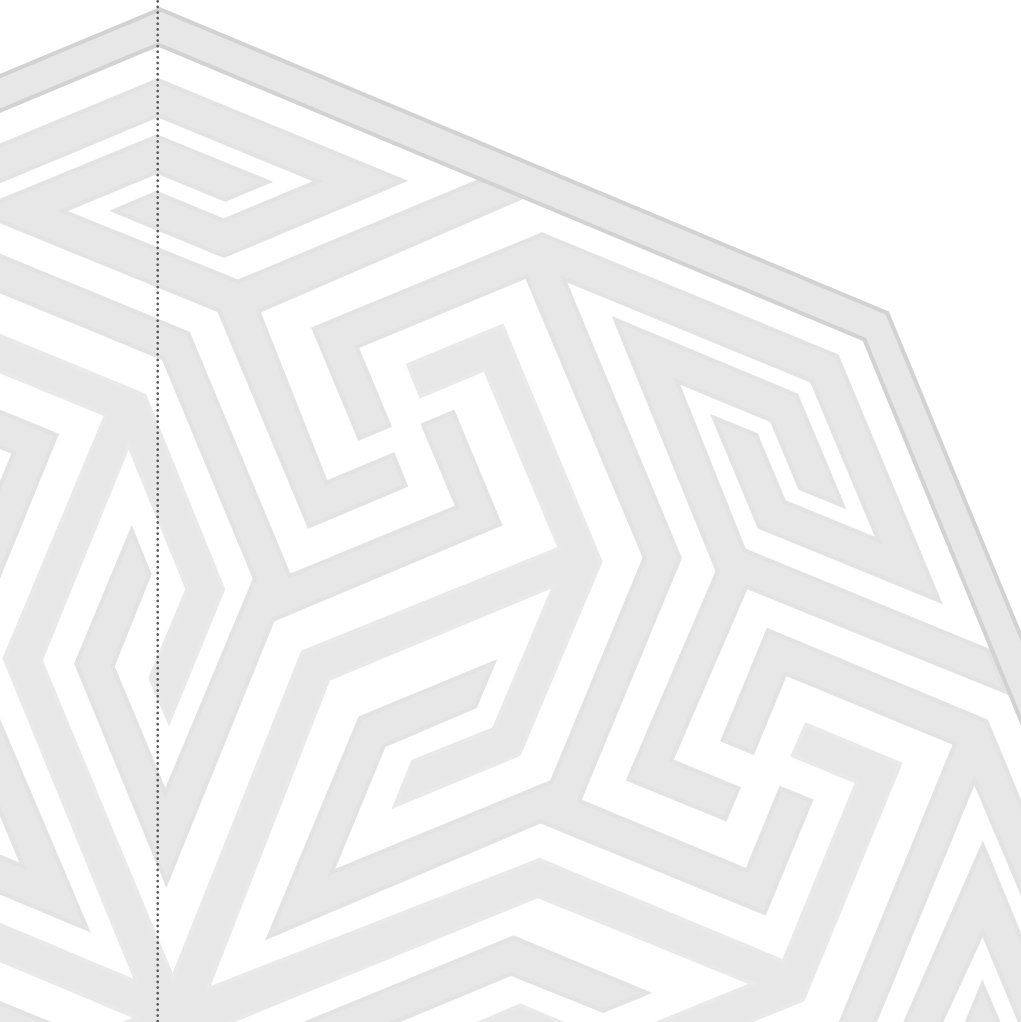
Basma I. Abdelgafar
mart 2018.

1 Profesor Džasir Auda je istaknuti profesor islamskog prava i njegovih ciljeva (*mekasid*). Član je nekoliko akademija islamskog prava. Za više informacija v. www.jasserauda.net.

2 *Sahih el-Buhari*, arapsko-engleski, tom 8, hadis br. 6094.



Uvod





1

Javna politika u islamu: ciljni (*mekasid*) pristup

(...) Bog je objavio osnovne i temeljne principe a tumačenje i primjenu tih principa prepustio je ljudskim mentalnim sposobnostima dedukcije, racionalizacije i mudrosti. Ljudi imaju odgovornost da odluče kako će koristiti Božiju Objavu radi ostvarenja potreba i interesa ljudske zajednice.

Šejh Muhammed el-Gazali³

Teme koje su izložene u ovoj knjizi nastoje pružiti uvodno razumijevanje javne politike u islamu i ciljnog (*mekasid*) pristupa kojim bi se svako ko se poziva na islamski referentni okvir morao rukovoditi. Javne politike su instrumenti koji definiraju smjer djelovanja ili propuštanja djelovanja od strane vlasti s ciljem rješavanja javnih pitanja. Kada ovu definiciju kvalifikujemo odrednicom „u islamu“ onda moramo predložiti kriterije na osnovu kojih će se ova disciplina razlikovati od konvencionalne javne politike. Stoga, javnu politiku u islamu definiramo na sljedeći način: to je smjer djelovanja ili propuštanja djelovanja od strane

3 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIFT, 2011), str: 102.

javne vlasti ili vlasti s ciljem rješavanja nekog javnog problema ili izazova, ili korištenja neke prilike, a što je: (1) usaglašeno sa kur'anskom moralnošću i etikom utemeljenom na principima svjesnosti Božijeg prisustva (*takva*) i Njegove Jednoće (*tevhid*); (2) opravdano višim ciljevima (*mekasid eš-šeri'a*); (3) vođeno procesom kolektivnog donošenja odluka (*šura*) i (4) rezultira reformom ili poboljšanjem (*islah*). Ciljevi (*mekasid*) Božijeg zakona mogu se promišljati kao usmjeravajući principi za utvrđivanje političkih ciljeva kao i za delimitaciju procesa i suštine upravljanja. U islamu upravljanje predstavlja ozbiljnu odgovornost s obzirom na njegov utjecaj na pojedince, druga živa bića, zajednice i kolektivnu dobrobit čovječanstva. Njegova važnost nalaže ponovno razmatranje hegemonijskog utjecaja tradicionalne jurisprudencije na političke i studije politike u islamu. A taj utjecaj je imao problematične implikacije po javne vlasti i građane u većinski muslimanskim društvima, kao i onim nemuslimanskim.

Izrazito *vjersko-pravna* dominacija cijelog poduhvata bila je ograničavajuća i razdiruća snaga unutar islamskog svijeta te između islamskih zajednica i drugih. Rigidnost i pravna arogancija u sprezi sa samoproглаšenom ulogom čuvara vjere značili su vladavinu tri zastupnika: vlasti, pravnika i učenjaka, i samog muslimanskog uma. To je ostavilo malo prostora za raznovrsnost, uvjeravanje i kolektivno utvrđivanje ciljeva i donošenje odluka. Tako je potencijalni doprinos islamskih prijedloga na kompetitivnom tržištu političkih ideja i alternativa bio značajno sputan. Na javna pitanja uglavnom se gledalo kao na pravna pitanja koja treba rješavati primjenom jurisprudencije (*fikh*) i njezine metodologije (*usul el-fikh*) jedne ili više konvencionalnih pravnih škola.⁴ Ono što nije bilo moguće izvesti direktno iz eksplicitnih pravila (*ahkam*) ostavljeno je području neodređenih interesa (*el-mesalih el-mursele*) čiji je izdanak šerijatska politika (*sijase šer'ijje*). Kroz

4 Tu spadaju malikije, hanefije, šafije, hanbelije, džadžerije, zejdijske, zahirijske, ibadijske i mu'tezilije.

ova polja učenosti, svrhovitost i dinamizam ustupili su mjesto diktatima društvenopolitičke stabilnosti bez obzira na nepravdu i jasne povrede islamske moralnosti, ciljeva i pluralizma.

Dobar dio ovakve pravne arogancije i danas je prisutan kod osoba i organizacija koje tvrde da predstavljaju islam u velikim muslimanskim zajednicama širom svijeta. Ali, tokom posljednjeg stoljeća pojavili su se značajni radovi i kritike robustnosti i univerzalnosti tradicionalne učenosti uključujući pitanje do koje mjere je ona korisna za ostvarenje ljudskog napretka u modernom dobu. Kroz značajniji dio islamskog intelektualnog naslijeđa, ciljni (*mekasid*) pristup smatran je prodorom na polju islamske jurisprudencije, koji jasno nudi mapu puta za studije politike među drugim modernim disciplinama. Pronicljivi muslimanski učenjaci počeli su naglašavati ulogu koju pristup ciljeva (*mekasid*) može imati u stvarima vlasti i javne politike, ne gubeći u vidu moć tradicionalne jurisprudencije i utjecaj vjerskog establišmenta na pitanja upravljanja. Postepeno stičemo znanja o tome kako da dopunimo vjersko-pravne pristupe više obuhvatnim, svrhovitim, dinamičnim i složenim modelima analiziranja problema i predlaganja rješenja ostajući u isto vrijeme vjerni primarnim izvorima islama, Kur'anu i sunnetu.

Ovo uvodno poglavlje predstavlja pozadinu koja stoji iza naših napora. Nije nam cilj da njime rezimiramo preostala poglavlja. Umjesto toga, ono pripovijeda priču o ograničenjima vjersko-pravnog pristupa koji dominira studijama islamske vladavine, o načinu na koji ta ograničenja tek treba da se ocijene, o načinu na koji ciljevi (*mekasid*) pružaju odgovore na izazove, kao i o poteškoćama koje stoje pred nama. Premda različiti narativi mogu biti validni, ne vjerujemo da oni opravdavaju živo iskustvo muslimana širom svijeta i posljedice koje oni trpe zbog ograničenja vjersko-pravnog pristupa i neopravdanog priklanjanja našoj prošlosti. Trenutno nemamo uvjerljive procjene neprilika s kojima se suočavamo danas na polju upravljanja i javne politike.

ŠURA

Počinjemo sa najdominantnijim ograničenjem vjersko-pravnog pristupa politici. Unatoč saglasnosti mnogih uglednih tradicionalnih pravnika o važnosti i nužnosti *šure*,⁵ obično shvaćenoj kao konsultiranje, u gotovo svim sferama života, zahtjev da islamska vlast i politika budu podvrgnuti takvom procesu ostaje uglavnom retorički. Šura je, zapravo, više od konsultiranja. To je od Boga (dž. š.) ustanovljen proces kolektivnog donošenja odluka koji izvodi svoje značenje iz svijeta pčela. Jezičko značenje *šure* je vađenje meda iz njegovog izvora, što aludira na preporuku da svaki proces donošenja odluka i njegovi rezultati moraju biti iluminirajući i korisni, tj. voditi ka poboljšanjima (*islah*).

Prvi halifa Ebu Bekr jasno je razumio i primijenio ovu poruku, insistirajući na tome da se upravljanje, kao i javni poslovi u širem smislu, moraju temeljiti na razumijevanju općih interesa i procesu kolektivnog odlučivanja. On je shvatio da kur'anska naredba prakticiranja *šure* ima cilj da generira kreativna rješenja javnih problema i razriješi pitanja o kojima postoji neslaganje na način da se uključe zainteresirane strane i osigura prihvatanje od javnosti. Ebu Bekr je tvrdio da su razlike u mišljenjima dio Božijih zakona (*sunen*) te da je davanje prednosti nekim aspektima nad drugima prirodan rezultat procesa kolektivnog odlučivanja (*šura*).⁶ Davanje fetvi ili vjersko-pravnih mišljenja, javna politika i javni poslovi zahtijevaju robustan sistem kolektivnog

5 V. Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011) za zanimljivo izlaganje *šure* shvaćene kao konsultiranje.

6 Ibn Kesir, *El-Bidaje ve en-nihaje* (Dar 'alem el-kutub, 2003), str. 462-465. Uključuje diskusiju o opozivu Halida ibn Velida gdje je Ebu Bekr pojasnio određeni broj svojih stavova koji su vezani za ciljeve (*mekasid*). V. također Ibn 'Asakir, *Tarih Dimešk* (Bejrut: Dar el-fikr, 1995), tom 12, str. 160, vezano za konverzaciju Ebu Bekra, Omera i Umm Ejman o prestanku Objave i potrebi za ljudskom inventivnošću. V. i Ahmed ibn Hadžer, *Feth el-bari: Šerh Sahih el-Buhari* (Kairo: Dar er-Rejjan, 1996), hadis br. 4198, str. 759, za Ebu Bekrov stav o opsegu *šure* u razgovorima o raspoređivanju Usame ibn Zejda na mjesto zapovjednika muslimanske vojske kao što je poslanik Muhammed (a. s.) naredio prije smrti.

odlučivanja. Odbacivanje ili devaluiranje ovog procesa u prošlosti od strane nekih pravnikâ, učenjaka i političkih aktivista izobličilo je najvažniji princip dobre vladavine. Prema Er-Rejsuniju, „muslimanski učenjaci i pisci tretirali su veoma sažeto funkcije i svrhe koje se postižu kroz konsultiranje i zbog kojih je ono uspostavljeno islamom.“⁷

Kur'anska aluzija na životinjsko kraljevstvo u vezi sa ljudskim naporima koji se tiču kolektivnog odlučivanja veoma je važna i kompleksna. U Kur'anu imaju dvije sure koje pomažu da se objasni značenje ove aluzije, naime, en-Nahl (Pčele) i eš-Šura (Dogovaranje).

U suri en-Nahl *šura* se kontekstualizira unutar složene realnosti koja naglašava jedinstvo dizajna koji je objavljen putem božanskih dokaza koji su izraženi u svetim tekstovima i koji se manifestiraju u prirodi. Rasplitanje zamršene veze između tih dokaza, vrijednosti koje oni otkrivaju, ciljeva kojima vode i univerzalnih zakona koje slijede zahtijeva primjenu inteligencije na različitim nivoima sofisticiranosti i uspostavljanja mehanizama kolektivnog donošenja odluka koje omogućavaju udruživanje ljudskih sposobnosti, resursa i duhovnih uvida s tom svrhom. Poziv kojim sura upućuje na jedinstvo svih živih bića praćen je prikazom božanskog nadahnuća pčeli kako da gradi svoj dom na uzvišenjima, stablima i mjestima koje nastanjuju ljudi. Pčele su, kako nam se kazuje, također nadahnute da uzimaju hranu od svih plodova, proizvoda, cvjetova i biljaka i da slijede puteve kojima ih je nadahnuo njihov Stvoritelj (en-Nahl, 68-69). Doista, moderna nauka otkrila je da *ti putevi* obuhvataju proces kolektivnog odlučivanja iz kojeg ljudi treba da uzmu pouku kako se dolje opisuje.

U suri eš-Šura daje nam se dug uvod u neizbježnost neslaganja među ljudima. Ono nije predstavljeno kao štetno stanje po čovječanstvo nego kao prirodna posljedica raznovrsnosti i neophodan

7 Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011), str. 24.

preduslov za uspješno kolektivno donošenje odluka. Iz ove perspektive, nisu naše razlike po sebi od suštinske važnosti, nego naglasak na našem zajedničkom interesu. U duhu tog općeg interesa i jedinstva dizajna ljudi trebaju iskoristiti našu raznolikost kako bi se ostvarilo naše opće dobro. Važno je napomenuti da se „naše“ u ovom kontekstu ne odnosi samo na muslimane, nego na sve ljude koji se odazivaju svom Gospodaru, obavljaju molitvu, vrše svoje poslove kroz *šuru* i daju milostinju od onoga što im je Bog (dž. š.) dodijelio kako bi olakšali živote drugima. Dakle, ovo se odnosi na sve ljude koji mogu u većoj ili manjoj mjeri podržati te principe, i koji vode moralne živote.

Objavljena riječ, međutim, nije dovoljna da objasni u potpunosti mudrost vezivanja *šure* sa ljudskim donošenjem odluka. Za to se moramo referirati na naučnu literaturu koja otkriva lekcije što ih ljudi mogu naučiti iz procesa kolektivnog odlučivanja koji susrećemo kod pčela. Na osnovu posljednjih istraživanja, naučnici tvrde da pčele imaju najbolji proces kolektivnog donošenja odluka na planeti. Obaveza da se praktikuje *šura* može se u cjelosti razumjeti tek kroz integraciju riječi Objave i neobjavljene riječi.

Kur'an nam govori o tome da je Bog (dž. š.) nadahnuo pčele da tragaju i biraju domove koji najbolje odgovaraju njihovim uslovima preživljavanja. Ovi kriteriji koriste se za postizanje konsenzusa među rojevima pčela. Pčele koriste jedan oblik „neposredne demokratije“ prilikom odabira svog novog staništa, u kojoj pojedine pčele učestvuju izravno, a ne putem predstavnika. Kroz otvoreno takmičenje svaka pčela koja sudjeluje u procesu (putem plesa) predstavlja svoju alternativu. Ova prezentacija pokazuje opseg do kojeg ova alternativa korespondira božanski nadahnutim kriterijima. Drugim riječima, svaka pčela nastoji ubijediti druge u svoju alternativu. Posmatrači moraju donijeti nezavisnu ocjenu svakog prijedloga i odlučiti da li da ga prihvate ili odbace. Nema slijepog slijeđenja jer svaka pčela može podržati jednu alternativu tek nakon nezavisnog istraživanja. Kako

neke alternative dobijaju sve veću podršku one bivaju prihvaćene i od drugih pčela. Podrška slabijim alternativama postepeno opada kako pčele prestaju da ih promoviraju. Tako svaka pčela ostaje krajnje fleksibilnim učesnikom u procesu donošenja odluka jer je njezin interes, kao i interes svih drugih pčela, da osigura opstanak pa je njena privrženost usmjerena ka najboljoj alternativni. Naučne studije uveliko su poboljšale našu svjesnost o tome zašto se Kur'an poziva na svijet pčela kako bi unaprijedio naše vještine kolektivnog donošenja odluka.

U islamskoj učenosti *šura* je istraživana kao princip i proces donošenja odluka u političkom upravljanju kao i drugim sferama života. Može se pronaći mnogo literature o odnosu *šure* i demokratije, premda šerijat ne podržava neki konkretan politički ili glasački sistem.⁸ Ipak, naredba da se poslovi vrše putem *šure* često je interpretirana u značenju „kroz neku formu ustavne demokratije“.⁹ Za Kamalija, *šura* je „islamski ekvivalent demokratije, ali, poređenja radi, demokratija je individualistička po svojoj orijentaciji, dok je *šura* više orijentirana ka zajednici budući da se njome kontempliraju konsultativne presude i odluke, koje su donesene kao rezultat kontakata i povezivanja sa onima koji imaju šta da kažu, odnosno da doprinesu kroz iznošenje mišljenja“.¹⁰ U osnovi, *šura* „zahtijeva od poglavara države i vladinih funkcionera da o javnim poslovima odlučuju putem konsultacija sa članovima zajednice“¹¹ i ne isključuje izbor samog vođstva. Svaki građanin koji želi da se bavi javnim poslovima mora imati priliku i sigurnost da to čini bez obzira na vjeru ili neku drugu uočenu razliku.

Tako, neke studije nude razumijevanje *šure* slično onome koje smo spoznali na osnovu proučavanja ponašanja pčela. Nedostaci

8 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 174.

9 Aziza al-Hibri, *The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Perspective* (Chicago: American Bar Association, 2015), str. 39.

10 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998), str. 73.

11 Ibid., str. 40.

određenog broja studija ogledaju se u pravljenju izuzetaka koji se tiču obavezujuće prirode *šure*, njenog obuhvata i posvemašnje moći političkog vođstva, što ne odgovara prirodi same *šure*. *Šura* je obavezna jer je spomenuta odmah nakon propisa da se odaziva Gospodar i namaz klanja (42:38) (obožavanje Boga (dž. š.) i klanjanje pet dnevnih namaza). Ibn Tejmije i Muhammed Abduhu smatrali su *šuru* obaveznom.¹² Et-Taberi je čak smatrao da je *šura* jedan od „fundamentalnih principa šerijata (*‘aza‘im el-ahkam*) koji su od suštinske važnosti za bit i identitet islamske vlasti“.¹³ Er-Rejsuni tvrdi da je *šura* obavezna u svim pitanjima osim onima lične prirode.¹⁴ Samom Poslaniku (a. s.) Bog (dž. š.) je naredio da postupa shodno *šuri* (Alu ‘Imran: 159). Primjenjujući *šuru*, poslanik Muhammed (a. s.) je pokazao da moć lidera, makar on bio Božiji poslanik, mora biti ograničena te da je učešće zainteresiranih strana u donošenju odluka obavezno.

Ono što danas znamo o *šuri* iz života pčela daje nam jasan nagovještaj prirode institucija vlasti koje moramo razviti tako da se odluke o javnim pitanjima ne donose samo kolektivno, nego, što je još važnije, da se o njima odlučuje u skladu s javnim interesom kao i najnaprednijim nivoima ljudskog znanja o bilo kojem pitanju. U pčelinjoj koloniji pčele osmatrači imaju naročito istaknutu ulogu u potrazi za hranom i skloništem. Drugim riječima, postoji grupa pčela radilica čija je primarna zadaća da osiguraju opstanak vrsta putem svoje sposobnosti da lociraju, ocijene i prenesu svoje nalaze drugim vrstama koje prirodno nemaju istu vrstu nadahnuća, uloge ili pokretljivosti. One to čine shodno brojnim i složenim kriterijima.

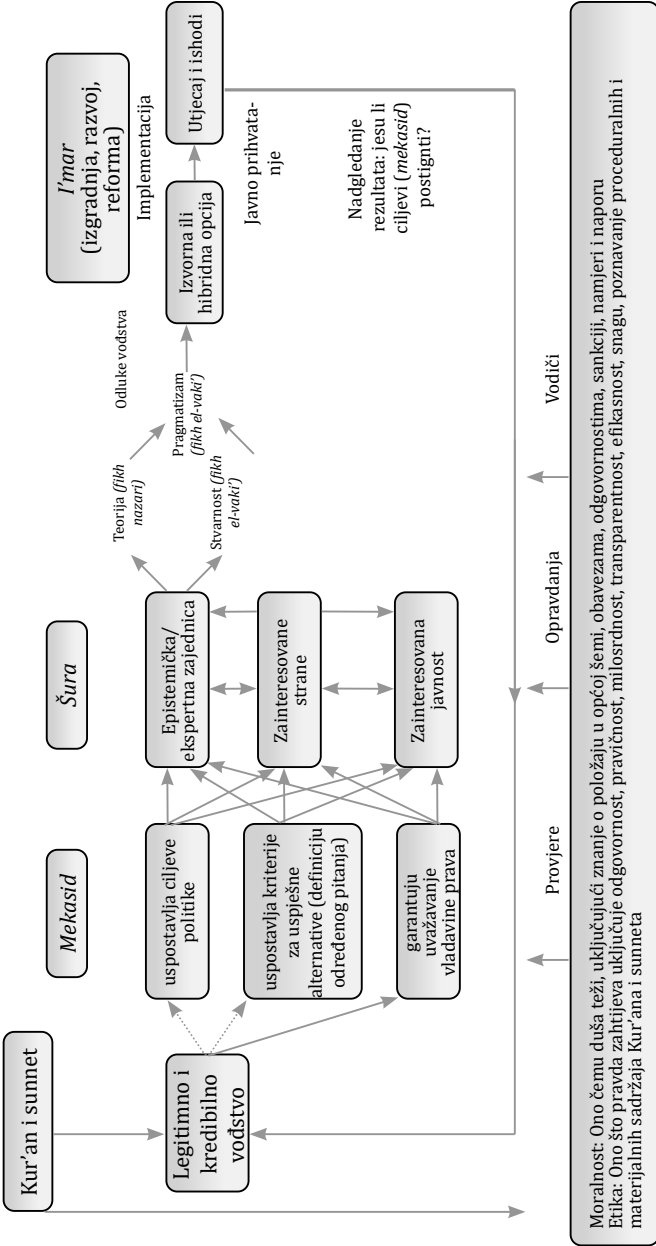
Na ljudskom području, *šura* se najprikladnije definira kao sistem kolektivnog donošenja odluka u kojem se javni lideri oslanjaju na epistemičke zajednice koje moraju angažirati javnost u

12 Ibid.

13 Ibid.

14 Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur’anic Principle of Consultation* (London: IIT, 2011).

Okvir za javnu politiku u islamu



..... Podređeno šuri s obzirom na prirodu i strukturu političkog sistema

tekućem procesu komunikacije koji nastoji prikupiti dodatne informacije i/ili prikupiti podršku za političke alternative koje se razmatraju. Ovaj proces je blisko vezan za upravljanje javnim poslovima kroz sistem ekspertnog savjetovanja koje obuhvata određene karakteristike. Ono uključuje vođstvo, stručnost, građansko učešće, kriterije za odlučivanje, dokazivanje, uvjeravanje, istraživanje, glasanje/izbore, kvorum i konsenzus. Vođstvo u ovom sistemu je važno, ali ono nije hegemonijsko. Vođstvo je primarno odgovorno za katalizirajuće procese koji: (1) traže savjetovanje o definicijama problema; (2) definiraju kriterije za uspješne ishode; (3) predlažu moguće odgovore; (4) uvjeravaju javnost u najbolji smjer i (5) donose najbolje kolektivne odluke.

Vođa također predvodi aparat koji implementira politike, a kasnije nadzire i mijenja politike ako rezultati nisu zadovoljavajući. Opet, ove funkcije mogu biti podvrgnute *šuri* ako podrazumijevaju značajnu promjenu kursa. Odluke koje se temelje na *šuri* vremenski su ograničene i važe samo dotle dok se njima ostvaruju namjeravane koristi.

Za razliku od individualističke i povremeno grupne prirode vjerske produkcije kojom uglavnom dominiraju muškarci, epistemička zajednica je „mreža profesionalaca sa priznatom ekspertizom i kompetencijama na određenom polju i autoritativan zahtjev za znanjem koje je relevantno za kreiranje politike unutar datog domena ili pitanja“.¹⁵ Ona se može sastojati od

profesionalaca iz različitih disciplina i sa različitim pozadinama, ... (koji) imaju: (1) zajednički skup normativnih i principijelnih uvjerenja koja pružaju vrjednosno utemeljenje za društveno djelovanje članova zajednice; (2) zajednička kauzalna uvjerenja koja su izvedena iz njihove analize praksi koje vode ili doprinose središnjem skupu problema u njihovoj domeni i koja zatim služe kao osnova za rasvjetljavanje višestrukih veza između mogućih radnji i željenih ishoda; (3) zajedničke pojmove valjanosti, odn. intersubjektivni,

15 Peter M. Haas, „Epistemic Communities and International Policy Coordination“, *International Organization*, 1992, tom 46, br. 1, str. 3.

interno definirani kriteriji za ponderiranje i potvrđivanje znanja u domenu njihove stručnosti i (4) zajednički politički poduhvat tj. skup zajedničkih praksi povezanih sa određenim skupom problema na koji je usmjerena njihova profesionalna kompetencija, vjerovatno iz uvjerenja da će ljudska dobrobit biti poboljšana kaoposljedica.¹⁶

Kao dio islamske koncepcije *šure*, epistemičke zajednice mogu podrazumijevati grupe stručnjaka i profesionalaca, ne nužno naučnika, koje povezuje zajedničko vjerovanje u ciljeve Šerijata i sve prateće implikacije tog vjerovanja na njihove ideje i prijedloge. Drugim riječima, oni se moraju neprestano baviti intelektualnim kretanjem između znakova ili dokaza u pisanom tekstu i onih koji se očituju u prirodi, tražeći upute i dokaze, s uvjerenjem da razumijevanje jednog ne može biti potpuno bez razumijevanja i objašnjenja drugog. Njihov krajnji cilj i izazov je otkriće kako se upravljačkim odlukama može najbolje ispoštovati Božija zapovijed *da se poveže ono što mora biti povezano* i da predlože granice gdje neka zajednica može opravdano definirati probleme tako da se važne odluke ne bi neopravdano sputavale. U svjetlu ovoga, neizvjesnost poprima potpuno novu dimenziju u poređenju sa tradicionalnom jurisprudencijom.

Opseg naše neizvjesnosti nije ograničen na naše iskustvo sa tekstovima, nego na naše razumijevanje kako se tekstovi kombinuju sa dokazima koje uočavamo u stvorenom svijetu kako bi se dao smisao obome. Stepem neizvjesnosti nužno se povećava intenziviranjem prirode onoga što je zapisano i onoga što je uočeno. Od epistemičkih zajednica očekuje se ne samo da predlože „prikaze društvenih ili fizičkih procesa, njihove uzajamne veze sa drugim procesima i vjerovatnih posljedica djelovanja koja zahtijevaju značajnu naučnu ili tehničku ekspertizu“,¹⁷ nego i da budu spremne i sposobne da integrišu i dovedu u korelaciju takvo znanje s primarnim izvorima, a naročito s Kur'anom.

16 Ibid.

17 Ibid., str. 4.

Nema dileme da „razumijevanje svijeta i formuliranje alternativnih djelovanja“ od strane članova epistemičkih zajednica „bivaju oblikovani sistemima vjerovanja, operativnim kodeksima i kognitivnim mapama“.¹⁸ Auda također ukazuje na to da je fikh inherentno kognitivna praksa te da su pravnici nužno pod utjecajem određenog svjetonazora u svojim percepcijama, metodima i izjavama.¹⁹ U tom svjetlu, Ramadan smatra da uvođenje učenjaka „konteksta“ može pomoći u prevazilaženju intelektualnih ograničenja tradicionalnih pravnika,²⁰ ali nije dovoljno kritičan spram ograničenja znanja učenjaka konteksta niti se bavi izazovom koji proizlazi iz činjenice da u današnjem svijetu oni koji posjeduju najviši nivo znanja nisu muslimani te kao takvi ne uočavaju vrijednost referiranja na Kur'an. Naime, religija, čak i kada ostaje prešutnom, nameće „kognitivna ograničenja racionalnosti“²¹ i obično ima snažniju ulogu nego što su mnogi ljudi spremni prihvatiti. To nam predstavlja dvostruki izazov budući da i tradicionalni pravnici i učenjaci konteksta ignorišu one dimenzije problema koje nisu u stanju percipirati ili procesuirati kao rezultat uspostavljenih metodologija. U nastavku ćemo vidjeti da ciljni (*mekasid*) pristup može pomoći epistemičkim zajednicama da se nose sa spomenutim izazovom čak i kada njihovi članovi ne ispovijedaju istu vjeru.

Prijedlozi bilo koje epistemičke zajednice ili njihovih pojedinih članova prema kur'anskom sistemu *šure* moraju biti lišeni samoveličanja. Kur'an navodi: *Ne hodi po zemlji nadmeno, jer zemlja ne možeš probiti ni brda u visinu dostići* (el-Isra', 37). Mjerljivost naspram predodređenih ciljeva (*mekasid*) pomoći će u kontroliranju takvih tendencija. Moć uvjeravanja koja je neophodna kako bi

18 Ibid., str. 28.

19 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008).

20 Tariq Ramadan, *Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009).

21 Peter M. Haas, „Epistemic Communities and International Policy Coordination“, *International Organization*, 1992, tom 46, br. 1, str. 29.

se vršila liderska uloga i zainteresirani akteri iz šire zajednice u konačnici određuju po kojim prijedlozima će se postupati. To osigurava da usvajanje *šure* i njena zavisnost od epistemičkih zajednica ne rezultiraju razvojem elitističkih struktura koje su zatvorene za javno ispitivanje i odgovornost. Svaka zajednica mora predstaviti argumente drugim članovima zajednice kao i zainteresiranim stranama u javnosti koji također mogu iznijeti svoja mišljenja kroz isti proces, pri čemu svako ima pravo da glasa za i protiv alternativnog smjera djelovanja. Sve strateške odluke moraju doseći kvorum unutar epistemičkih zajednica prije nego što se načini konačan izbor, slično kao u roju pčela. Prag tog kvoruma mora biti kolektivno određen dok se veća saglasnost mora postići vremenom kako se neka politika implementira.

Sistem donošenja odluka prihvata da lideri i drugi donosioci odluka ne mogu obuhvatiti sve kompleksnosti neograničenog broja javnih pitanja, niti se od njih to očekuje. Pored činjenice da to nije moguće u javnim pitanjima bez bilo kojeg stepena kvalifikacije, to je brana naspram razvoja autoritarnosti. Šireći odgovornost, *šura* olakšava prihvatanje odluka i ishoda u biračkom tijelu. Odluka o kojoj se kolektivno raspravljalo i koja je kao takva prihvaćena stvara socijalno inkluzivne i otporne zajednice koje su spremnije da dočekaju posljedice aktualnih ishoda. Vođa je iz ove perspektive odgovoran da osigura da se procesi kolektivnog donošenja odluka slijede na etičan način. Za one koji su obdareni samilošću, pravednošću, mudrošću i inteligencijom ovo je mnogo prikladniji sistem samoodgovornosti. U autoritarnom okruženju vođa mora i treba ponijeti teret svojih odluka. Bez obzira da li su ishodi dobri ili loši, takve vođe će biti odgovorni za prkošenje obavezujućem kur'anskom nalogu o *šuri*.²² Koristi *šure* šire su od aktualnih odluka i politika vlade jer ona

22 Obavezujuća priroda *šure* potvrđena je njenim spominjanjem uporedo sa tri stuba vjere. Tvrdnje da je prihvatanje rezultata *šure* dobrovoljno otvara prostor za autoritarnost i nije u skladu sa slovom i općim duhom kur'anske odredbe.

stimulira društvenu koheziju i odgovornost zajednice, promovira sticanje znanja, specijalizaciju, saradnju itd. Er-Rejsuni navodi deset svrha i koristi *šure*, naime: (1) utvrđivanje smjera djelovanja koji je ispravan ili najispravniji; (2) oslobađanje od tiranije subjektivnosti i sebičnih želja; (3) sprečavanje jednostranosti i tiranije; (4) učenje poniznosti; (5) davanje svakome njegovog prava; (6) promoviranje atmosfere slobode i inicijative; (7) razvoj sposobnosti mišljenja i planiranja; (8) povećana spremnost na djelovanje i podržavanje; (9) promoviranje dobre volje i jedinstva i (10) spremnost da se podnesu neželjene posljedice.²³ Osim toga, ona stavlja uvjeravanje i argumentiranje naspram uskih individualnih i grupnih interesa ili neopravdanog uvažavanja prošlosti u fokus dobrog odlučivanja.

UVJERAVANJE

Šura uspostavlja sistem u kome upravljanje i vođenje politike ne mogu biti podređeni izdavanju fetvi od grupe dominantno muških muslimanskih učenjaka a pogotovo ne pojedinca. Uvjeravanje je u samoj biti procesa *šure* i, zapravo, poruka je samog islama. Kur'an postavlja izazov onima koji imaju sumnje da sačine jednu suru (poglavlje) poput njegovih (el-Bekare, 23) ili da otkriju istinu promišljanjem o samom Kur'anu (Sad, 29) i stvorenom svijetu kao dokazu njegove istinitosti (el-Bekare, 28-29). Komunicirajući sa ranim recipijentima poruke, kako el-Gazali pojašnjava, „ (...) Kur'an je usvojio rigorozan, strpljiv pristup, sakupljajući sve moguće dokaze i koristeći sve metode uvjeravanja kako bi ih naveo da vide istinu (naglasak dodan).“²⁴ Sumnja i neznanje više se ne

23 Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011), str. 26-40.

24 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011), str. 115.

adresiraju čudesima i otvorenim znakovima i, što je još značajnije, moraju se minimalno oslanjati na instrument zapovijedi. Tako nalazimo da su u Kur'anu pravila obrazložena vrijednostima uz pozivanje na korištenje razuma.²⁵ U društvu zasnovanom na znanju ovaj pristup bi, barem u teoriji, morao biti spremno prihvaćen.

Kur'an je došao s eksplicitnom porukom koja se temelji na moći razuma. Zapravo, nalog razuma je jedino opravdano pravilo ponašanja i legitimnog autoriteta. Kur'an navodi: *Da li oni slijede naredbu svog razuma ili je to da su oni nepravedni ljudi?* (et-Tur, 32). Razum se može koristiti kroz sve oblike pismenosti, uključujući čitanje, pisanje, brojanje i druge forme učenja. Kur'an pruža uputstvo kako ljudi trebaju da „obrazuju, poučavaju i argumentuju“.²⁶ Bog (dž. š.) nije ljudima samo izdao naredbe, jer se na taj način ne bi efikasno doprlo do individualne ili kolektivne svijesti. Kur'an koristi niz sredstava kako bi uvjerio, podstaknuo i obavezao na korištenje razuma. Između ostalog, tu spadaju poručivanja sa prethodnim objavama (Tevrat i Indžil), kazivanja, aluzije, metafore, ponavljanje, izazovi i pozivi na ljudska čula, obećanje nagrade i kazne te dijalog. Posljednji se naširoko koristi u prenošenju iskustava svih vjerovjesnika za koje je dijalog bio ključni pristup njihovim sljedbenicima i onima koji su ih odbacivali a naročito političkoj vlasti.

Naglasak na uvjeravanju održava važnost koju islam polaže na „nošenje“ brige o javnosti. Ozbiljnost implikacija koje islam ima na društvenu, ekonomsku i političku organizaciju i strukture zahtijeva značajnu javnu podršku i uključenost. Politike koje obećavaju reformu distribucije bogatstva, klasnih struktura, ravnopravnost u svim oblicima, uključujući odnos spolova, nužno se susreću sa intenzivnim odbijanjem. Značajan segment zajednice

25 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008)

26 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011), str. 116.

poslanika Muhammeda (a. s.) odbacio je poruku islama zbog njenih implikacija na političkom i ekonomskom planu. Čak i u takvim okolnostima, njemu je savjetovano da bude strpljiv te da nastavi uvjeravati ljude da prihvate islam (el-En'am, 34) zbog koristi koje on donosi njihovim privatnim i javnim životima, pojedincima i zajednicama, na ovom i budućem svijetu.

Poslanik Muhammed (a. s.) imao je nezavidan zadatak da ljude uvjeri da prihvate božansku poruku bez nadnaravnih djela kojima su se služili poslanici Musa i Isa (a. s.). Islam je prije svega vjera razmišljanja, posmatranja i eksperimentisanja. To je vjera uvjeravanja i argumentiranja koja dokazuje pisanu riječ navođenjem dokaza iz iskustvenog svijeta. Prva kur'anska zapovijed da se uči (*ikre'*) „znači studiranje, tumačenje i razumijevanje principa, ideja i koncepcija koje Kur'an iznosi“.²⁷ Zahtjevu ljudi za čudesima (el-En'am, 7-8, el-Hidžr, 7, el-Isra', 90-93) više neće biti udovoljeno niti će apsolutna naredba autoritarnih sistema biti prihvaćena. Uvjeravanje od sada postaje jedinim metodom a Poslaniku (a. s.) se kazuje da mu neće stići nikakvo čudo sa nebesa kako bi uvjerio čovječanstvo (el-En'am, 9) niti mu se dopušta da bude „autokrata nad njima“ (el-Gašije, 22).

Na stranicama Kur'ana ljudima se postavlja izazov da posmatraju ljepotu i poredak u stvorenom svijetu i sve što postoji u njemu, priznavajući, kao što je Poslanik (a. s.) naglašavao, da smo mi u stanju uočiti samo bljeskove ove prirodne stvarnosti (el-En'am, 104). Prihvatanje ove odgovornosti da se istražuje i izvlači korist od našeg razumijevanja garantuje poštovanje otvorene i dinamičke prirode islama i osigurava da svaka epoha identifikuje i razvija politike koje su neophodne za očuvanje života. Što smo više udaljeni od ove perspektive, sve je intenzivnije naše iskustvo sa nepravdom, ratovima, globalnim zagrijavanjem, gubitkom biodiverziteta, globalnim epidemijama itd. Kur'an nam govori: *Allah neće lišiti blagostanja narod kome ga je*

27 Ibid., str. 252.

podario - sve dok se on sam ne promijeni - a Allah sve čuje i sve zna (el-Enfal, 53). To u suštini znači da smo sami odgovorni za svoju sudbinu. To kako mi vjerujemo i kako se ponašamo u konačnici određuje našu stvarnost.

Kur'an sugerira da naša sposobnost da kombinujemo vjeru sa znanjem na načine koji služe ljudskom rodu jeste jedini put koji vodi naprijed. Kritička dimenzija islamske misli ogleda se u integrisanju svih niti znanja – društvenih i naučnih – u jedinstvenu cjelinu, a ako to nije moguće u potpunosti, kao što uostalom i nije, da nastoji imitirati takvo jedinstvo što je više moguće. Svakoj generaciji nudi se nevjerovatan svijet otkrića koji se zasniva na prethodnim postignućima i preokupacijama. Znajući sve o nebesima i Zemlji, Bog (dž. š.) kaže da kada bi sva stabla na Zemlji bila penkala, a okean tinta, pa čak i kada bi se u njega ulilo još sedam okeana, Njegove riječi ne bi presahnule (Lukman, 27). Ovaj ajet ima veoma dubok smisao, ukazujući na različite načine na koje ljudi mogu pristupiti društvenim, naučnim, ekonomskim, političkim i kulturnim izazovima. Svaki zainteresirani pojedinac i grupa trebaju imati pravo da daju svoj doprinos ovom ljudskom putovanju. Jedini uslov koji islam stavlja svakom doprinosu jeste da mora poštovati jedinstvo i uzajamnu zavisnost svega što postoji u univerzumu.

Društveno ponašanje i zaštita naše okoline blisko su povezani u kur'anskim kazivanjima. U suri Pčele ajet za ajetom skreće pažnju na prirodna čudesa, uključujući kišu koja nam pruža vodu za piće i rast vegetacije u svoj njenoj raskoši, sve vrste plodova, Sunce, Mjesec, zvijezde, noć i dan, bioraznovrsnost, mora i različite vrste koje ih nastanjuju i iz kojih uzimamo hranu i nakit, planine i rijeke itd. Sve ovo i više od toga izraženi su kao dijelovi holističkog sistema koji ukazuje na ljepote jednog Gospodara (en-Nahl, 10-17). U sljedećem poglavlju, suri el-Isra' (Noćno putovanje), također poznatoj kao sura Benu Isra'il (Sinovi Israilovi), ajeti jedan za drugim ukazuju na temelje lijepog društvenog

ponašanja. Ono obuhvata obožavanje jednog Gospodara, ljubavnost prema roditeljima, dužnosti prema rodbini i strancima, podsticaje da se bude darežljiv ali bez pretjerivanja, zaštita djece i porodičnog života, svetost života i strpljivost u stanjima gubitka, pravilno staranje o siročadima, pravedna trgovina i poniznost.

Odmicanje od površnosti, nadnaravnih djela i autoritarnosti od suštinskog je značaja za javnu politiku u islamu i dobro upravljanje. Premda je misija poslanika Muhammeda (a.s.) predstavljala veći izazov zbog činjenice da se on morao oslanjati „samo na uvjeravanje, obrazovanje i reformu“,²⁸ to je bilo u našu korist i dugoročno povezivanje islama sa razumom. Kako je ljude moguće uvjeriti da prihvate određeni kurs ili djelovanje ako je jedini način da se to učini apsolutnom naredbom i/ili nadnaravnim moćima? Umjesto toga, pozivanje na bolji put mora biti *mudro i lijepim savjetom i jačim argumentima* (en-Nahl, 125).

Akt uvjeravanja nije lahak a istinit savjet može, zapravo, biti rizičan, bilo da je usmjeren prema onima na vlasti ili široj javnosti od koje se traži podrška i sudjelovanje. Poslanik Muhammed (a. s.) je skrenuo pažnju na težinu govorenja istine onima na vlasti karakterišući to kao najbolji džihad.²⁹ Ova etika bila je izričito očuvana u vrijeme hilafeta Ebu Bekra, Omera i Alije. Rani hilafet temeljio se na ugovoru između vladara i onih kojima se vlada, pri čemu je vladar svoju vladavinu proglašavao valjanom samo dotle dok je ona pravedna. Ova vremena su daleko od poziva kasnijih pravnika koji su „ (...) u interesu političke stabilnosti (...) zahtijevali pokornost nepravednoj vladi koja je posjedovala vojnu silu...“ Rezultat toga bio je „politički kvijetizam“ sa pravnicima koji su „otvoreno pokušavali da opravdaju vršenje vlasti u interesu očuvanja stabilnosti...“³⁰ To je svijet u kome uvjeravanje

28 Ibid., str. 305.

29 Ebu Davud, *Sunen Ebu Davud*, II, 438.

30 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998), str. 160, na osnovu poređenja sa A. K. Lambton, *State and Government in Medieval Islam* (Psychology Press, 1981), str. 263.

nema mjesta a svetost života je žrtvovana radi sumnjivih interesa. To je stajalište koje prkosi samoj biti islama i šerijata na koji su se ti isti pravnici pozivali.

Govorenje istine nositeljima vlasti je kompleksan zadatak i zahtijeva aktiviste i analitičare koji će ići dalje od literalnog čitanja kako bi razumjeli svrhe kur'anskih odredbi kao i njihovu relaciju i utjecaj na svijet s obzirom na relevantne parametre o kojima oni imaju svijest. Ovaj zahtjev podrazumijeva poznavanje ciljeva (*mekasid*) božanskog zakona.

MEKASID

Argument za „uvjeravanje“ u stvarima upravljanja kao što se jasno manifestira u Kur'anu nemoguć je bez priznavanja ciljeva (*mekasid*) božanskog zakona (šerijata). Ogromna većina pravila u Kur'anu argumentirana su na ovaj ili onaj način. Ispravljanje štete načinjene prema komšijama podržano je sažeto iskazanom istinom *zato pomirite vaša dva brata* (el-Hudžurat, 10). Obavljanje pravedne trgovine argumentirano je riječima: *To je bolje i posljedice su ljepše* (el-Isra', 35). Ovaj fokus na svrhama, ciljevima i namjerama nije bio izgubljen u vrijeme ranih halifa.

Ciljni (*mekasid*) pristup obično se pripisuje Omeru, drugom halifi prve zajednice muslimana. To je tačno u smislu da je Omer primijenio ovaj pristup na svim poljima upravljanja, iako ga je uvažavao i Ebu Bekr. Bez dubokog razumijevanja ciljeva, Omer ne bi bio u stanju da upravlja muslimanskim zemljama kreirajući različita vladina odjeljenja kako bi organizirao narastajuće muslimansko političko tijelo. Konsultirajući se sa svojim savjetnicima, on je kreirao brojne javne institucije, uputstva i politike uključujući službu ombudsmana gdje su stanovnici svih regija pod njegovom vlašću mogli podnijeti žalbe na postupanje javnih

službenika. Nadalje, ustanovio je snažne protivkorupcijske politike i politike zaštite potrošača imenujući službenike koji su imali zadaću da nadziru, istražuju i kažnjavaju nelegalne poslovne aktivnosti. Prvi tržišni inspektor koji je imenovan u Medini bila je žena po imenu Eš-Šifa' bint Abdullah. Ne samo da je ona obilazila tržnice kako bi uočila eventualno sumnjive aktivnosti, nego je pružala savjete trgovcima koji nisu bili sigurni u dopuštenost određenih transakcija.³¹

Za Omera pravila su tu da upravljaju ponašanjem ljudi u redovnim okolnostima. Sva ponašanja i odluke, bilo da su utemeljena na pravilima ili ciljno orijentirana, vođena su vrijednostima i etikom. Samilost, transparentnost, jednakost, meritokratija, iskrenost, odgovornost, djelotvornost (koja može uključivati i mjere štednje) i pokornost, striktno su usmjeravali sva pitanja koja se tiču javne službe. To je dopuštalo Omeru da zauzme problemski i kontekstualni pristup politici. Njegov pristup označio je početak doba inovacija u upravljanju i javnoj službi. Posmatrajući kako postupaju susjedne zemlje, on je u toku svoje vladavine pristupio profesionalizaciji odbrane zemlje, širenju obrazovanja, zaštiti zdravlja, osiguranju blagostanja, te kreiranju središnje blagajne i njenih pokrajinskih ogranaka. Očigledno je da je ciljna (*mekasid*) orijentacija dominirala Omerovim odlukama na vlasti.

Konkretni detalji institucija koje je Omer stvorio i razvio nisu dio našeg interesa. Dovoljno je priznati da ove političke, ekonomske i društvene novine nisu detaljno tretirane Kur'anom. Umjesto toga, Omer se oslanjao na svoje razumijevanje svrhe kur'anskih odredbi. Ima nekoliko sačuvanih prikaza događaja u kojima je Omer donio odluke koje, površinski gledano, stoje u

31 Ovo je popularna predaja u biografskim djelima (*teradžim*) autora kao što su Ibn 'Abd el-Berr, Ibn Sa'd, El-Mezzi, Ibn Hadžer i Ebu Nu'ajm el-Asbehani. Prenosioci hadisa ne prenose o ovom slučaju, izuzev jedne predaje čija vjerodostojnost je, prema Ebu 'Asimu, sporna. Međutim, važno je imati na umu da pitanja biografija nisu predmetom kriterija hadiske nauke.

suprotnosti sa kur'anskim riječima. Naprimjer, odbio je podijeliti osvojenu zemlju kao „ratni plijen“ kako muslimanima ne bi dozvolio da dominiraju bogatstvom i kontrolišu velike zemljišne posjede kao i civilno stanovništvo. Uveo je moratorijum na primjenu sankcije za krađu u periodu kada je u Medini vladala glad, insistirajući na tome da davanje prednosti zaštiti života zahtijeva odgovarajuće mjere.³² U drugom slučaju, odbio je isplaćivati potporu novim prijelaznicima na islam unatoč kur'anskoj odredbi o tome, tvrdeći da je to bilo nužno samo u periodu kada je islam bio slab.³³ Također je uveo politiku prema kojoj je esnaf mogao, umjesto najbliže rodbine, platiti krvarinu u slučaju ubistva iz nehata.³⁴ Ukratko, jasno je da je Omer koristio svoje razumijevanje ciljeva šerijata (*mekasid*) da bi vladao pravedno. Njegov pionirski duh i smjelost predstavlja izazov svim savremenim stajalištima da islam ne dopušta ili ne podstiče inovacije u javnoj politici ili vlasti.

Uprkos njihovoj ranoj primjeni u sferi upravljanja, formalna elaboracija ciljnog (*mekasid*) pristupa nije se dogodila sve do 10. st. Tada je grupa muslimanskih pravnika počela među svojim savremenim zagovarati ideju o potrebi obraćanja pažnje na ciljeve šerijata prilikom donošenja pravnih sudova i tumačenja tekstova. Površne granice koje su autoritarni vladari kao i samocenzurisani muslimanski učenjaci postavili u razumijevanju šerijata i njegovom djelokrugu ograničili su doprinos koji je islam mogao dati na političkom, društvenom i ekonomskom planu reforme i obnove.

S velikom ambicijom prvobitni cilj *mekasid* pristupa bio je da ujedini korpus fikha ili jurisprudencije koji je već postojao i da insistira na tome da on ubuduće poštuje etički okvir o kojem

32 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 10.

33 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 20.

34 Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur: Treatise on Maqasid al-Shari'ah* (London: IIIT, 2006), str. 98.

su učenjaci postigli saglasnost. Utemeljitelji ovog pristupa su također nastojali da podstaknu vjernike laike da prepoznaju kako islamsko pravo ima cilj da postigne koristi i otkloni štete od ljudi. Ciljevi (*mekasid*) predstavljali su vodič kako za učenjake, tako i za laike. „Rasvjetljavajući ciljeve islama, razloge islamskih pravnih pravila kao i namjere i intencije šerijata ili islamskog prava, oni su razjasnili da svako pravno pravilo u islamu ima funkciju koju obavlja, cilj koji ostvaruje, razlog, bio on eksplicitan ili implicitan, kao i intenciju koju nastoji ostvariti, a sve to kako bi se postigla korist za ljude i otklonila šteta ili nered.“³⁵ Nekoliko istaknutih pravnika čak su tvrdili da ciljevi (*mekasid*) trebaju poprimiti fiksnu i obavezujuću narav osnova ili temelja jurisprudencije (*usul*). Za ovu grupu teoretičara, glavna svrha ciljeva (*mekasid*) nije samo da pokažu da cjelokupna produkcija pravnika ima za cilj da ostvari više intencije šerijata kako to ovaj pristup opisuje, nego i da odbaci one produkcije koje ne ostvaruju ovaj kriterij.

U svojoj tradicionalnoj formi, ciljni (*mekasid*) pristup fokusira se na očuvanje onoga što su učenjaci nazvali šest nužnosti. Ovi ciljevi podudaraju se sa onim što su rani učenjaci uočili kao pozitivne dimenzije zakonskih granica u krivičnom pravu. Oni su ustanovili kako islamsko pravo promovira koristi i sprečava štetu očuvanjem vjere, života, razuma, potomstva, imovine i dostojanstva. Eš-Šatibi (u. 1388) otišao je tako daleko da je tvrdio da je pravo ustanovljeno samo radi očuvanja ovih šest nužnosti ili interesa³⁶ te, kao rezultat, da konkretna pravila moraju poštovati taj prioritet.³⁷ Ovaj stav dijele savremeni učenjaci na polju ciljeva (*mekasid*) koji u ovih šest principa vide „nepromjenjivu jezgru svih religija i pravnih sistema“.³⁸ Konačan cilj ovih učenjaka jeste da vide

35 Al-Alwani u: Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. xi.

36 Ibid., str. 7.

37 Feisal Abdul Rauf 2015, str. 209.

38 Ibid., str. 188; Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011), str. 137.

kako se ovih šest ciljeva pomaljavu kao „čvrsta utemeljenja za svaki akt idžtihada i za cjelokupnu islamsku misao“.³⁹

Ciljevi (*mekasid*), čak i u svom tradicionalnom formatu, pružaju važno usmjerenje javnoj politici i upravljanju. Imati kao najviše ciljeve unapređenje života, dostojanstva, vjere, razuma, potomstva i bogatstva zahtijeva da se na svakom koraku razvoja i implementacije politike postavljaju pitanja o namjerama i doprinosima zainteresiranih strana. Konvencionalna vizija vjersko-pravnog pristupa može biti tek ograničen igrač u ovom mnogo više demokratskom i odgovornom procesu. Ovo je univerzalni pristup koji poziva na uključivanje ljudi iz svih okruženja i sistema vjerovanja. On pravi razliku između etike i vjere za veću dobrobit čovječanstva.

ETIKA I VJERA

Da bi javna politika i upravljanje u islamu bili univerzalan poduhvat, potrebno je napraviti razliku između etike i vjere. Već smo vidjeli kako se model za kolektivno donošenje odluka izvodi iz životinjskog kraljevstva čime se otklanja svaka prepreka za njen potencijalno vjerski karakter, osim u pogledu islamskog vjerovanja kojim su pčele inspirisane od Boga (dž. š.). Doista, Kur'an je pun takvih aluzija i drugih metoda koje zahtijevaju korištenje razuma ako želimo u potpunosti shvatiti njihovu mudrost i korisnost. Znanje izvedeno iz Kur'ana temeljno je etičko, iako ne bezuvjetno vjersko.

Ne postoji briljantnije objašnjenje za to od onoga koje pruža doktorski rad šejha Muhammeda Abdullaha Draza iz 1947.⁴⁰ Kur'anska etika, kako on pojašnjava, ne može se smatrati vjerskom

39 Al-Alwani u: Ahmad al-Raysuni 2005, str. xiv.

40 V. Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), poglavlje 6.

bez ograničenja. Prvo, on ukazuje na sveobuhvatnost Kur'ana i činjenicu da on obuhvata svaki aspekt života na ovaj ili onaj način. Nasuprot tome, vjerski elemenat koji uključuje obredoslovlje nije samo ograničen, nego je i intenzivno personalan. Drugo, jasno se da vidjeti da je predložena etika potvrđena u ovom životu kroz ljudsku savjest, zakonska ovlaštenja i prerogativu svakog čovjeka da se trudi promovirati dobro i odvrćati od zla. Treće, Kur'an se ne oslanja primarno ili pretežno na strah i nadu kako bi opravdao svoja pravila nego zahtijeva pažnju, shvatanje i napredovanje ljudskog razuma. Na ovaj način on ne samo da odgovara pojedincima različitih sposobnosti nego, što je još značajnije, odgovara promjenama mjesta i vremena.

To ne znači da vjera nema nikakvu ulogu. Već smo naveli da vjerovanja imaju ulogu u oblikovanju pristupa, vrijednosti, definicija i prijedloga epistemičkih zajednica. Vjera ima nesumnjivu ulogu u organiziranju i vođenju naših misli i djelovanja. To, međutim, ne znači da etika i vjera definiraju jedna drugu. U egzistencijalnim terminima, razum je došao prije pozitivnog zakona vjere.⁴¹ Svaka duša je nadahnuta sposobnošću raspoznavanja ispravnog i pogrešnog prilikom njenog stvaranja. Upravo putem razuma mi oblikujemo i prihvatamo i vjersko i prirodno pravo. Ni jedno se ne nameće savjesti bez njegovog priznavanja.⁴² Konечно, važno je napomenuti da vjerska pravila često pružaju doprinos formuliranju polazne tačke za donošenje odluka. Svaki pojedinac ili grupa nužno su ograničeni sposobnošću, granicama znanja i drugim okolnostima. Tako, čak i sa prihvatanjem vjerskih pravila, mi i dalje moramo odrediti vlastiti kurs djelovanja i njegovu svrhu ili *maksad* u bilo kojem trenutku s obzirom na druge parametre koji definiraju potrebe u datoj situaciji.

Vjera postaje faktorom samo onda kada svjesno razmotrimo područje u kojem vjernik nastoji dovesti u sklad svoju volju

41 Ibid.

42 Ibid.

sa Božijom. Drugim riječima, namjere koje stoje iza bilo kojeg djela čine to djelo vjerskim, bilo da se ono manifestira kao čisti ibadet ili kao društvena aktivnost. Kao takvo, njegova eksplicitna manifestacija gotovo je nemoguća i ne može se nametnuti drugima ili čak od njih očekivati. Ne samo da je Kur'an to učinio potpuno jasnim izjavljujući da nema prisile u vjeru (el-Bekare, 256), nego se također navodi: *Ti, doista, ne možeš uputiti na Pravi put onoga koga ti želiš uputiti - Allah ukazuje na Pravi put onome kome On hoće* (el-Kasas, 56). Ovo je dalja potvrda vjernicima da izbjegavaju svaku pretenziju u tom pogledu. Štaviše, Kur'an također zapovijeda muslimanima da poštuju obrede drugih.

Vjera je lični i dobrovoljni izbor. Nema prisile u stvarima vjere. Sloboda savjesti je neotuđiva u islamu bilo da govorimo o ličnom izboru ili vlasti. Oni koji odaberu da vjeruju ne mogu se zadovoljiti samo svojim unutrašnjim razvojem. Svaka naredba da se vjeruje u Kur'anu je praćena naredbom da se čine dobra i korisna djela.⁴³ Vjera pojedinca se iskušava kroz svjedočenje potreba i realnosti života te okolnosti koje vjernici, upravo zbog njihove tvrdnje da vjeruju, ne mogu zanemariti. Čak i u onim okolnostima u kojima nema nasušne potrebe za djelovanjem, vjerniku se naređuje da promovira život u svim njegovim bojama, da zagovara čovječnost i otkriva istine koje produbljuju našu vjeru i usmjeravaju naše bavljenje sve složenijim svijetom.

SAMILOST NASPRAM PRAVEDNOSTI

Naglasak šerijata na pluralizmu i miru naglašava suptilnu, ali kritičnu razliku između krajnje etičke vrijednosti vjersko-pravnog pristupa i ciljnog (*mekasid*) pristupa primijenjenog na

43 V. npr. Kur'an 2:25, 82, 277, 3:57, 4:57, 122, 173, 5:9, 93, 7:42, 10:4,9, 11:11, 23, 13:29, 14:23, 18:30, 107, 19:96, 22:14, 23, 50, 56, 24:55, 26:227.

islamsku vlast i politiku. Priroda prava i njegovih načela predisponira islamske učenjake da prioritiziraju koncept pravednosti u svojim mislima i rezultatima. Pravednost se u prvom redu tiče pravičnog i jednakog tretmana u skladu s Kur'anom i sunnetom. U svojoj knjizi o islamskoj jurisprudenciji el-Hibri tvrdi da je „središte islamskog svjetonazora *'adalet* ili božanska pravda“.⁴⁴ Kamali navodi da je „temeljni cilj šerijata da ostvari pravdu (*'adl* ili *kist*) i promovira koristi (*mesalih*) za ljude“.⁴⁵ Prema Šerijatskom indeks projektu (*Shariah Index Project, SIP*) pravednost „je temeljni princip islamske vlasti“.⁴⁶ Svrha pravednosti, prema Abduldu Raufu, „jeste razvoj jedinstva (...) pravednost dopušta ljudima da se okupe u miru, a ne kroz suprotstavljene strane koje se otimaju za svoje suparničke interese“.⁴⁷ Šireći ovu temu, Auda pojašnjava: „Razumijem da je 'islamsko pravo' vodič ka pravednom, produktivnom, razvijenom, humanom, duhovnom, čistom, kohezivnom, prijateljskom i visoko demokratskom društvu.“⁴⁸

Međutim, širenje ciljnog (*mekasid*) pristupa na vlast ne može usvojiti ovu perspektivu nekritički. Navodeći princip islamskog prava, Poslanik (a. s.) je upozorio: „Pravednije je da sudija pogriješi oslobađanjem krivca nego osudom nevine osobe.“⁴⁹ Drugim riječima, tendencija ka samilosti viša je od vrijednosti koja nastoji postići pravednost ukoliko postoji sumnja. Ipak, suđenje ljudima na sudu veoma se razlikuje od upravljanja zajednicama na različitim administrativnim nivoima.

Trebalo bi biti neosporno da islamska vlast i njezine politike brinu o pokazivanju samilosti. Poslanik Muhammed (a. s.) je

44 Aziza al-Hibri, *The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Perspective* (Chicago: American Bar Association, 2015), str. 15.

45 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 203.

46 Mahmood u: Feisal Abdul Rauf, 2015, str. 174.

47 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 177.

48 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIT, 2008), str. xxii.

49 Abdul Rauf 2015, str. 175.

rekao: „Pokaži samilost prema svemu na Zemlji da bi Onaj na nebesima pokazao milost prema tebi.“⁵⁰ On je također rekao: „Neka je Božija milost na onoga ko je ljubazan i suzdržan kada prodaje, ljubazan i suzdržan kada kupuje, te ljubazan i suzdržan kada zahtijeva nešto.“⁵¹ Saosjećanje, razumijevanje, praštanje i oprost su znakovi Božije vladavine i etičkih vrijednosti koje imaju za cilj da se vlada strogom primjenom zakona. Ne vjerujemo da bi bilo koji kredibilan pravnik ili islamski učenjak, uključujući one koje smo spomenuli, negirao ovu tezu, iako je moguće da je neki od njih ne bi stavili u prvi plan. Doista, svaki učenjak priznaje da je samilost najistaknutije Božije svojstvo i kao takvo određujuća karakteristika Njegove vladavine. Tako Kamali jezgrovito izjavljuje:

Kur'an eksplicitno navodi da je njegov *raison de'etre* da donese milost i služi kao *lijek za vaša srca i uputstvo i milost (rahme) vjernicima* (10:57). Isto tako, on tvrdi da je najvažniji cilj poslanstva Muhammeda (a. s.) da pruži milost: *A tebe smo samo kao milost (rahme) svjetovima poslali (li el-'alemin)*. Pluralna forma „svjetovi“ podrazumijeva da je Božija milost neograničena. Ona se širi na cijelo čovječanstvo kao i na životinjski svijet i svjetove koji nama nisu ni poznati. Ovaj naglasak na milosti prenosi se eksplicitno u Božijim riječima: *A milost (rahme) Moja obuhvaća sve* (7:156). Središnja uloga milosti očigledna je i u činjenici da od devedeset devet Božijih lijepih imena (*el-esma' el-husna*), dva imena koja stoje na početku 113. ili 114. sure Kur'ana jesu Er-Rahman (Milostivi) i Er-Rahim (Samilosni)...⁵²

Zapravo, prikladniji prijevod svojstava Er-Rahman Er-Rahim je Milostivi, Davalac milosti, što još više naglašava ovu odliku Božije vladavine. Obje riječi u arapskom jeziku proističu iz istog korijena *ra-ha-mim* i potrebno je prevesti ih tako da se ukaže na činjenicu važnosti ovih atributa.

50 *Sunen Ebu Davud*, 2/235.

51 El-'Askalani, *Dževahir Sahih el-Buhari*, hadis br. 275.

52 Abdul Rauf 2015, str. 202.

Ozbiljnost ove vrijednosne premise za upravljanje i politiku iz islamske perspektive ne može se precijeniti. Zapravo, svako od nas je fizički i moralno obavezan ovom vrijednosnom premisom. Kur'an nam kazuje: *O ljudi, budite svjesni svog Gospodara koji vas je stvorio od jednog bića (nefs) i od njega je stvorio drugu njegovu, a od njih je mnoge muškarce i žene rasijao i Allaha se sjećajte - s imenom čijim jedni druge molite - i materice (el-erham), jer Allah, zaista, stalno nad vama bdi* (en-Nisa, 1) (prijevod izvornika). „Biće“ (*nefs*) na koje se ukazuje u ovom ajetu je *Rahim*, kur'anski pojam za kojeg je engleski prijevod „materica“ besmislen. U jednom hadis-i kudsiu kazuje nam se da je Bog (dž. š.), Er-Rahman, Onaj Koji je matericu nazvao Er-Rahim naglašavajući fizički i moralni imperativ milosti među ljudima jer je ona naš zajednički izvor. U tom hadisu On kazuje: „Ja sam Milostivi, stvorio sam Rahim i otcijepio joj ime od Svog imena, pa ko god čuva vezu sa njom, Ja ću čuvati vezu sa njim, a ko god prekida vezu sa njom, Ja ću prekinuti vezu sa njim.“⁵³ Ova predaja i gore spomenuti ajet uzajamno se potvrđuju. Svim ljudima naređeno je da budu obazrivi prema svom Gospodaru i matericama (*el-erham*) koje su ih nosile i koje ih povezuju sa prvobitnim izvorom. Na temelju činjeničnog i figurativnog shvatanja, *el-erham* su povezane sa majkom svih materica, Er-Rahim, koja je predstavljala izvor nastanka ljudskog roda. Bog (dž. š.) je obećao da će On čuvati Svoje veze samo sa onima koji čuvaju vezu sa njom (Er-Rahim).

Er-Rahim predstavlja i fizičku i moralnu vezu između ljudi. Fizički svako je u vezi sa drugim ljudima kroz našu izvornu vezanost za *Rahim*. Premda neki učenjaci ograničavaju ovu relaciju na rodbinu, vjerujemo da ona obuhvata cijeli ljudski rod jer je svaki izvor razmnožavanja ljudi nužno povezan sa izvorom. Priroda ovih fizičkih relacija koje smo dužni čuvati određena je moralnim atributom izvora, koji je izravna izvedenica iz riječi Milostivi

53 Ahmed 1/194, prenosi ga 'Abdurrahmanu ibn 'Avfu (hadis vjerodostojan prema Ahmedu Šakiru).

(al-Rahim). Drugim riječima, ne samo da smo dužni jedni drugima biti milostivi, nego u svim našim ljudskim naporima moramo održavati ovaj moralni imperativ. To je definicija poslušnosti prema Bogu (dž. š.) i poslušnosti prema *el-erham*.

Ciljni (*mekasid*) pristup upravljanju je eksplicitno normativan i podrazumijeva da se bez oklijevanja prihvata moralni imperativ milosti iznad svih drugih vrijednosnih premisa. Kao takav, on je također preskriptivan, tako što preporučuje vrijednosti koje moraju imati prednost u odnosu na druge prilikom upravljanja i formuliranja politike. Upravljanje iz islamske referentne perspektive je prije svega briga o dobrobiti ljudi na holističan način. Pravednost je važna, odmah na drugom mjestu, ali ona ne obuhvata samu bit islamskog vladanja i nije dovoljna za primjenu islamskog prava. To ističemo zato što se Kur'an jasno zalaže za koncepte pravednosti i pravičnosti, ali odmah nakon toga slijede iskazi o izvrsnosti praštanja, oprosta, velikodušnosti i ljepote što su različiti aspekti samilosti. Npr. u slučaju ubistva vjernicima se naređuje da primijene *kisas*. Ovaj koncept je protumačen kao zakon jednakosti ili odmazde po principu život za život. Ali, niti jedno tumačenje ne pokriva puno značenje kur'anskog koncepta koji naglašava mogućnost oprosta i reciprociteta u velikodušnosti i dobroj volji u takvim slučajevima. Kazuje nam se da je u *kisasu* očuvanje života kao ustupak i milost od Boga (dž. š.) (el-Bekare, 178-179).

Nadalje, poslanik Muhammed (a. s.) je rekao: „Onaj ko ne pokazuje samilost, neće mu biti ukazana milost“⁵⁴ a objavljeno mu je da naredi ljudima da budu milostivi (el-Bekare, 219). Ovo je naročito evidentno na polju upravljanja. Kada je Poslanik (a. s.) slao dvojicu namjesnika u Jemen, podsticao ih je: „Olakšavajte ljudima, a nemojte otežavati. Budite ljubazni i blagi (oboju) prema ljudima, a nemojte biti grubo, razveseljavajte ljude, a nemojte ih odbacivati.“⁵⁵ Ovaj pristup slijedila su sva četvorica pravednih halifa.

54 Buhari.

55 Buhari, hadisi 4341/4342 i 4344/4345, str. 735-756.

Posljednji među njima, Alija ibn Ebu Talib savjetovao je svog namjesnika Egipta u kome je živjela brojna kršćanska populacija:

Ispuni svoje srce milošću, ljubavlju i ljubaznošću prema onima kojima vladaš. Nemoj prema njima nastupati kao proždrljiva životinja koja na njih gleda kao lahak plijen, jer njih imaju dvije vrste: ili su ti braća po vjeri ili su ti jednaki po stvaranju. Oni mogu nesvjesno pogriješiti, nedostaci mogu ovladati njima, a (loša djela) mogu počinuti namjerno i nehotice. Pa im pruži svoj oprost onoliko koliko se nadaš da će Bog tebi oprostiti. Jer ti si iznad njih, a onaj ko je tebe imenovao je iznad tebe, a Bog je iznad onoga koji je tebe imenovao.

Jasno je da je samilost definirajuća odlika vlasti utemeljene na ciljevima (*mekasid*) a oni koji teže da daju doprinos na ovom polju trebaju ne samo da to uvažavaju, nego da imaju sposobnost da njeno značenje inkorporiraju u svoje istraživanje, savjetovanje i aktivizam. Ovaj moralni imperativ mora imati odraza u našim institucijama i načinima kako ih vodimo. Djelovanje i njegovi rezultati su središnje odlike islama tako da prevođenje milosti u ono što radimo, a ne samo ono što govorimo, postaje distinktivna odlika ciljnog (*mekasid*) pristupa kako iz ugla tradicionalne jurisprudencije, tako i neislamskih studija politike. Greška koja proističe iz milosti može samo rezultirati korisnim ishodima kako po aktualnu vladu i njene lidere, tako i po društvo kojim ona upravlja.

IZAZOVI DISCIPLINE U NASTAJANJU

Primjena ciljnog (*mekasid*) pristupa na upravljanje i javnu politiku je novi poduhvat koji ne može proći bez određenih izazova. U prvom redu on mora prevazići prepreke postavljene od strane duboko ukorijenjene vjersko-pravne paradigme koja insistira na tome da šerijat ima malo toga kazati o državnim poslovima. Također, on mora postaviti izazov savremenim teoretičarima

ciljeva (*mekasid*) koji jednostavno prenose okvir ciljeva (*mekasid*) od jurisprudencije na upravljanje i politiku bez kvalifikacije i bez rekonstrukcije građevine koja bi taj čin omogućila na način koji osigurava jasno pozivanje na primarne izvore.

Jedna od najvećih zabuda koju moramo otkloniti je da šerijat ima malo toga ili ništa da kaže o prirodi države. Mnogi savremeni učenjaci tvrde da šerijat šuti kada je u pitanju država. Dio ove zabune je posljedica konflikta šerijata ili božanskog zakona sa fikhom pravnikova ili razumijevanjem tog zakona. Fikh se odnosi na „veliku zbirku pravnih mišljenja koje su iznijeli pravници različitih škola mišljenja s obzirom na primjenu šerijata na različite životine situacije tokom proteklih četrnaest stoljeća“.⁵⁶ Ova zbirka je uglavnom utemeljena na legislativnim ajetima Kur’ana (*ajat el-ahkam*) kojih ima oko 250 od ukupno 6000 ajeta i 1200 Poslanikovih (a. s.) predaja sa legislativnim sadržajem (*ehadis el-ahkam*).⁵⁷ Na ove kur’anske ajete i hadise obično se pogrešno referira kao na šerijat, iako je jasno da oni predstavljaju tek njegov mali segment. Čak i letimično proučavanje šerijata otkriva da je politika važan fokus kur’anskih pravila i narativa. Fleksibilnost u pogledu egzaktnog oblika državne vlasti ne negira njeno postojanje ili predviđanje svakog elementa koji je neophodan za izgradnju snažnog sistema. Kur’an nedvosmisleno kaže da ništa nije ispušteno u Knjizi (el-En’am, 38). Kamalijeva opservacija da šerijat „ne sadrži mnogo instrukcija o državnoj vlasti i političkim interesima njenih agencija i institucija“⁵⁸ previđa brojne reference i narative unutar Kur’ana u kojima su elementi državne vlasti jasno prisutni. Isto tako Abu Ridah pogrešno tvrdi: „Ne može se ne primijetiti odsustvo koncepta države koja posjeduje autoritet i koja štiti i implementira vjeru, i to

56 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. xxii.

57 Mohammad Hashim Kamali u: Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 18.

58 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998), str. 8.

uprkos tome što se ona javlja u djelima etičara...⁵⁹ Ono na što ovi i mnogi drugi učenjaci ukazuju jeste historijska konstrukcija koja je utemeljena u fikhu, a ne šerijatu, koji predstavlja uputstvo koje je različito predstavljeno u okviru nepromjenjivog prostranstva božanskog zakona.

Ograničavanje razumijevanja šerijata onemogućilo je političke eksperte u istraživanju Kur'ana s ciljem pronalaska neprocjenjivo važnog sadržaja koji se odnosi kako na procese, tako i na suštinu. Snažno historijsko naslijeđe koje je veličalo vrline odvajanja islamskih poslova od vlasti u ime stabilnosti i poslušnosti rezultiralo je pogrešnim prihvatanjem konstatacije da šerijat nema šta reći o državnoj vlasti i odnosima države i građanina. U stvarnosti, pravnici su bili ti koji su se držali podalje od ovog predmeta radi vlastitih interesa i samocenzure, ali i kao odgovor na stroge direktive države. Proučavanjem šerijata jasno se dolazi do zaključka da demokratski principi i kriteriji *šure* koji su prethodno razmatrani mogu biti izneseni u prvi plan i implementirani kao odgovor na probleme tiranije, siromaštva i korupcije.

Početna zabluda vodila je ka sljedećoj, a to je uvođenje koncepta koji je učenjacima i pravnicima omogućio da idu dalje od onoga što nisu odmah shvatili s obzirom na vještački nametnute granice teksta. „Neograničeni interesi“ (*el-mesalih el-mursele*) su pravila „koja su priznata islamskim pravom ali koja nisu poimenice spomenuta u bilo kojem pojedinačnom pravnom tekstu.“⁶⁰ Ovaj koncept korišten je kako bi se kompenzirala ograničenja analogijskog zaključivanja⁶¹ i opravdala pravila koja su definirana u kontekstu ciljeva (*mekasid*) i šerijatske politike (*sijase šer'ijje*). Međutim, sam taj koncept postaje suvišnim ukoliko se uklone okovi fikha i *usul el-fikha* proučavanjem šerijata (a ne fikha) radi definiranja politike i

59 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 83.

60 Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. 262.

61 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 22.

vladavine. Zapravo, to je jedini način na koji ciljni (*mekasid*) pristup može izgraditi snažnu građevinu koja bi podržala takve studije.

Nasuprot neograničenim interesima, ciljevi (*mekasid*) upravljanja i politike zahtijevaju razvoj i oslanjanje na novu metodologiju za razumijevanje primarnih izvora. Čak i letimično razmatranje božanskih metodologija koje su predstavljene u Kur'anu otkriva cijelo bogatstvo tehnika, uključujući dijalog, kazivanja, navođenje primjera, informiranje, podsticanje, posmatranje, aluziju, metafore, ponavljanje, pravila (dozvole i zabrane), dokaze itd. Ovi metodi mogu se primijeniti unutar širih tematskih, sistemskih i cikličnih pristupa tekstovima i univerzumu na koji se odnose. Pristup tematskog tumačenja Kur'ana kao jedne cjeline „koji traga za temama u cijelom tekstu, svim njegovim poglavljima i grupama ajeta“ stoji u potpunom kontrastu sa pristupom tradicionalnih interpretatora koji stavljaju puni naglasak na pojašnjenje pojedinih riječi ili ajeta.⁶² Tematski zasnovana hermeneutika služi „da identifikuje osnovne teorije i principijelne konceptualizacije koje predstavljaju islamsku perspektivu. Radije nego da se zadovolji samo nadstrukturama i detaljnim zakonodavstvom, ovaj pristup obećava da će omogućiti formuliranje skupa koncepta koji će činiti jedan univerzalan i kohezivan sistem.“⁶³

Sistemske pristup naglašava potrebu da razumije kako različiti elementi u primarnim izvorima, kako fizički tako i apstraktni, ostvaruju međusobni utjecaj unutar njihovih eksplicitnih ili implicitnih konteksta. Ideja je da se razumije kako božanski dizajn sistema stvara određene obrasce koji se razlikuju od individualnih dijelova ili čak i podskupa tih dijelova. Ova posljednja vrsta mišljenja eliminiše mogućnost uzimanja pojedinačnih elemenata iz šerijata s pretvaranjem da će se korisni ishodi nužno ostvariti. Sistemsko mišljenje zahtijeva prihvatanje svrhovitosti, holizma,

62 Ibid., str. 171.

63 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāsid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 169.

otvorenosti, dinamizma i višedimenzionalnosti, da spomenemo samo ovih nekoliko kriterija.

Ciklične analize uključuju izučavanje događaja koji su prikazani u Kur'anu u formi kazivanja ili u činjeničnom formatu koji predstavlja dovoljno historijske regularnosti da ih se može prognozirati u budućnosti. Nema dileme da su informacije koje su objavljene u Kur'anu relevantne i pouzdane za ovaj zadatak, premda je neophodna i pomoć historije i drugih disciplina kako bi se nagovijestili detaljni i snažni scenariji. Analiza koja se temelji na Kur'anu može sadržavati važne uvide u vjerovatnoću ponavljanja događaja i faktore koji ubrzavaju ili odgađaju određene intervale.

Razvijanje novog alata za političke nauke neće biti jednostavan niti brz zadatak, ali je on od kritičke važnosti. Dosljedno pribjegavanje islamskih učenjaka i njihovih studenata tradicionalnoj jurisprudenciji onemogućava primjenu njihovih konačnih prijedloga za modernu politiku i vladavinu. Tvrdnja da šerijat ne tretira uopće ili ima malo šta kazati o državnoj vlasti i njenim institucijama mora se odbaciti, dok se koncept „neograničenih interesa“ mora osporiti. Takvo razmišljanje predstavlja političkim analitičarima dvije krajnosti. Ili da prihvatimo mikro, detaljan, svakodnevni i fragmentiran svijet jurisprudencije ili relativno otvoren i nesputan svijet neograničenih interesa. Stvarnost i legitimnost neizbježno počivaju na spektru negdje između ove dvije krajnosti. Bit će izazov za one koji vide sredinu između ta dva pola da artikulišu i predstave alternative.

ZAKLJUČAK

Ovo poglavlje naglašava ključne elemente javne politike u islamu. *Šura* predstavlja proces kolektivnog donošenja odluka o javnoj politici. Bez nje nije moguće razvijati odgovarajuću politiku

budući da autoritarni konteksti sprečavaju raznolikost i suzbijaju neslaganje. Fleksibilnost se postiže onda kada je politički proces prijemčiv za savjete stručnjaka koji su dužni detaljno istražiti probleme i druge uvjeriti u snagu predloženih rješenja tih problema. *Mekasidi* pojašnjavaju ciljeve koje svaka politička alternativa nastoji ostvariti te obim do kojeg određena alternativa ostvaruje božanski inspirisane kriterije. Etički parametri koji su predstavljeni u šerijatu nisu namijenjeni samo muslimanima, nego se koncepti mira i etike šire na cijelo čovječanstvo i, zapravo, imaju univerzalnu privlačnost koju vrednuju i za kojom tragaju gotovo svi.

Kur'anski naglasak na samilosti čini ovu vrlinu glavnom preokupacijom javne politike u islamu. Time se ne umanjuje profesionalizam ili objektivnost ovog poduhvata, nego se prihvata da je kreiranje politike intrinzično vođeno vrijednostima. Oni koji se bave politikom odgovarat će za to pred Bogom (dž. š.). Njihova dužnost je najsigurnija ako zagovaraju ne samo ono što je pravedno i ispravno, nego i ono što je milosrdno. Njihov poziv nije da rade u korist ljudske moći, nego da je reformišu i balansiraju sa najvišom vrijednosti koju izražava božanska moć. Ukratko, njihovi prijedlozi ne mogu odstupati od božanske naredbe da se iskazuje milost prema drugima.

Da bi ciljni (*mekasid*) pristup uvažio ove interese te ostvario utjecaj na javnu politiku i vlast, on ne samo da mora izraziti svoju relevantnost, nego i pronaći one koji su voljni da razvijaju, šire i brane njegove ključne premise. To je izazovan zadatak, ali ne i onaj kojeg je nemoguće realizirati. Prihvatanje ciljnog (*mekasid*) pristupa kako bi se otpočele studije javne politike u islamu predstavlja važan, iako tek prvi korak. Ciljni pristup nije osmišljen i razvijen s tom svrhom. Ipak, nekoliko savremenih učenjaka primijetili su da ovaj pristup može potencijalno doprinijeti upravljanju i politici među ostalim disciplinama. Poglavlja ove knjige imaju cilj da osvijetle ključna pitanja i doprinose na ovom planu.



2

Muslimani i dileme vladavine

Ovaj Kur'an je zapis obložen dvjema koricama, on ne govori, nego su ljudi ti koji govore njegovim znanjem.

Alija ibn Ebi Talib⁶⁴

Islam je globalna religija, iako se često reducira na historiju i kulturu Arapa i geografiju Bliskog Istoka. Ova asocijacija je razumljiva s obzirom na lokalitet na kome se nalaze dva sveta mjesta, kao i druge faktore poput mjesta rođenja Poslanika islama, jezik Kur'ana, skolastičku hegemoniju rane učenosti, lokalitet nekoliko glavnih središta učenja, kao i fokus na skorašnje političke borbe. Savremeni globalni interesi i politike koje nastoje ograničiti *prirodno* mjesto islama na arapski svijet iskoristili su navedene faktore kako bi osnažili spomenuti stereotip. U tome su im pomogli vrlo dramatični događaji skorašnjeg talasa protesta na Bliskom Istoku koji su islamske političke partije dovele u prvi plan u nekoliko arapskih zemalja, kao i globalni mediji koji podržavaju kulturalni imidž islama u javnim predodžbama.

64 Muhammed ibn Džerir et-Taberi, *Tarih el-umem ve el-muluk* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmije, 1407. h), tom 3, str. 110.

U stvarnosti, islam je religija preko 1,7 milijardi ljudi širom svijeta. Bliski Istok je dom svega 20% muslimana, od kojih 62% žive u Južnoj i Jugoistočnoj Aziji, 15% u podsaharskoj Africi, a brojne manjine prisutne su u dvjema Amerikama, Evropi, Kini i Rusiji. Prisustvo muslimana u ovim zemljama u nekim slučajevima je rezultat skorašnjih migracijskih talasa, ali u mnogim slučajevima je ono staro stoljećima usljed ranog širenja islama. Napreci na polju saobraćaja, informacijskih i komunikacijskih tehnologija doveli su do ranije neviđene lične i nelične interakcije među muslimanima diljem svijeta. Ovaj tekući i rastući kontakt imao je kontradiktorne implikacije. Oživljavajući shvatanje o univerzalnoj prirodi islama sa njegovom velikom raznovrsnošću, on je također intenzivirao političko natjecanje među velikim muslimanskim zemljama s ciljem kontroliranja ili dominiranja stranim populacijama i islamskim grupama kako kulturalno, tako i politički. Uspjeh ovih snaga u preovladavajućim lokalnim kulturama koje trebaju biti jednako, ako ne i superiorno validne u interpretiranju islama za lokalnu konzumaciju, učvršćen je historijski utvrđenim odnosom muslimana prema vlasti.

Ovo poglavlje tvrdi da muslimanima današnjeg vremena vladaju tri *autoritativna* zastupnika koji nad njima vrše ograničenu kontrolu, zbog nezainteresovanosti ili opreza. Radi se o državama, bez obzira na njezin sistem vladavine, tradicionalnom vjerskom establišmentu pravnika, učenjaka i imama, i, konačno, općenito iskrivljenoj svijesti koja je uvjerena u svoju nesposobnost da samostalno dokuči sadržaj vlastitih vjerovanja bez vođstva i intervencije izvanjske vlasti. Kolektivno, ova tri zastupnika, uključujući i načine na koje oni ostvaruju uzajamne odnose, predstavljaju glavni izazov koji muslimani moraju prevazići da bi ostvarili pristup upravljanju koji je elaboriran u šerijatu i koji uvažava božanski određenu raznolikost čovječanstva.

Ovo poglavlje ima namjeru da ponudi kratko objašnjenje dilema upravljanja s kojima se muslimani danas suočavaju. Ne

radi se o sistematičnom ili historijskom pregledu niti posvećenoj kritici drugih tvrdnji. Na taj način, ono predstavlja skroman pokušaj da se osvijetle najvažnija polja interesa i djelovanja. Historijske bilješke pružaju sažetak moje perspektive o odnosu između vladara, učenjaka i javnosti. Teorije koje definiraju zlatnu eru u islamskoj vladavini koja je privilegovala šerijat, navode nas da očekujemo bolje rezultate od onih koji su trenutno vidljivi, i kao takve ne mogu da objasne prekide s prošlim iskustvom. Ti prekidi odražavaju ideološke, institucionalne i psihološke faktore koji su kombinirani kako bi podvrgnuli ummet⁶⁵ stranim silama, ali i mnogo ranije vladarima koji su neiskreno predstavljali svoj navodni islamski identitet.

S tim ciljem, ovo poglavlje je podijeljeno u četiri glavna dijela. Prvi dio pruža kratku historijsku perspektivu. Cilj je da se покаže kako je odnos između vladajućih autoriteta i podanika tokom dinastijske faze islamske historije iznevjerio propise šerijata, pogodujući razvoju uslova koji su u konačnici doveli do poraza ummeta. Drugi, treći i četvrti dio razmatraju načine na koje su oblikovana tri autoritativna zastupnika - država, vjerski establišment i vlastita osobnost - te shvaćena kao rezultat naznačenog procesa.

HISTORIJSKA PERSPEKTIVA

Historijski, muslimanska vladavina u formi dinastijskih i plemenskih privrženosti stvorila je nesklad između podanika i vladara. Počevši od 7. st. priroda odnosa koji se razvio između naroda i vladara različitih dinastija ublažena je od strane vjerskog

65 Detaljna rasprava o pojmu *ummeta* ponuđena je u nastavku knjige. Za sada, jednostavno ćemo ga definisati kao imaginarnu zajednicu muslimanskih vjernika iz svih dijelova Zemlje.

establišmenta koji je uglavnom razvijao islamsku jurisprudenciju sa gotovo isključivom individualističkom i privatnom sklonošću. Kao rezultat, vladari su bili pošteđeni razrade i primjene onih aspekata šerijata koji su definirali kakva je to dobra vladavina, uključujući obavezno građansko sudjelovanje, pravo na građansku neposlušnost vlastima koje su korumpirane i koncept neotuđivih ljudskih prava. Striktno definirajući osnove jurisprudencije, uz određene varijacije među glavnim školama, a u isto vrijeme ograničavajući mogućnost holističkog referiranja na šerijat, a naročito referiranje na cjelokupan kur'anski tekst, pravnici su oslobodili vladare (a i same sebe) direktne odgovornosti za zagonetku vladavine koju muslimani nisu uspjeli razriješiti stoljećima. Tako, ondašnji modeli upravljanja i javnih politika nisu narušavali šerijat kako su to definirali i razumjeli muslimanski pravnici, što je omogućilo savremenim naučnicima poput Hallaka da kredibilno tvrde kako se premodernom razdoblje odlikovalo paradigmom šerijata i da je postojalo jasno odvajanje vlasti.⁶⁶ U stvarnosti, ovo odvajanje bilo je jedino moguće jer su pravnici, kroz imperativ dinastijske vladavine, ali i samocenzuru, ograničili šerijat unutar neopravdanih granica.

Snažan vjerski establišment koji je vršio lokalnu kontrolu, pokrivajući tako vladajuće autoritete, stvorio je fasadu dominirajuće vjerske paradigme. Bio je to možda najpogodniji pristup koji je olakšavao sve veće ambicije arapskih dinastija koje su se pojavile nakon hilafeta imama Alije (u. 661). Negirati da je taj pristup olakšao podjarmljivanje muslimana znači ne razumjeti suštinu i proces vladavine kroz muslimansku historiju. Isto tako, kriviti kolonijalizam ili posebnosti moderne države, bez bilo kakvih ograničenja, za naše dileme oko vladavine i upravljanja danas, zanemaruje ulogu muslimana – vladara, pravnika, aktivista i običnog naroda – u kreiranju historije. Tvrđiti da moderne neprilike nisu rezultat našeg stvaranja, kao što Hallak zastupa,

66 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), Uvod.

znači izbjegavati odgovornost i, što je još gore, ne razumijevati ili ignorisati kako smo došli tamo gdje se danas nalazimo.⁶⁷

Čak bi se i laički posmatrači složili da je opći historijski trend koji je značio difuziju vlasti od središnjeg autoriteta, bilo na nivou porodice, zajednice, nacije ili ummeta, bilo na polju civilnog društva, poslovanja ili vlade, na pojedince i grupe koje čine ove društvene entitete, zaobišao mnoga većinski muslimanska društva. Vršenje vlasti u društvima u kojima je islam dominirajuća religija nije u dovoljnoj mjeri i u pozitivnom smislu pod utjecajem ekonomskog rasta i promjene vrijednosnih sistema. Muslimanske zemlje i dalje imaju visoke procenete nepismenosti, siromaštva, smrtnosti majki i podjarmljivanja ljudi. One nesrazmjerno pate od korupcije, spolne nejednakosti, nepravde, tiranije i nasilja. Uprkos sporadičnim i često nasilnim pokušajima da se pridruže globalnom pokretu *demokratije*, ova društva sve dublje zapadaju u autoritarnost, ugnjetavanje i nestabilnost. Čini se da se ove odlike prenose, premda u blažim formama, u druga okruženja u kojima muslimani nisu nužno okruženi autoritarnošću, patrijarhalnim i nedemokratskim političkim i kulturnim utjecajima.

Moderni oblici vladavine, a naročito prihvatanje i olakšavanje građanskog sudjelovanja, koji su oteli legislativne moći od vjerskih establišmenata, monarhija, diktatura i vojnih režima drugdje u svijetu, zaobišle su većinu dominantno muslimanskih društava. Neobično je da se to dogodilo kroz propagiranje fikcije božanskog suvereniteta u stvarima ovosvjetske vladavine. Rezultat je bio politički stabilan ummet, neopravdano pod utjecajem političkih interesa i podjela, osjetljiv na porobljavanje od strane fanatika, kako vjerskih tako i političkih, i nesposoban za razlikovanje, a ponekad lišen svijesti o tome kada, kako i od koga su naša vjerovanja oteta. To nisu izazovi modernosti, nego posljedice naše vlastite historije, kulture, sposobnosti i izbora. Najizrazitije, to su posljedice prakse i percepcije autoriteta u muslimanskom svijetu.

67 Ibid., str. 3.

Relativno ograničen odnos muslimana prema različitim oblicima vlasti, koji je osnažen historijskim, kulturnim i pogrešno protumačenim vjerskim imperativima, skupa sa stagnirajućim intelektualnim establišmentom koji je odbijao da vidi štetu koju je prouzročio, olakšao je podjarmljivanje muslimana kao i njihovo nekritičko samozadovoljstvo širom svijeta. Politički prikladna demarkacija koju je dinastijska vladavina uvela između pravika i vladara imala je značajan utjecaj na produkcije i izjave prvih, koji su u velikoj mjeri bili preuzeti od strane vlasti. Ona je također njegovala ambijent u kome su vjerski učenjaci sve više izdvajali sebe i svoju djelatnost od običnih vjernika. Postepeno, vjersko obrazovanje počelo je odražavati ovaj izdvojen status pružajući odgovarajuću poduku samo onima koji su vjeru prihvatili kao zanimanje. Obični muslimani bili su prisiljeni da se oslanjaju na vjerske učenjake koji su vremenom svedeni gotovo isključivo na muškarce, i to u svim pitanjima u kojima se vjersko uputstvo smatralo neophodnim.

AUTORITET DRŽAVE

Dvanaest stoljeća prije kolonijalne vladavine, muslimani su se privikli na određenu udaljenost od vladajućih autoriteta. Prihvatili su mit o „šutnji“ šerijata o pitanjima vlasti, osim za neograničenim zahtjevom za plemenskom lojalnošću. Islam je vladao u njihovim ličnim životima, i to uglavnom u vremenima konflikta. Prihvatanje ovog aranžmana od strane vladajućih dinastija dalo je vjerski oreol legitimiteta njihovoj vladavini. Međutim, vlast je, s nekoliko izuzetaka, bila udaljena od šerijata jednako kao što su subjekti vlasti bili udaljeni od nje same.

Fikcija božanskog suvereniteta u pitanjima ovosvjetske vladavine obmanula je muslimanske mase. Dok je Božiji suverenitet

neosporiv u upravljanju stvaranjem, on se ne izražava u pojedinoštima naših svakidašnjih života u kojima mi djelujemo na osnovu vlastitog htijenja. Stoga, vjerovanje i propagiranje shvatanja da je Bog (dž. š.) jedini izvor prava ne samo da je pogrešno, nego je i opasno. Božiji suverenitet je neosporiv u zakonima koji upravljaju stvaranjem. Ni jedan čovjek ne može promijeniti te zakone ili posljedice njihovog narušavanja (er-Rum, 30). Međutim, artikuliranje i izražavanje šerijata je ljudski napor. Kada ljudi preduzimaju te napore u bilo kojem liderskom svojstvu, oni ne smiju tvrditi da predstavljaju Boga (dž. š.). Kao što Draz s pravom primjećuje, kada djelujemo to činimo na osnovu vlastite volje, a ne kao instrumenti Boga (dž. š.), jer ne postoji način da se spozna Njegova božanska volja unaprijed. Zato Kur'an proglašava našu odgovornost pred Bogom (dž. š.), a čovjeka naizgled podređuje božanskoj volji.⁶⁸

Historijski, halifa ili sultan je pogrešno prepoznat kao Božiji zastupnik na Zemlji kome je obavezno dati prisegu vjernosti na osnovu ovog svojstva zastupanja. Prisega vjernosti, ma kako osigurana, značila je da vladar uživa podršku naroda. Izdaja vladara značila je izdaju božanskog autoriteta kao i volje naroda. Premda su vjerovanja evoluirala od tada, naročito tokom proteklog stoljeća sa pojavom „političkog“ islama kao opozicije, nije ispravljeno vjerovanje da je čovjek Božiji zastupnik na Zemlji, odn. u nekim ekstremnim slučajevima da je Bog (dž. š.) jedini zakonodavac, i to uprkos činjenici da je Kur'an veoma jasan u pogledu odvajanja vlasti i pobožnosti. Vlast je često u rukama grijesnih i korumpiranih pojedinaca i grupa. Dinastijska vladavina kroz muslimansku historiju nije izuzetak. Određena plemena prigrabila su i koncentrisala moć i bogatstvo ubijanjem i lošim postupanjem koje je prisutno u nekim političkim sistemima sve do današnjeg vremena. Čak i kada je Abbasijsko carstvo zamijenilo Emevijsko 750. donoseći veći osjećaj jednakosti među podanicima, gornji ešaloni vlade ostali su zatvoreni za većinu podanika.

68 Draz 2008, pozivajući se na Kur'an, 16:93.

Ne obazirući se na kur'ansko učenje o procedurama i suštini dobre vladavine i ne uvažavajući ograničenja koja su ustanovljena tokom vladavine ranih halifa, Ebu Bekra, Omera i Alije, vlast je postala elitistički poduhvat zatvoren za one koji nisu dijelili specifičnu plemensku vezanost i hijerarhiju. Ono što je spašavalo muslimansku vlast tokom njene dinastijske faze, nažalost navodeći komentatore na uvjerenje da je to bila dobra vladavina, bile su njene administrativne mogućnosti. Kombinirane sa odnosom između vlasti i podanika koji se odlikovao nedostatkom efektivne kontrole nad njima, dovele su do procvata mnogih grana privrede i humanističkih nauka. Međutim, administrativna sposobnost je tek jedan aspekt upravljanja, dok je druga, važnija dimenzija, odnos između vlasti i podanika, odnosno kazano modernim rječnikom, između države i njenih građana. Upravo kroz taj odnos javnost se uključuje u građanske aktivnosti, definiraju se politički problemi, raspoređuju resursi te osmišljavaju dugoročne strategije.

Autentična islamska vladavina njeguje odnos između vlasti i javnosti kroz proces kontinuirane obnove. Muslimani nisu subjekti ljudske vlasti zahvaljujući apsolutnoj vladavini ili božanskom zastupništvu, nego na osnovu svog vlastitog pristanka koji se temelji na moralnom imperativu te vrši kroz kolektivno usaglašen politički proces. Historijsko negiranje ovog odnosa ili njegovo karakteriziranje kao neobavezujućeg doprinijelo je razvoju politički nezrele zajednice. U svjetlu ove duboko ukorijenjene historijske disonance, ideje velikih političkih mislilaca poput Rifa'aha Rafi'a et-Tahtavija (1801-1871), Hajruddina et-Tunisija (1820-1890), Džemaluddina el-Afganija (1839-1897), Muhammeda Abduhua (1849-1905), Ahmeda Lutfija es-Sejjida (1872-1963), Muhammeda el-Gazalija (1917-1996) i Rešida Ridaa (1865-1935), između ostalih, došle su kasno. Naš cilj nije da raspravljamo o razlikama u njihovim pristupima, nego da naglasimo da su svi oni priznali važnost odnosa između vladara i onih

kojima se vlada, aktivne participacije građanstva u javnim poslovima, značajne štete koju je despotizam imao po muslimansku javnost te, prema mišljenju manjine, pravo javnosti da smijeni nepravedne i ugnjetavačke vladare.⁶⁹ Es-Sejjid je jezgrovito kazao da je „stvarni politički problem (...) bilo odsustvo moralnog odnosa između vladara i onih kojima se vladalo“.⁷⁰

Tako su muslimani bili nespremni kada se dogodio međunarodni prijelaz od dinastijske ka vladavini nacionalne države. Budući da nisu uspostavili i razvili procedure i institucije koje bi utjelovile koncepte ljudskih prava i građanske participacije u ranom periodu islama, muslimanski narodi su postali veoma ranjivi na strane invazije, okupaciju i kolonijalno zaposjedanje. Pojedinci i grupe koji nisu imali šanse za vođstvo tokom islamske dinastijske vladavine sada su se mogli dograbiti vlasti. Nedostatak praktičnog iskustva u kombinaciji sa oskudnim znanjem o stvarnom sadržaju šerijata olakšao je tranziciju od jedne grupe tiranskih vladara na sljedeću. Paradoksalno, mnogi muslimani širom svijeta jedino migracijom na Zapad mogu iskusiti mnoge uslove vladavine koji su razrađeni u šerijatu.

Javljanjem klase muslimanskih političkih mislilaca i aktivista sa različitim islamskim ideologijama tokom 19. i 20. st. nisu adresirane ove duboko uznemiravajuće društvene transformacije. Javljanje onoga što je nazvano političkim islamom zapravo je samo osnažilo neke od društvenih tendencija koje su muslimane podjarmljivale stoljećima. Ali, ono je imalo i druge efekte. Islamsko „buđenje“ tokom kolonijalnog perioda bilo je reakcionarno i zapravo se trebalo pojaviti mnogo ranije kao odgovor na sve više despotsku muslimansku vladavinu.

Kolonijalni okidač služio je za pogrešno pozicioniranje islama naspram „Zapada“ prema kojem su cijeli narodi, uglavnom

69 Nicholas P. Roberts, *Political Islam and the Invention of Tradition* (Washington: New Academia Publishing, 2015), str. 35-74.

70 Ibid., str. 64.

nemuslimanski, tretirani kao strani, u najboljem slučaju, odn. kao neprijatelji, u najgorem. Premda razumljivo iz socijalne i političke perspektive, karakteriziranje islama na ovaj način iznevjerilo je temeljno učenje da je božanski zakon univerzalan i da ne može biti prisvojen od bilo koje strane u sukobu. Bilo je pogrešno postavljati muslimane ili islam naspram „Zapada“; jednu religiju naspram geografskog područja gdje je islam bio prisutan, ako ne sa vodećom ulogom, onda sigurno među lokalnim narodima. Ova kratkovidnost reflektirala se u naglašavanju tri ključna koncepta u političkom islamu, naime hilafeta, ummeta i džihada, premda je i četvrti, *šura*, često pridodan radi legitimacije i slaganja nasuprot aktualnoj praksi. Prvi koncept bi neizbježno predisponirao islamsku politiku autoritarizmu.⁷¹

Općenito, četiri koncepta su shvaćena na nekritičan način unutar ograničenja historije nasuprot širine šerijata koji politički islam ne vezuje za određenu stvarnost. Stalno naglašavanje hilafeta pokazalo je nerazumijevanje ove institucije u većem dijelu islamske historije, osim njenog ranog perioda, uključujući i njegovu jasnu neusklađenost sa *šumom* i ljudskim pravima u savremenom dobu. Džihad je gotovo isključivo opisan kao oružana borba, premda je njegov najviši izraz *riječ* istine upućene tiranskom vladaru,⁷² kao što je pokazano u hadisima Poslanika (a. s.) i kur'anskim kazivanjima. Zasigurno, odbacivanje dinastijske vladavine koja je koncentrisala bogatstvo i moć među određenim arapskim plemenima bez srazmjerne uključenosti naroda u pitanja vlasti i politike trebalo bi biti u legitimnom fokusu džihada. Kao što smo naveli, briga o tome ko je nosilac vlasti i kako vlada došla je pomalo zakašnjela.

U svjetlu navedenog, stvarna uloga političkog islama u društvenom, političkom i ekonomskom razvoju bila je geografski

71 Ebrahim Moosa, "Political Theology in the Aftermath of the Arab Spring" u: Charles Villa-Vicencio, Erik Doxtader i Ebrahim Moosa (ur.), *The African Renaissance and the Afro-Arab Spring: A Season of Rebirth*, (Washington: Georgetown University Press, 2015), str. 106.

72 Ebu Davud, *Sunen Ebu Davud*, II, str. 438.

ograničena. Politički islam nije bio u stanju riješiti stvarne probleme velikog broja ljudi u muslimanskom svijetu. Preokupacija političkog islama zastarjelim modelima upravljanja, nedostatak održivih ekonomskih i ekoloških alternativa, nedosljedna politika ljudskih prava i slabo uvažavanje promjenjive dinamike međunarodnih odnosa nagovijestili su neuspjeh kada se na horizontu konačno pojavio historijski trenutak za njegovo javljanje.

Doista, prošlo je oko šest godina od kako se upalila iskra protesta širom arapskog svijeta. Počevši u Tunisu 18. decembra 2010. te proširivši se brzo u Egipat, Libiju i Jemen, diktatori su svrgnuti sa vlasti u jednoj po jednoj zemlji. Građanski ustanci ugušeni su u Bahreju i širom arapskog svijeta, dok se krvavi rat nastavlja u Siriji. Prva grupa zemalja inicijalno su dale lažnu impresiju da se događa smjena režima te da će na čudesan način uslijediti demokratska vladavina bez institucionalnih ili kulturnih historija, međunarodne podrške i, još ozbiljnije, bez radikalne transformacije ukorijenjenih ekonomskih i vojnih interesa i korupcije. U zemljama u kojima su svrgnuti vladari, ljudi su bili svjedoci momentalne mobilizacije vojnog vođstva i transformacije elemenata islamističkih pokreta u glavne političke partije.

Čak i onda kada su islamističke partije koje su izbile u prvi plan imale sposobno vođstvo, nedostajala im je međunarodna podrška, snaga, brzina i politička oštromnost da se iznesu sa unutrašnjim izazovima koji su proizašli iz vojske, sudstva, policije, sigurnosnog aparata i drugih korumpiranih državnih birokratskih aparata. Nedostajale su im i ideje, razumijevanje, teorije i metodologije koje su bile zbiljski neophodne kako bi se ujedinile raznolike težnje njihovog građanstva. Ono što je brzo postalo evidentno bliskim posmatračima jeste veliko neslaganje oko željenih rezultata protesta i nespremnost islamističkih partija da se iznesu sa ovako kompleksnom situacijom. U suštini, one su provele cijele decenije u društvenom aktivizmu među lokalnim zajednicama baveći se *preobraćenim* i uveliko marginaliziranim društvenim

klasama koje nisu bile u poziciji da ističu političke zahtjeve ili ponude intelektualnu kritiku, preuzimajući u isto vrijeme iste one sisteme koji su pojačavali ugnjetavanje i despotizam.

Islamističke partije nisu predvidjele mogućnost da arapsko građanstvo svih religijskih ubjeđenja teži ka otvorenijem, milostivijem i pravednijem sistemu vladavine koji poštuje ljudska prava i slobode. Ova značajna struktura je zamislila svijet koji je bliže povezan sa globalnom ekonomijom i trgovinom od koje ostvaruje korist, kao i kulturnu otvorenost s islamom kao vjeron koja predstavlja lični moralni vrijednosni sistem, a tek onda za vjernike. Ova pogrešna procjena ili politička naivnost dovela je do toga da su značajni segmenti učesnika u protestima podržali ponovno uvođenje vojnog režima.

Premda se ne može kredibilno tvrditi da bi snažna islamska teorija vladavine i okvir za javne politike promijenile tok historije, važno je prepoznati da je nedostajanje ovih elemenata pokazalo kako islamističke partije ne raspolažu sredstvima koja su im neophodna da drže javnost uz sebe, kako na domaćem, tako i na međunarodnom planu. Štaviše, sama javnost rijetko je svjesna šta zapravo islamska vlast podrazumijeva. Eksplicitno ili implicitno pozivanje na strogi kodeks tjelesnih kazni, koji se pogrešno naziva šerijatskim *pravom* u domaćim i ličnim poslovima i koji nagovještava još veće teškoće nego one u predrevolucionarnom periodu, unijelo je nemir u raznolikoj javnosti u arapskom svijetu kao što i dalje nastavlja unositi nemir među brojne muslimanske i nemuslimanske narode. Zapravo, mnogi su sa užasom gledali na dolazak islamističkih partija na vlast i radovali se njihovom odlasku.

Bile eksplicitno vjerske ili ne, državne vlasti su tradicionalno podržane važnim segmentima unutar vjerskog establišmenta. Čak i prije pada islamističkih partija mnogi istaknuti učenjaci, pravnici i čak islamistički aktivisti počeli su se grupisati sa korumpiranim političkim moćnicima. Oni koji su zbog svojih stavova tokom revolucija bili prisiljeni da prebjegnu u druge

zemlje, postali su kasnije gorljivi podržavatelji režima koji su im pružili sigurnost. Iako razumljiva, takva politička orijentacija još jednom zanemaruje fokus islama na vrijednostima i principima nasuprot bjanko usvajanju političkih sistema, ličnosti ili partija.

AUTORITET VJERSKOG ESTABLIŠMENTA

Možda najveću krivicu za stanje u kojem se nalazi muslimanski ummet danas ima tradicionalni vjerski establišment. Kao samoprozvani čuvari šerijata, tradicionalni učenjaci uzeli su na sebe da ispravljaju i štite vjeru „ljudskih bića jer, ako im se to pravo zanegira, oni će pretrpjeti najveći gubitak, dok im ni jedna blagodot koju su uživali na ovom svijetu neće biti ni od kakve koristi; isto tako, njihov cilj je da sačuvaju ovozemaljske uslove koji su esencijalno važni za opstanak i napredovanje (ispravne) vjere.“⁷³ Nažalost, čak i površan uvid u stanje muslimanskih poslova jasno pokazuje da oni ne izvršavaju taj zadatak.

Premda islam nema lokus moći koji je srazmjeran Vatikanu u katoličanstvu, pravnici i učenjaci osigurali su da se vjerski establišment reproducira kao snažna, patrijarhalna, centralizirana, vertikalna i predodređena struktura koja djeluje sa strogo definiranim ulogama i odgovornostima uz manja prilagođavanja promjenjivim tehnologijama, vrijednostima, ekonomijama, politikama i društvu. Ona za sebe rezerviše artikuliranje definicije šerijata, kriterije za pravnike i učenjake, akreditiranje mjesta na kojima se stiče visoko islamsko obrazovanje kao i svakodnevne dozvole i zabrane vjernicima.⁷⁴ Tradicionalne islamske institucije uključujući

73 Ibn Tejmije u: Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. 35.

74 M. A. Muqtedar Khan, "Three Dimensions of the Emerging Political Philosophy of Islam" u: Shahram Akbarzadeh (ur.), *Routledge Handbook of Political Islam* (London: Routledge, 2012), str. 31.

univerzitete, nacionalna i međunarodna vijeća za fetve i muslimanske asocijacije kreću se u vlastitom svijetu koji ne pruža dovoljno prostora drugim stručnjacima, ženama i omladini. One ne uvažavaju svu širinu šerijata niti brzinu i prirodu promjenjivih konteksta u stvarnom svijetu.

Vještački konstruirani limiti koje su tradicionalni pravnici postavili šerijatu kroz vlastitu percepciju jurisprudencije (*fikh*) i temelja jurisprudencije (*usul el-fikh*) ograničili su relevantnost njihove produkcije za savremena pitanja vlasti. Uznemirujuće je da se nekoliko pravnih škola ne slaže sa legitimnošću davanja prioriteta ljudskim interesima u odnosu na ono što one smatraju direktno ili eksplicitno objavljenim propisima u tekstovima. U pogledu politike i vladavine, pravnici su zauzeli jednu od dvije glavne pozicije. U prvom slučaju, oni tvrde da šerijat nema šta kazati o ovim pitanjima. Drugim riječima, on ne postavlja bilo kakve direktne ili jasne obavezujuće kriterije na ovim poljima. Sva pravila koja im pripadaju moraju se klasifikovati pod kategoriju *neograničenih interesa*, „koje islamsko pravo priznaje ali koja nisu poimence spomenuta u bilo kojem pojedinom pravnom tekstu”.⁷⁵ Ovaj koncept korišten je za kompenziranje ograničenja analogijskog zaključivanja.⁷⁶ Produkcije koje se tiču ciljeva šerijata (*mekasid*) kao i šerijatske politike (*sijase šer’ijje*) argumentirane su na ovaj način. Drugi način podrazumijeva beskrajn proces analogijskog zaključivanja koji je blizak pojmu produljivanja roka važenja (*ever-greening*). U ovom procesu pravnici se kontinuirano pozivaju na izvorne i često veoma stare interpretacije umjesto obraćanja primarnim tekstovima radi novih, relevantnijih razumijevanja.⁷⁷ Rezultirajuća tvrdoglava prezasićenost izoliranim, fragmentiranim i u mnogim slučajevima nekonzistentnim pravnim pravilima

75 Al-Raysuni 2005, str. 262.

76 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 16.

77 Za detaljnu prezentaciju ove tvrdnje v. Taha Jabir al-Alwani, *Al-Ummah Magazine*, br. 1, zu el-hidždže, 1430. h.

ne samo da prikriva povrede općih principa i vrijednosti šerijata, nego im (ne)namjerno doprinosi.

Uprkos tome, pravnici su konstruisali gotovo nedokučive granice za prakticiranje idžtihada kojeg su definirali kao nezavisno pravno zaključivanje, dok je njegovo ispravnije razumijevanje „nastojanje ili ulaganje vlastitog napora u bilo koju aktivnost koja podrazumijeva određenu poteškoću“.⁷⁸ Razvijajući veoma formalizirane i sofisticirane uvjete za idžtihad, ovaj poduhvat je efektivno onemogućen stručnjacima na drugim poljima i općenito kvalificiranim muslimanskim misliocima. Učenjaci osnova jurisprudencije (*usul el-fikh*) „postavili su izvjesne uslove, kao što su kvalifikacije koje mudžtehid mora posjedovati i skup pravila koja su osmišljena kako bi se osigurao integritet idžtihada te kako bi se obeshrabrilo upuštanje u proizvoljnost ili neutemeljenu kritiku drugih“.⁷⁹ Kako bi očuvao ovaj sistem, vjerski establišment prihvata određeni broj institucija visokog obrazovanja. Autentični *pravni* učenjaci u nekoj fazi svog pravnog obrazovanja moraju pohađati ustanove kao što su Al-Azhar u Egiptu, Ez-Zejtuna u Tunisu, El-Karavijjun u Maroku, Ummu-l-Kura u Mekki, Al-Havzat u Iranu i Deoband i Daru-l-'ulum u Indiji.

Premda se ima šta kazati o historijskim intelektualnim doprinosima ovih ustanova, nekim od njihovih izvanrednih svršenika i mogućnostima njihovog razvoja kako bi postale relevantnim u moderno doba, prevladavanje zastarjelih i politički prihvatljivih kurikuluma koji jednostavno ne mogu odgovoriti izazovima modernosti ne održava se u kontinuiranoj popularnosti ovih središta učenja. Slažemo se sa el-Kevakibijem (1848-1902) da „teret unapređenja etičke pismenosti društva pada na ramena intelektualaca kako bi se izборilo sa despotizmom. On osuđuje one muslimanske intelektualce koji svoje poznavanje

78 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998), str. 45.

79 Ibid., str. 46.

jezika stavljaju u službu političkog ulizivanja ili usmjeravaju svoju energiju na usavršavanje dogme i pitanja koja se tiču budućeg svijeta, zanemarujući pri tome materijalne uslove koji se tiču običnih ljudi na ovom svijetu.⁸⁰ Često smo mogli primijetiti kako se ambiciozni učenjaci koji se sakupljaju u ovim ustanovama iz različitih dijelova svijeta bore da suspenduju svoje kritičke sposobnosti u uslovima koji preovladavaju u društvima u kojima se nalaze ove ustanove. Tek su skorašnji neredi na Bliskom Istoku utjecali na priliv studenata, što je u domenu sigurnosnih pitanja, a ne bilo kakvog kritičkog pogleda na stvarne rezultate ovih institucija ili njihovu ulogu u pogoršavanju stanja društava u kojima one djeluju. To je posebno neprikladno kada se uzme u obzir relativni uspjeh nekih država iz kojih potječu strani studenti na ovim ustanovama, kao i opipljivu zabrinutost domaćih vlasti usljed uvoza *stranih* ideja i uskih svjetonazora. Naprimjer, Singapur ima svoj program reorijentacije za studente nakon njihovog povratka sa vjerskih studija u inostranstvu.

Prema Roaldu, odvajanje političkog života od lične religioznosti vodilo je kritičkom nedostatku u razvoju islamskih političkih ideja, dok je tradicionalni fokus na privatnosti pojedinca, obredna pitanja i interese makro društva pravnicima dao gotovo sveobuhvatan nadzor nad vjernicima.⁸¹ Doista, nekritičko usvajanje odsustva brige za kolektivnim ili društvenim pitanjima nastalo je kao posljedica historijske tvrdnje da ako je pojedinac pobožan, onda će i društvo biti pobožno.⁸² Proističe da ukoliko je pojedinac pokoran, onda će se postići stabilnost, što se zasniva na *pravničkom* preferiranju izbjegavanja konflikta.⁸³ Ovo je veoma

80 Ebrahim Moosa, "Political Theology in the Aftermath of the Arab Spring" u: Charles Villa-Vicencio, Erik Doxtader i Ebrahim Moosa (ur.), *The African Renaissance and the Afro-Arab Spring: A Season of Rebirth*, (Washington: Georgetown University Press, 2015), str. 112.

81 Anne-Sophie Roald, *Women in Islam – The Western Experience* (London: Routledge, 2001), str. 10.

82 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 85.

83 Aziza al-Hibri, *The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Perspective* (Chicago: American Bar Association, 2015), str. 40.

kratkovid pristup upravljanju koji zanemaruje dinamiku društvenog života kao i kompleksnosti autoriteta i politike i, što je još značajnije, relevantne procese i suštine koji su skicirani u Kur'anu.

Unatoč velikim prazninama u njihovom obrazovanju, muslimanske pravnike i dalje pozivaju da daju političke savjete na isti način kako su svećenike pozivali u srednjem vijeku u Evropi. U muslimanskom svijetu ovi savjeti su, historijski posmatrano, rađali sektaška rivalstva.⁸⁴ Također, nije neuobičajeno vidjeti učenjake koji otvoreno prihvataju i pružaju bezuvjetnu podršku vladama koje podržavaju njihove interese bez obzira na potencijalna bezobzirna kršenja ljudskih prava onih koji se ne slažu s njima.

Drugi problem sa nedostatkom stručnosti jeste vjerovatnoća da će pravnici, bilo da rade kao pojedinci ili grupe, biti *zarobljeni* specifičnim interesima. Zbog nedostatka specijaliziranog znanja o drugim poljima, pravnici su skloniji da usvoje stavove koji predstavljaju odgovore na političke pritiske. Primajući savjete od drugih eksperata, islamski učenjaci nisu ništa manje skloni političkoj manipulaciji nego drugi profesionalci i grupe. Brojna savremena mišljenja na raznolikim poljima, od doniranja organa preko genetski modifikovanih usjeva do bankarstva i finansija, pokazuju kako su se islamski učenjaci povili pod političkim pritiskom, usljed nedostatka specijaliziranog znanja i vremena. Kako politički akteri od pravnika traže da podrže prethodno definirane političke agende, rijetko ostaje mogućnost da se pruže potencijalno suprotstavljena mišljenja ili da se insistira na kontinuiranom tražanju za boljim i prikladnijim alternativama. Ovaj predikament na poljima vladavine i javne politike posebno je problematičan.

Ironično, eksperti iz drugih disciplina često se tretiraju kao „intelektualci“, ali su njihova znanja, metode i stručnost podređeni onima koje posjeduje pravnik. Pravnici mogu zatražiti savjet od ovih eksperata, ali u konačnoj analizi priznavanje drugih

84 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 61.

mišljenja ostaje neobavezno. Ramadan tvrdi da „ova implicitna hijerarhija – koja je tako eksplicitna po svojim posljedicama – ima dvostruku funkciju jasnog definiranja gdje ‘islamski autoritet’ treba da počiva i, posljedično, ko može legitimno iznositi mišljenja i izražavati se na poljima prava i etike“.⁸⁵

Takva diskriminacija sadrži percepciju i angažovanje žena pravnicama i naučnicama. Uprkos dugoj i ilustrativnoj ranoj historiji, današnje žene naučnice su marginalizirane i uveliko ignorisane. Većina, ako ne i sva velika vjerska tijela nemaju ženske predstavnice, a i kada ih imaju, radi se uglavnom o simboličnom gestu. Rijetko se može susresti da muškarci naučnici citiraju djela i doprinose naučnicama iz prošlosti ili sadašnjosti. O dostupnim zbirkama u kojima su skicirani takvi doprinosi zna se veoma malo i rijetko se proučavaju u obrazovnim programima.⁸⁶ Ovaj neprihvatljiv stav ima značajne efekte na status žena u islamu i njihovu naučnu reputaciju u muslimanskoj historiji i među današnjim muslimanima. Kao rezultat, cijela jedna perspektiva je odsutna u djelima tradicionalnog vjerskog establišmenta.

Opći, ali nekvalifikovani iskoraci pravnikama na polja istraživanja koja se nalaze izvan njihovog uskog pravnog obrazovanja, imali su ozbiljne posljedice po muslimane diljem svijeta. Najočitija nepravda ogleđa se u stoljetnom pozicioniranju nacionalne sigurnosti nasuprot poštovanja i unapređenja građanskih i ljudskih prava. Velika je greška pravnikama što su dozvolili narušavanje ljudskih prava u ime nacionalne stabilnosti i odbrane, ne samo u odnosu spram vanjskih agresora, nego i u odnosu na građane vlastite zemlje. Vremenom, posljedice povreda prava domaćeg stanovništva od strane države učinile su sigurnosne prijetnje dimnim zastorom despotizma i korupcije. Teško je prihvatiti da se to dogodilo neprimijećeno od

85 Tariq Ramadan, *Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), str. 131.

86 V. npr. Mohammad Akram Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, 2. izm. izd. (Interface Publications Ltd, 2013). V. također Omar Reda Kahala, *E'lam en-nisa' fi 'alemej el-'areb ve el-islam*, 5. izd. (Bejrut: er-Risale, 1985).

strane vjerskog establišmenta. Prema rahm. Mahmudu Gaziju „pravda je u samoj biti šerijata, ali zato što je islamskim učenjacima bilo teško reći ovim vođama da se fokusiraju na druga područja, oni to nisu učinili“.⁸⁷ Međutim, unutar ove dinamike i prosječni vjernik je također krivac za postojeće stanje.

AUTORITET MUSLIMANSKOG UMA

Stoljeća indoktrinacije, juridifikacije⁸⁸ i uzurpacije utjecala su na spremnost i sposobnost muslimanskog uma da rezonuje o stvarima vjere uključujući sposobnost da konstruiše, verifikuje i reformiše sadržaje vlastitih vjerovanja. El-Alvani tvrdi da je „jedna od najistaknutijih manifestacija krize muslimanskog uma odsustvo ravnoteže u pogledu standarda i prioriteta na osnovu kojih on treba da djeluje“.⁸⁹ Hegemonija tradicionalne jurisprudencije sa njenim strogim pravilima o idžtihadu, u kombinaciji sa jezičkom nepismenošću i Arapa i nearapa, prisilila je pojedince i zajednice da se gotovo isključivo oslanjaju na svoje vjerske lidere i lokalne imame ili čak udaljene imame posredstvom društvenih medija. To nije dozvolilo vjernicima da „aktualiziraju norme autonomije koje su locirane unutar samog sebe, zajednice i društva“.⁹⁰ Razno- like muslimanske populacije imale su veoma ograničene izbore u

87 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 33.

88 Prema Blichneru i Molanderu juridifikacija ima nekoliko dimenzija uključujući „konstitutivnu juridifikaciju, juridifikaciju kao ekspanziju zakona i diferencijaciju kao povećano rješavanje sporova uz oslonac na pravo, povećanu sudsku vlast i pravno oblikovanje“. Lars Blichner and Anders Molander, “What is Juridification?”, Centre for European Studies, University of Oslo, radna verzija članka br. 14, mart 2005.

89 Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi’s Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. xv.

90 Ebrahim Moosa, “Political Theology in the Aftermath of the Arab Spring” u: Charles Villa-Vicencio, Erik Doxtader i Ebrahim Moosa (ur.), *The African Renaissance and the Afro-Arab Spring: A Season of Rebirth*, (Washington: Georgetown University Press, 2015), str. 117.

pogledu referentnih izvora i islamske stručnosti, naročito na njihovom jeziku i iz njihove kulturne perspektive.

Nije iznenađujuće to što je znanje o tome šta islamska politika i vlast podrazumijevaju veoma ograničeno. Musa tvrdi da je „stvarna šteta od decenija autoritarnosti bilo negiranje mogućnosti ljudi da promišljaju i aktualiziraju etička učenja svojih religija“.⁹¹ Javno mišljenje uveliko se razlikuje zavisno od vjerskog i političkog vođstva jedne zajednice, medija, razumijevanja stečenih tokom života i lokalnog konteksta. Konceptije islama u javnoj sferi kreću se između shvatanja da on nema nikakvu ulogu u njoj do prisilnih praksi zajednice, a naročito nametanja strogog krivičnog zakona i tjelesnih kazni. Jedina zajednička nit između ovih ekstremnih polova jeste nerazumijevanje šta zapravo autentična islamska vladavina znači. Često nalazimo kulturno različite populacije koje pokušavaju riješiti različite probleme usvajanjem istih islamskih pravila koja ne samo da su stara, nego i neprikladna za dati zadatak. Često učenjaci i literatura kojoj se obraćaju nije prikladna da odgovori na javne izazove, dok nedostaje volje, sposobnosti i samopouzdanja da se vrati osnovnim izvorima.

Muslimani se i dalje oslanjaju na lokalne vjerske vođe ili dobro poznate strane učenjake putem društvenih medija kako bi dobili njihova mišljenja o različitim pitanjima, od onih svakodnevnih do najozbiljnijih. Čineći to, oni iznevjeravaju jasnu zapovijed Kur'ana da se ne postavlja mnogo pitanja. Bog (dž. š.) je upozorio vjernike na tu praksu zbog više razloga. Najdublji razlog jeste da se sačuva što je moguće širi prostor za ljudsko istraživanje i kreativnost, te izbjegnu rigidnost ili vjersko obavezivanje. Time se omogućava javljanje i uvažavanje različitih, podjednako valjanih alternativa za beskonačan broj ljudskih preferencija. *O vjernici, ne zapitkujte o onome što će vam pričiniti neprijatnosti ako vam se objasni; a ako budete pitali za to dok se Kur'an objavljuje, objasniće vam se, ono ranije Allah vam je već oprostio. – A Allah prašta i blag*

91 Ibid.

je (el-Ma'ide, 101). Vjernici se podstiču da pribjegu svojoj urođenoj prirodi (*fitra*) kao i da posegnu za svim informacijama i znanjem koje im stoji na raspolaganju kako bi formulisali odgovarajuće stavove. Kao što Rešid Rida primjećuje:

Sušтина univerzalnosti islama i misije poslanika Muhammeda (a. s.) ne biva očiglednom sve dok ne živimo i ustanovimo islam na temeljima racionalizma (...) Oni koji se protive ovom pristupu slobodnog racionalnog mišljenja stavljaju se u opoziciju Bogu i potpuno podrivaju suštinu islamskog šerijata, njegovu relevantnost i dejstvo. Kroz svoje neznanje, oni čine medvjedu uslugu islamu.⁹²

Zahtjev da muslimani aktivno doprinose unapređenju ljudskog blagostanja u njegovim kompleksnim modernim formama zahtijeva vodeću, duboku i uvjerenu misao na svakom polju ljudskog napora. Vjernike se upozorava da ne budu pasivni sljedbenici vođa. Svaki čovjek bit će pozvan da položi račun za svoje izbore na Sudnjem danu. Kur'an veli: *Ne povodi se za onim što ne znaš! I sluh, i vid, i razum, za sve to će se, zaista, odgovarati* (el-Isra', 36). Hiper trend neprestanog konsultiranja vjerskih vođa o svakom pitanju nasuprot samorefleksiji ili kolektivnom donošenju odluka prigušio je vjersko znanje i uništio postepen progres prema demokratičnijim procesima upravljanja. Potrebno je također obratiti pažnju na zbunjujuće i socijalno izobličujuće efekte islama kao oblika zabave a njegovih učenjaka i propovjednika kao „zvijezda“ što je suprotno islamskoj moralnosti i etici.

Nasreću, značajan broj muslimana i dalje vodi računa o prirodi i ulozi božanskih prava u njihovim životima, dok Kur'an i sunnet i dalje imaju središnju ulogu u njihovim svakodnevnim aktivnostima. Sve veće tijelo marginaliziranih grupa, uključujući muškarce, žene, mlade i učenjake unutar tradicije kao i iz drugih disciplina i tradicija, dovode pod znak pitanja pasivnu poslušnost uskom

92 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011), str. 103.

pravnom autoritetu koji se udaljio od stvarnosti i potreba s kojima se danas suočavaju muslimani i nemuslimani. Ovi pojedinci i zajednice postaju nestrpljivi prema restriktivnim pravnim mišljenjima vjerskog establišmenta koja zanemaruju ljudska prava, a naročito prava žena, kao i druge važne javne interese. Oni prepoznaju ograničenu primjenjivost tradicionalne jurisprudencije na njihove svakodnevne i dugoročne težnje. Širom svijeta vjernici tragaju za znanjem i pristupima koji će im pomoći ne samo da ostanu vjerni islamu, nego i da svoju vjeru primijene na način koji će poboljšati kvalitet njihovih života i života drugih ljudi. Sve je veće tijelo pojedinaca, grupa, organizacija i vlada, muslimanskih i nemuslimanskih, koji tragaju za efikasnim načinima nošenja sa savremenim izazovima i koji su, što je najvažnije, otvoreni da priznaju pozivanje na božanski referentni okvir.

ZAKLJUČAK

U ovom poglavlju tvrdi se da se odnos muslimana prema vlasti odlikuje vladavinom tri zastupnika: države, tradicionalnog vjerskog establišmenta i muslimanskog uma. Zastupa se teza da su dinamika odnosa između države i islamskih učenjaka kroz stoljeća i islamski politički pokret u skorijem vremenu imali važnu ulogu u podjarmljivanju muslimanske javnosti. Premda je cijela slika mnogo složenija nego što je u ovom poglavlju diskutirano, može se sa sigurnošću kazati da niko od ovih aktera nije bio istinski zainteresiran za uspostavljanje sistema vlasti koji će se temeljiti na težnjama i potrebama naroda, kao i na važnim globalnim imperativima. Rani islamski učenjaci upleli su se u pružanje podrške državnoj represiji pogrešno odobravajući nepravdu na domaćem planu, ako ne neposredno putem formalnih izjava onda posredno, ne pružajući vjerničkoj javnosti razloge, opravdanja i sredstva da se bore protiv

despotizma. Ne iznenađuje činjenica da se s uvođenjem političkog islama situacija nije promijenila nabolje. Bez snažne teorije vlasti, otvorenog stava prema pluralizmu i javnom učešću te beskompromisnog stava protiv korupcije i nepravde, politički islam poslužio je za osnaživanje samih onih struktura koje je trebao osporiti. Politički izazov predstavljaju dvije zbunjujuće stvarnosti. S jedne strane postoje duboko ukorijenjene, premda različite autoritarne diktature u cijelom muslimanskom svijetu. Čak i u onim slučajevima u kojima postoji privid demokratije, čvrsto držanje vlasti od strane države i tendencija prema diktaturi ne slute dobro istinskom napretku i pluralizmu. S druge strane, izgleda da islamistički pokreti osnažuju ovu situaciju propuštajući kritičan historijski trenutak da predstave nešto što bi bilo prihvatljivo kako za muslimansku, tako i nemuslimansku javnost. Opća nesposobnost ovih pokreta da detektuju kako javnost pulsira tokom skorašnjeg vala protesta u arapskom svijetu, u kombinaciji sa nepostojanjem političkih alternativa koje su tako nasušno potrebne radi rješavanja akutne ekonomske krize i uspostavljanja kontrole nad korumpiranim vojnim establišmentima, pokazala je političku nezrelost i doktrinarno neznanje. Danas, ovaj pokret je veoma fragmentiran sa velikim unutrašnjim podjelama i nedostatkom pravog usmjerenja. Mnogi od njihovih lidera i članova iz reda omladine oklevetani su i zatvoreni u političkom nastojanju da se pokret potpuno eliminiše. Ovo stanje se bez sumnje pogoršalo zahvaljujući direktnoj i indirektnoj ulozi muslimanskih pravnika i učenjaka, koji predstavljaju drugog autoritativnog zastupnika muslimana. Njihova historijska uloga na političkoj areni je složena, konfuzna i razdvajajuća, sa značajnim segmentom onih koji su spremni i voljni da mijenjaju strane kako zahtijevaju politička zbivanja.

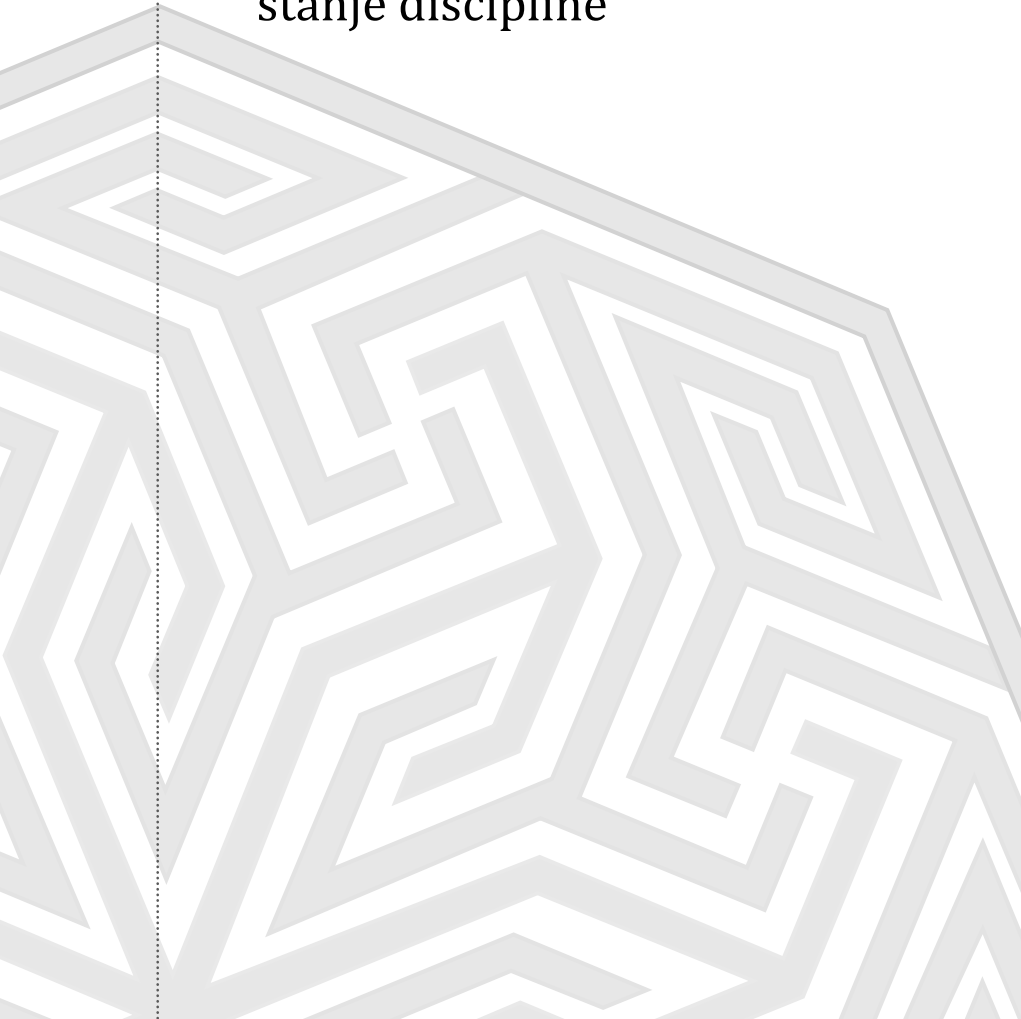
Drugi izgleda da odbacuju nacionalnu privrženost zemlji čiji su državljani, ali se neizbježno vezuju za vlasti drugih zemalja koje služe njihovim interesima ili onome što oni percipiraju kao interese islamskog pokreta. To se događa kako na individualnom

planu tako i u okviru bolje organiziranih tijela koja potencijalno suprotstavljaju vlade i vjernike jedne naspram drugih. Islamski učenjaci nisu ništa manje podijeljeni u privatnoj sferi, budući da svako od njih sve povezuje sa nekim historijski razvijenim identitetom koji iznevjerava jedinstvo izvorne poruke islama. Podizanje visokih intelektualnih barijera idžtihadu osnažuje elitistički pristup koji je uzurpirao vjersku nezavisnost običnog naroda koji se odriče odgovornosti za razumijevanje i tumačenje islama s obzirom na uočenu težinu i ozbiljnost nezavisnih poduhvata. Uprkos tome što veliki broj muslimana stiče naobrazbu i stručnost na različitim poljima znanja širom svijeta, to oklijevanje i opiranje se nastavlja, što nas dovodi do trećeg velikog izazova kojeg ističemo u ovom poglavlju, a radi se o muslimanskom umu. Izgleda da su stoljeća indoktrinacije i uzurpacije učinila muslimanski um neradnim te, u mnogim slučajevima, nesposobnim da nezavisno verifikuje i reformiše sadržaje vlastitih vjerovanja. Taj poduhvat postaje još težim kada se prezentira s mogućnošću javne debate i kontrole. Paradoksalno, ovo zadovoljstvo postojećim stanjem protivno je učenjima Kur'ana i sunneta.

Oni koji cijene potrebu za reformom i reinterpretacijom kao i potrebu za istraživanjem šerijata radi otkrivanja njegovih mudrosti o različitim ljudskim poslovima, suočavaju se sa iznimnim poteškoćama zbog nedostatka alternativnih pristupa. Neophodno je razviti i njegovati kredibilne alternative na temelju primarnih islamskih izvora kako bi se pružila podrška i kredibilnost tim alternativama. Kreativni islamski mislioci često su marginalizirani od strane pripadnika vlastite religije koji slijede matični tok islamske misli ili odbačeni kao nekredibilni od strane sekularnih društvenih elemenata. Potraga za autentičnom islamskom vladavinom i javnom politikom za i od strane muslimana, kao što je objašnjeno u ovoj knjizi, zahtijeva trodimenzionalni pristup koji ima za cilj da oslobodi ljude tiranije političke vlasti, hegemonije tradicionalnih pravnih učenjaka i pravnika, te iznad svega njihove nevoljnosti, nedostatka samopouzdanja ili nepoznavanja duha šerijata.



II Javna politika u islamu: stanje discipline





3

Historijski korijeni studija ciljeva (*mekasid*)

Svako pravno pravilo u islamu ima funkciju koju vrši, cilj koji ostvaruje, razlog, bio on eksplicitan ili implicitan, te intenciju koju nastoji ispuniti, a sve to kako bi se ostvarila korist za ljude, a otklonila šteta.

Taha Džabir el-'Alvani⁹³

Ovo poglavlje predstavlja ciljni (*mekasid*) pristup islamskim studijama. Cilj nam je da pokažemo naše poštovanje ovog intelektualnog doprinosa, ali i da istaknemo važne kritike koje trebaju razmotriti savremeni učenjaci koji se bave ciljevima kako bi se ovaj pristup proširio na politiku i upravljanje. Izučavanje ciljeva (*mekasid*) proizašlo je u 10. st. iz djela islamskih učenjaka koji su nastojali da isprave jaz između islamske jurisprudencije i muslimanske prakse i onoga što su oni percipirali višim ciljevima šerijata. Ciljni pristup uglavnom se vezuje za djelo imama Ebu Ishaka eš-Šatibija koji je

93 Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. xxxvi.

pisao u 14. st., a najizrazitije je artikulirao svoje naučne ideje u djelu *El-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* (Slaganja u temeljima objavljenog zakona) u kome je predstavio ciljani pristup na mnogo dotada nepoznatih načina.⁹⁴ Er-Rejsuni, koji je preduzeo prvu i detaljnu studiju eš-Šatibijevog djela pod naslovom *Teorija viših ciljeva i intencija islamskog prava imama eš-Šatibija*, primijetio je:

Zaista, ko bi mogao uraditi studiju o ciljevima islamskog prava a da ne preduzme također studiju ciljeva koji su bili dragi eš-Šatibijevom srcu? Jer, ako ćemo govoriti istinu, istraživanje ciljeva islamskog prava do današnjeg vremena još uvijek nije doseglo, a kamoli napredovalo u odnosu na ono što je eš-Šatibi postigao na ovom planu.⁹⁵

Eš-Šatibi, među ostalim uglednim pravnicima koji su mu prethodili, artikulirao je važno razumijevanje potrebe da se fikh prekrije odorom ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*), posvećenih rigoroznoj primjeni svrha ili ciljeva islamskog prava na vjeru, osnovna pravila i univerzalno vjerovanje.⁹⁶ Djela ranih učenjaka na polju ciljeva (*mekasid*) imala su za cilj da reorijentišu fikh prema boljem ostvarenju pravde, milosti, mudrosti i blagostanja. Ibn el-Kajjim (u. 1350) je sažeto kazao:

Doista, šerijat je utemeljen na mudrosti i blagostanju vjernika na ovom i budućem svijetu. On je u cjelosti pravda, milost, korist i mudrost. Svako pravilo koje odbacuje pravdu u ime tiranije, milost u ime okrutnosti, korist u ime korupcije i mudrost u ime gluposti ne čini dio šerijata čak i ako je uvedeno u njega nekim tumačenjem.⁹⁷

Ovi rani učenjaci jasno su prepoznali potrebu da se unaprijedi praksa i proučavanje jurisprudencije kroz uvođenje sveobuhvatnog etičkog okvira. Njihovo djelo odražava sve veću razočaranost

94 V. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 20-21.

95 Al-Raysuni 2005, str. xxxvi.

96 Eš-Šatibi, *El-Muvafekat*, tom 2, str. 25.

97 Ibn Kajjim el-Dževzije, *I'lam el-muvekki'in 'an Rabb el-'alemin* (Bejrut: Dar el-fikr, b. d.), 3/11.

pravnim doskočicama s kojima su mnogi pravnici postali opsjednuti na štetu uvažavanja ciljeva prava. Za el-Džuvejnija (u. 1085) „onaj ko ne uspije razumjeti ciljeve koji stoje iza (Božijih) naredbi i zabrana neće moći uočiti ni osnovu za ustanovljenje Zakona“.⁹⁸

U tom svjetlu, ovo poglavlje dijeli se na tri glavna dijela. U prvom dijelu predstavljamo jednu perspektivu historije koja nam pomaže da osvijetlimo moderne dileme oko vlasti i politike u muslimanskim zajednicama. Teza da se historija *islamske* vlasti odlikuje „paradigmom šerijata“ ili slavnom prošlošću koja je na nesreću prekinuta zapadnom dominacijom nije prihvatljiva, niti je u skladu sa onim što poznajemo kao Božiji Zakon. U Kur'anu se navodi: *Allah neće lišiti blagostanja narod kome ga je podario - sve dok se on sam ne promijeni – a Allah sve čuje i sve zna* (el-Enfal, 53). Drugi dio predstavlja doprinos nekih istaknutih islamskih pravnika i učenjaka u našoj historiji. Ovi pravnici su razumjeli destruktivne promjene koje su se dogodile ne samo u vlasti, nego i među njihovim savremenici. Ciljni pristup može se smatrati intelektualnim odgovorom koji su oni predstavili nastojeći da reorijentišu islamsku pravnu misao. Konačno, u trećem dijelu ovog poglavlja nudimo prikaz razvoja klasičnog ciljnog pristupa i njegovog razvoja od strane savremenih učenjaka.

PERSPEKTIVA HISTORIJE

Premda je formalno izučavanje ciljeva (*mekasid*) otpočelo u 10. st. ili nešto ranije, ovaj koncept je poštovan i prakticiran prije nego što se Arabija vratila plemenskoj mržnji i kasnijoj vladavini od strane autoritarnih dinastija. Interesantno, primjena ciljeva (*mekasid*) bila je najvidljivija na polju vladavine i politike kada

98 Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. 13.

su rane halife razumijevali da moraju slijediti pristup koji će im omogućiti dovoljno fleksibilnosti da upravljaju, a da u isto vrijeme ostanu vjerni ciljevima svoje nove religije. Međutim, postoji jasna distinkcija između primjene ciljnog pristupa od strane ranih vladara poput Ebu Bekra, Omera i Alije i ciljnog pristupa koji će biti detaljno razrađen, proučavan i propagiran od strane kasnijih pravnika. Relativno odsustvo slobode, moći i holističkog znanja kod ovih drugih nije dozvolilo da ciljni pristup zadobije onaj značaj koji je imao tokom vladavine ranih halifa.

Rana primjena ciljeva razlikovala se od artikulacija kasnijih pravnika na tri važna načina:

1. Rana primjena ciljnog pristupa bila je eksplicitno problemski i kontekstualno orijentisana. Sukus znanja, moći i pobožnosti opskrbio je rane halife duhovnim i materijalnim opredjeljenjima da ostvare suštinu islama, odbacujući literalno čitanje teksta kada je ono iznevjeravalo njegove ciljeve u datim okolnostima. Svi ashabi Poslanika (a. s.) općenito su primjenjivali „svoj vlastiti osjećaj javnog interesa (*masleha*) naročito oni koji su bili na pozicijama vlasti“⁹⁹
2. U svom originalnom izrazu ciljni pristup nije bio vezan strogim osnovama jurisprudencije ili bilo kojim drugim intelektualnim ograničenjima. Razumijevanje fikha od strane ranih halifa koje je bilo bez premca i koje je prihvatilo intrinzični i organski elemenat svrhovitosti, dopustilo je široku inkorporaciju svih polja znanja u suočavanju sa političkim izazovima. Oni su to činili snažno štiteći u isto vrijeme temeljne sadržaje vjere.
3. U sferi vladavine, ovi sadržaji uključivali su nepokolebljivu privrženost *šuri* ili kolektivnom odlučivanju i beskompromisan stav o ljudskom dostojanstvu (*kerame*).

99 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 61.

U ranim danima Ebu Bekrove vladavine poveljen je rat protiv onih koji su odbili davati zekat kojeg je središnja vlast koristila kako bi realizirala, među ostalim, program socijalne pomoći za siromašne. Omer je možda najpoznatiji po svojoj izjavi usmjernoj protiv pojave ropstva: „Na kojim osnovama porobljavate ljude čije su ih majke rodile slobodnim?“¹⁰⁰ Nesumnjivo, ovaj naglasak na vrijednostima osvjetljava neizbježnu primjenu viših svrha islama u politici i upravljanju.

Nakon uspona autoritarnih dinastija poslije prestanka vladavine Alije ibn Ebu Taliba, ciljni pristup mogao se uočiti tek povremeno tokom duge dinastijske faze u historiji islama. Novi vladari uvodili su mnoge novine u politici i administraciji,¹⁰¹ ali je prekinuta veza sa *šurum* i fikhom kako su ih razumijevali i primjenjivali rane halife.¹⁰² Dinastijska vladavina mogla je imati za posljedicu odvajanje prava i „države“, kako Hallak tvrdi,¹⁰³ ali je to učinila na štetu jedinstva koje je bilo evidentno u ranom modelu islamske vladavine koji je izrazio veće demokratske tendencije. Ako je vlast, kako Hallak dalje tvrdi, tek izuzetno intervenirala u pravo i društvo, to nije bilo zbog poštovanja ograničenja, nego zbog prešutne saglasnosti da ovi neće, zauzvrat, davati bilo kakve izjave o vlasti i promjeni političke moći.

Povećanje učešća islamskih pravnika i sudija u vođenju građanskih poslova¹⁰⁴ poslužilo je da zamaskira njihovo vjersko i intelektualno ograničavanje. Pravo je bilo ograničeno na regulisanje

100 Abul-Qasim ibn Abd al-Hakam, *Futuh Masr* (Leiden: Brill, 1920), str. 290.

101 V. npr. Syed Ameer Ali, *Short History of the Saracens* (Suffolk: Richard Clay and Company, Ltd., 1927) i Will Durant, *The Story of Civilization* (New York: Simon & Schuster, 1950) o administrativnim inovacijama arapske vladavine.

102 V. Auda (2015) za njegovu diskusiju o Ibn Haldunovim idejama o opadanju službe halife. Džasir Auda, *Ed-Devle el-medenije* (Bejrut: Eš-Šebeke el-'arebijje, 2015), str. 21.

103 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), str. 29.

104 *Ibid.*, str. 52.

ekonomskih i društvenih poslova podanika, dok je distinkcija između fikha (ili razumijevanja pravnika) i šerijata (nepromjenjivog i sveobuhvatnog božanskog zakona) postala sve manje primjetnom. Civilno stanovništvo je podvrgnuto važanju prava koje su formulisali islamski pravници, dok su javni službenici bili podređeni zakonima vladara koji su bili jasno odvojeni od objavljenog Zakona. Sultan je tek ceremonijalno bio podvrgnut jurisdikciji vjerskog prava. Opisivati takav sistem vladavine kao islamski jednostavno nije tačno.¹⁰⁵

Stvarni rezultat bio je sistem vladavine koji je bio sve više otuđen od podanika koji ne samo da nisu mogli zahtijevati svoja prava u odnosu na vladare, nego su bili iznevjereni i od strane vjerskog establišmenta kome je bila povjerena briga o njima. Npr. Ahmed ibn Tejmije (u. 1328) koji se aktivno bavio društvenim i političkim problemima svog vremena, opraštao je represiju vlasti i njeno loše postupanje u ime zaštite ummeta od strane agresije. Pod dojmom mongolskih osvajanja, Ibn Tejmije je podredio ciljeve kao što su sloboda, učešće, konsultiranje i društvena pravda mjerama koje su navodno štatile *državu*.¹⁰⁶ Ibn Tejmije će sam umrijeti u jednom zatvoru u Damasku u dobi od šezdeset pet godina zbog svojih radikalnih stavova.¹⁰⁷ To što su pravници prigovarali i ponekad govorili protiv takvih politika kao što su „legalizacija kamate, dodatne sudske

105 Čak i prije Hallakovog djela u kome je argumentovao da se ovaj period odlikovao *paradigmom* šerijata, Jusuf el-Karadavi je elaborirao da je šerijat činio dominantnu paradigmu tokom dinastijske faze islamske historije. U njegovoj studiji percepcije neuspjeha vlasti pripisuju se ljudskim nedostacima. Jusuf el-Karadavi, *Tarihuna el-muftera 'alejhi* (Kairo: eš-Šuruk, 2006). Pritom, ni jedan učenjak ne prezentuje uvjerljivo objašnjenje zbog čega je islamski svijet došao pod stranu kontrolu i zašto do današnjeg vremena nije u stanju da se oslobodi tiranije i korupcije.

106 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 35.

107 S. M. Ghazanfar i Azim Islahi, "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics," u: S. M. (ur.), *Medieval Islamic Economic Thought – Filling the "Great Gap" in European Economics*, Ghazanfar (London: Routledge Curzon, 2003), str. 56.

takse i tortura ...¹⁰⁸ ne oslobađa ih odgovornosti koja podrazumijeva osnaživanje subjekata *države* da zahtijevaju ponovno uspostavljanje njihovog, božanski određenog dostojanstva čak i ako je potrebno putem pobune.

Politike i administrativne mjere kojima pravnici nisu prigovarali bile su klasifikovane pod kategoriju šerijatske politike (*sijase šer'ijje*) koja se oslanja na pravničku konstrukciju neograničenih interesa (*el-mesalih el-mursele*). Oni su „uglavnom posmatrani i prihvaćeni kao sastavni dio pravne kulture i kao dodatni sudski elemenat kojeg je zahtijevala, uostalom, sama šerijatska politika“.¹⁰⁹ Nagovještaj da su politika i vlast izvan područja fikha te da kao takvi nisu direktno ili jasno tretirani u šerijatu stvorio je dvostruku zagonetku. Prvo, što je najozbiljnije, on je podijelio šerijat na način koji nije bio vjerski moguć, uzdižući i dajući prioritet nekim „pravnim“ elementima, a devalvirajući i odbacujući druge. Ovaj parcijalan, fragmentiran i mikro pristup šerijatu nije bio koristan za pravo, a kamoli za politiku i upravljanje. Drugo, ostavio je utisak neograničenog prostora djelovanja za vlast gdje stvarna holistička, kumulativna i integrativna priroda šerijata nije imala šta reći. Ideja o ciljevima (*mekasid*) bila je izgubljena na strani i pravnika i vladara, dok su podanici vlasti navikli da se pokoravaju diktatima obje strane.

Dinastijska vladavina nagovijestila je kraj dobre uprave uključujući vođstvo utemeljeno na zaslugama i javnom odobravanju.¹¹⁰ Arapska plemena progonila su jedna druge. Dinastije su se održavale na vlasti sve dotle dok su to mogle ugnjetavajući opoziciju i održavajući snažne alijanse kako bi neprijatelje održali stiješnjenim.¹¹¹ Prema Syedu:

108 Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013), str. 67.

109 Ibid.

110 Ameer Ali Syed, *A Short History of the Saracens* (UK: 1927), str. 72.

111 Ibid.

Misleći i pobožni ljudi povukli su se u potpunosti iz javnih poslova; posvetili su se kultiviranju literature na polju islamske jurisprudencije – čiji su prvi temelji udareni u tom periodu – ili tihog primjeni pravila svoje vjere. Oni su pomogli u propagiranju vjere, ali nisu uzeli učešće u upravljanju Carstvom.¹¹²

U tom periodu grupa istaknutih pravnika počela je oživljavati koncept ciljeva (*mekasida*). Njihovi napori imali su za cilj da podstaknu savremenike da vode brigu o ciljevima šerijata kada donose pravne sudove i interpretiraju tekstove.

RAZVOJ CILJNOG (*MEKASID*) PRISTUPA

Postoji široka saglasnost među savremenim učenjacima islamske jurisprudencije o izvorima i ciljevima (*mekasid*) kao ideje odn. kasnije filozofije islamskog prava. U nastavku ćemo istaknuti nekoliko velikih doprinosa koje su rani učenjaci dali na planu razvoja ciljnog pristupa. Ovi doprinosi detaljnije su predstavljani u djelima drugih autora koji su se specijalizirali na polju studija ciljeva (*mekasid*). Naša diskusija ima za cilj da osnaži legitimnost ovog pristupa kroz njegovo historijsko utemeljenje i elaboraciju od strane nekoliko istaknutih pravnika, čiji je utjecaj na fikh vidljiv sve do današnjeg vremena.

Ebu el-Me'ali el-Džuvejni (u. 1085) tvrdi da islamsko pravo ima za cilj da zaštiti vjeru, život, razum, čast i imovinu ljudi. Skupa ovi ciljevi smatraju se *osnovama* islamske jurisprudencije, obično u vezi sa šerijatom. Ove osnove se razumijevaju kao pozitivne posljedice pravila koja se tiču zakona odmazde i interesa, bez kojih nije moguće normalno odvijanje života. Na osnovu el-Džuvejnijevog prijedloga, rani učenjaci klasificirali su ciljeve

112 Ibid., str. 77.

(*mekasid*) na nužnosti ili osnove (*darurijjat*), potrebe (*hadžijjat*) i ukrase (*tahsinijjat*) na temelju njihove urgentnosti i jasnoće. Potrebe su manje neophodne za ljudski život a ukrasi su, kao što ovaj koncept sugerije, dodaci ili „uljepšavajuće svrhe“¹¹³ ili „rafiniranja običaja i ponašanja ljudi“.¹¹⁴ Potrebe i ukrasi pomažu da se zaštite nivoi koji se nalaze iznad njih. Međutim, ukoliko neki interes koji je početno klasificiran kao potreba ili ukras bude izložen negativnom utjecaju i ako ga bude nedostajalo u značajnoj mjeri, on se može podići na viši nivo kako bi se naglasila urgentnost razmatranja njegovog gubitka.

Posebna pažnja pridaje se specifičnom poretku ciljeva (*mekasid*) jednog od el-Džuvejnijevih studenata. Ebu Hamid el-Gazali (u. 1111) postavio je sljedeći redoslijed ciljeva: vjera, život, razum, potomstvo i imovina. On je također predstavio ideju da šerijat nastoji očuvati ove nužnosti različitim pravilima. Od tada su učenjaci ciljeva (*mekasid*) počeli da se pozivaju na očuvanje različitih osnova ili nužnosti (*darurijjat*).

Kako su islamski učenjaci nastavili sa elaboracijom ciljnog pristupa i razvojem njegove filozofije, postalo je iznimno važno da se rezultati njihovog proučavanja dovedu u vezu sa ljudskim interesima (*mesalih*). To je bio najveći doprinos el-'Izza ibn 'Abdusselama (u. 1209) koji je osvijetlio vezu koja postoji između bilo kojeg pravnog pravila i njegove svrhe. Zapravo, otišao je tako daleko da je tvrdio da „svako djelo koje propušta ostvariti svoju svrhu nevaljano“.¹¹⁵

Šesti nužni cilj (*maksad*) uveo je Šihabuddin el-Karafi (u. 1285). On je zaključio da ukoliko osnovu drugih ciljeva čine pravila koja se tiču tjelesnih kazni, onda im je potrebno pridodati

113 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 4.

114 Kamali u: Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 217.

115 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 19.

očuvanje časti. Naime, očuvanje časti je pozitivna posljedica kazne za klevetu ili lažno svjedočenje. El-Karafi je također napravio razliku između namjera Poslanika (a. s.) u njegovim različitim svojstvima. Ustvrdio je da ono što Poslanik (a. s.) prenosi od Objave predstavlja obavezujuće norme za vjernike, dok njegove izjave u drugim svojstvima stoje otvorene za prilagođavanja u pogledu primjene zbog promjene konteksta. Konačno, el-Karafi je doprinio ideji olakšavanja sredstava kojima se postižu interesi (*feth ez-zrea'i*). Ova ideja stoji naspram koncepta zatvaranja puteva (*sedd ez-zera'i*) koji vode ka štetnim posljedicama, a koji je već bio naširoko prihvaćen.

Šemsuddin ibn el-Kajjim (u. 1347) doprinio je ciljnom pristupu pružanjem detaljne kritike pravnih doskočica (*hijel*). Pravna doskočica podrazumijeva da osoba izvršava neko djelo koje je izvanjski zakonito, ali ni namjera počinitelja niti cilj izvršenja datog djela nisu zakoniti. Pravne doskočice se i dalje koriste kako bi se izbjeglo ono što neki učenjaci označavaju pretjeranom strogošću islamskog prava. One su posebno popularne u ekonomiji i finansijama gdje islam zabranjuje kamatonosne transakcije. Prema našem shvatanju, pravne doskočice su instrument kojim se opravdavaju koruptivne prakse. Bliže istraživanje otkriva da se ne radi o problemu strogoće prava, nego siromaštva našeg razumijevanja šerijata, njegovih ciljeva i praktične primjene, odnosno pokušaja da se izbjegne ono što je jasno shvaćeno, ali nije željeno.

Ibn Tejmije (u. 1328) je primijetio da su njegovi prethodnici izveli ciljeve (*mekasid*) „iz sankcija koje su nametnute onima koji ih narušavaju“.¹¹⁶ Stoga, on je nastojao da „otvori ciljeve (*mekasid*) širem spektru vrijednosti, uključujući pravdu, ustavna prava i naučna izvrsnost, među ostalim“.¹¹⁷ Međutim, mnogi učenjaci odbacili su da uvrste više ciljeve koje je on pobrojao kao

116 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 79.

117 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 27.

zasebne ciljeve (*mekasid*), insistirajući na tome da su one sadržane u izvornih šest ciljeva.¹¹⁸ Ovo razdoblje jasnih doprinosa zatvara se sa Ebu Ishakom eš-Šatibijem (u. 1388), najistaknutijem od svih ranih učenjaka ciljeva (*mekasid*).

Postoji opća saglasnost da je eš-Šatibi bio najutjecajniji teoretičar među ranim učenjacima ciljeva. On je dokučio kako se ustanovljuju ciljevi (*mekasid*) Zakonodavca. Prema 'Ittijji svi koji su došli poslije eš-Šatibija ili su sumirali ili reorganizirali njegovo djelo.¹¹⁹ Tri osnove za pravo koje je eš-Šatibi skicirao obuhvataju:

1. Eksplicitne tekstove Kur'ana ili sunneta koji identifikuju osnovu ili povod (*'ille*) islamskih pravila.
2. Induktivna analiza djela Zakonodavca, koja se može podijeliti na dvije vrste. Prva vrsta je induktivno čitanje pravnih pravila čije su osnove (*'ilel*) određene putem priznatih pristupa (*mesalik el-'ille*), ali bez eksplicitnog teksta Kur'ana ili sunneta. Druga vrsta je induktivno čitanje različitih dijelova tekstualnih dokaza koji podržavaju pravna pravila koja imaju zajedničku svrhu (*gaje*) i osnovu (*ba'is*).
3. Razumijevanje pravila Kur'ana i sunneta od strane ashaba.¹²⁰

Izvori pravila iz kojih su ciljevi (*mekasid*) izvedeni obuhvataju primarne izvore, Kur'an i sunnet, kao i sekundarne izvore različitih škola jurisprudencije, gdje spadaju konsenzus (*idžma'*), analogija (*kijas*), interes (*masleha*), pravna preferencija (*istihsan*), pravna prevencija (*sedd ez-zera'i*), pretpostavka kontinuiteta (*istishab*), te normativne sudove, tj. običaj (*'urf*), ranije vjerezakone (*šer'u men kablena*) i mišljenje ashaba (*fetva sahabi*).¹²¹

118 Auda 2008, str. 22.

119 Attia 2007, str. 1.

120 Ibid., str. 1.

121 Za detaljnu elaboraciju v. Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), poglavlje 4.

Eš-Šatibi je insistirao na tome da primjena induktivnog pristupa na ove izvore kako bi se izveli ciljevi (*mekasid*) vodi ka „potpunoj izvjesnosti“.¹²² Svaki cilj (*maksad*) je utemeljen na mnoštvu dokaza koji kada se uzmu skupa „prenose jedinstvenu poruku koja je uvedena sa potpunom sigurnošću“.¹²³

Premda je eš-Šatibi koristio istu terminologiju kao njegovi prethodnici, on ju je doradio i podigao ciljni pristup na način koji nije bio svojstven onima prije njega. Eš-Šatibijeva knjiga *El-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* (Slaganja u osnovama objavljenog Zakona) javlja se kao standardna referenca o ciljevima sve do 20. st.¹²⁴ Njen autor je preduzeo tri važna podviga: (1) ustanovio je ciljeve kao osnove islamskog prava, tj. „osnove vjere, osnovna pravila šerijata i univerzalije vjerovanja“; (2) insistirao je na supremaciji ciljeva nad parcijalnim pravilima, čineći svako pravilo koje iznevjerava ciljeve neispravnim i (3) pokazao je da je postupak kojim se dolazi do ciljeva izvjestan, tj. da nije otvoren za sumnju.¹²⁵

Skupa uzeti, doprinosi ranih učenjaka skrenuli su pažnju na važnost razumijevanja i poštovanja viših svrha islamskog prava. Njihove produkcije izrazile su priznanje da je nešto u pravničkom poduhvatu pošlo krivo i da je potrebno da se to ispravi da bi islamska jurisprudencija ispunila svoju namjeravanu svrhu. Da ciljevi (*mekasid*) nisu inkorporirani u osnove islamske jurisprudencije tako da imaju istaknutu ulogu u umu učenjaka kada on formuliše svoje pravno mišljenje, postoji vjerovatnoća da bi pravo sve više iznevjeravalo svoju svrhu. Ni pod kakvim okolnostima slaganje cigli zgrade koja zahtijeva milost, pravdu, blagostanje i mudrost ne može se zadovoljiti s nečim manjim od ovoga.

122 Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. 281.

123 Ibid.

124 Auda 2008, str. 21.

125 Ibid.

SAVREMENA EVOLUCIJA CILJNOG (*MEKASID*) PRISTUPA

Ciljni pristup je namjeravao pružiti etički okvir za pravo naročito prema njegovim elaboracijama u tradicionalnim djelima jurisprudencije. Ipak, glavne odlike ovog pristupa čine ga pogodnim za primjenu u širem spektru disciplina, a naročito na polju upravljanja i politike koji se smatraju njegovim izvornim osnovama. Sljedeći dijelovi pružaju pobliži uvid u svaki nužni cilj (*maksad*) posebno. Prateći njihovu evoluciju i prelazak na polje upravljanja, ovi dijelovi posebnu pažnju posvećuju doprinosu Šerijatskom indeks projektu (SIP) koji je okupio najistaknutija imena na ovom području danas.¹²⁶

Očuvanje vjere

Cilj (*maksad*) očuvanja vjere (*din*) u svom izvornom značenju odnosio se na očuvanje islama kao pozitivnu posljedicu kazne za apostaziju. Din je definiran kao doktrinarna filozofija i obredoslovlje. S tako uskom definicijom učenjaci su mogli opravdati razvoj ovog cilja u slobodu vjere. SIP tvrdi da „ovaj *maksad* propisuje promoviranje islamskih etičkih vrijednosti, slobodu vjerskog izbora i olakšavanje vjerske prakse onima koji su načinili taj izbor“. Shodno tome, „obaveza je države da podstiče i promoviše pozitivan stav prema vjerskoj praksi, umjesto da sprečava ono što jedna vjera ili vjerska interpretacija smatra negativnim“.¹²⁷ Učenjaci su s pravom zabrinuti zbog moći države da

126 Radi se o sljedećim učenjacima: Ahmad Abbadi, Jasser Auda, Osman Bakar, Anies Baswedan, rahm. Mahmood Ahmed Ghazi, Khanjar Hamieh, Mohammad Hashim Kamali, Mohammad Javad Larijani, Ahmad Syafii Maarif, Tahir Mahmood, Abdul Hamid Mohamad i Recep Senturk. Za kratke biografije o njima v. Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 13-15.

127 Abdul Rauf 2015, str. 63.

primijeni specifična vjerska stajališta na svoje građane ili da ih kazni zbog onoga što njene vlasti smatraju neprihvatljivim. Ovaj izazov nastao je zato što je islam često bio pomiješan sa određenom pravnom školom (mezhebon) odn. određenom interpretacijom. U biti, učenjaci su željeli da održe slobodu muslimana da praktikuju islam kako oni smatraju prikladnim, bez miješanja države.

U skladu s tim, SIP također naglašava princip vjerske slobode koji podrazumijeva zaštitu nemuslimanskih zajednica u zemljama koje su većinski muslimanske. Nemuslimanima je dozvoljeno da konzumiraju alkohol, nešto što je strogo zabranjeno u islamu. Ona također znači djelimičnu podršku „njihovim bogomoljama i vjerskim školama, koja može biti i finansijske prirode“.¹²⁸ Učenjaci često argumentuju svoje stavove o slobodi vjere kur'anskom odredbom: *U vjeru nema prisiljavanja* (el-Bekare, 256).

Iako je duh prilagođavanja koji odlikuje ovaj naučni pristup prema očuvanju vjere za pohvalu, ono što mu nedostaje jeste analitička orijentacija koju zahtijeva snažno kreiranje politike. Zaključci učenjaka održavaju nastojanje da se ciljevi oblikuju tako da naiđu na što manje otpora od strane muslimana različitih grupacija, kao i nemuslimana. Međutim, ciljevi nisu namijenjeni kao okvir za prilagođavanje koji služi samo da poveže različita mišljenja ili opravda status quo. Za dodatnu vrijednost ovaj pristup mora ostati sposobnim da prezentuje društvu kredibilne ciljeve i sredstva kojima se oni postižu, umjesto da izražava sve veću elastičnost.

U tom svjetlu, pomak od razumijevanja *dina* kao islama je problematičan i ne odražava kur'ansko učenje. Kur'an jasno kaže: *Allahu je prava vjera jedino - islam* (Alu 'Imran, 19). Pozivanje na *din* kao religiju, iako je to njezin jezički prijevod, lišava ovaj termin njegovog ciljnog (*mekasid*) značenja i iznevjerava vrijednosti svojstvene islamu koji nesumnjivo uključuje slobodu vjerovanja i savjesti. Očuvanje vjere u njenoj izvornoj ekspoziciji

128 Senturk u: Abdul Rauf 2015, str. 65.

ne znači vjeru u užem smislu riječi, nego islam u njegovom sveobuhvatnom razumijevanju. Mnogi savremeni učenjaci načinili su pomak od striktnog izjednačavanja *dina* sa islamom te dali prednost upotrebi engleskog termina „religion“ (religija). Prema Audi, „teorija datog cilja islamskog prava reinterpretirana je u sasvim drugom značenju, a to je ‘sloboda vjera’, da upotrijebimo Ibn Ašurove riječi, ili ‘sloboda uvjerenja’ u drugim savremenim izričajima“.¹²⁹

To je problematično jer islam razdvaja od vrijednosti koje zapravo čine njegovu suštinsku doktrinu. Sloboda uvjerenja je temeljno pravo u Kur'anu i sunnetu. Ona ne treba predstavljati *evoluciju* razumijevanja, nego stub izvorne poruke islama. Kazati drugačije značilo bi simulirati uvođenje novog elementa koji bi bio izložen mogućnosti popularnog odbacivanja.

Skrievanje jednakosti između pojmova *din* i islam služi otuđenju ciljeva (*mekasid*) od eksplicitne i direktne veze sa islamom. Islam nije produkt ciljeva (*mekasid*) niti je jednak sa drugim religijama ili sistemima vjerovanja, nego su ciljevi (*mekasid*) produkt islama dok su druge monoteističke religije obuhvaćene širokim kišobranom islama. Ono što je potrebno razumjeti je značenje *dina* kao islama, šta znači biti musliman u šerijatu i šta to znači za vladavinu.

Din u Kur'anu je religija koju je Bog (dž. š.) odabrao za vjernike u svim epohama (Alu 'Imran, 83). U svom temeljnom značenju *din* podrazumijeva predanost (*islam*) Božijoj volji, svemu što je On objavio kao uputu svojim robovima, kao izraz krajnje i nepokolebljive vjere u Njega, Jednog Istinitog Boga (dž. š.) (el-Bejjine, 5). Sveobuhvatno razumijevanje *dina* uključuje islam koji ne znači nužno obrede koji su karakteristični za poruku poslanika Muhammeda (a. s.) cijelom čovječanstvu. Zapravo, Kur'an naglašava da su svakom narodu „propisani obredi koje moraju slijediti“ i da pravo da to čine nije otvoreno za raspravu (el-Hadž, 67; prijevod izvornika). El-Gazali pruža ilustrativnu metaforu:

¹²⁹ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 24.

U današnjem tehnološkom smislu, nacionalna elektroenergetska mreža u određenim malim gradovima može se proširiti na samo nekoliko kvadratnih kilometara, dok u velikim gradovima ona mora pokriti stotine ili možda hiljade puta to područje; međutim, električna energija koja prolazi kroz oba sistema ostaje ista i obavlja istu funkciju.¹³⁰

Poslanici Ibrahim i Jakub (a. s.) savjetovali su svoje sinove da je Bog (dž. š.) odabrao *din* za njih pa zato ne trebaju umirati osim kao muslimani (el-Bekare, 132). Isto tako, Musa (a. s.) savjetovao je svoj narod da se pouzdaju u Boga (dž. š.) ako su muslimani (Junus, 84). I učenici su također posvjedočili da su oni muslimani (el-Ma'ide, 111). Kao potvrdu i konačan dokaz Bog (dž. š.) nam kazuje da je On nazvao vjernike u svim vremenima muslimanima (el-Hadž, 78). Konačna nit koja vezuje sve vjernike je bit jednog istinskog *dina*.

Naređeno nam je da oko ovog razumijevanja *dina* pronađemo zajedničku osnovu. Premda svaki narod ima svoj *šir'a* ili način i sredstvo izražavanja, konačan cilj je jedan. Kur'an veli: *Reci: "O sljedbenici Knjige, dođite da se okupimo oko jedne riječi i nama i vama zajedničke: da se nikome osim Allahu ne klanjamo, da nikoga Njemu ravnim ne smatramo i da jedni druge, pored Allaha, bogovima ne držimo!"* (Alu 'Imran, 64). On dalje navodi: *A naređeno im je da se samo Allahu klanjaju, da Mu iskreno, kao pravovjerni, vjeru ispovijedaju, i da molitvu obavljaju, i da milostinju udjeljuju; a to je – ispravna vjera* (el-Bejjine, 5). Kroz ovaj koncept *dina*, pravilno shvaćen, svi vjernici bivaju ujedinjeni bez obzira na različita vjerovanja i njihove manifestacije.

Živimo u svijetu beskonačnih vjerskih razlika kao i nevjerovanja i to je nešto s čime se moramo nositi naročito na planu upravljanja i politike. Nema prisiljavanja u *din* (el-Bekare, 256). Ni jedna osoba ili grupa ne smije biti prisiljena da vjeruje i to

130 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011), str. 14.

nije zadaća bilo koje vlasti. Kur'an veli: *I reci: "Istina dolazi od Gospodara vašeg, pa ko hoće – neka vjeruje, a ko hoće – neka ne vjeruje!"* (el-Kehf, 29). Svaki podanik ili građanin države mora uživati garanciju jednakog i adekvatnog nivoa prava i sloboda uključujući slobodu vjere i savjesti.

Ciljni (*mekasid*) pristup vladavini jasno podrazumijeva očuvanje *dina* kao islama. Primarna briga studija ciljeva (*mekasid*) ne bi trebalo biti potencijalno javljanje konflikata, nego bacanje svjetla na vrijednosti i ciljeve koje muslimani dijele sa drugima. Odgovarajuće razumijevanje šerijata pomoći će nam da ublažimo potencijalna neslaganja bez pravljenja kompromisa na račun istinskog značenja ciljeva (*mekasid*).

Očuvanje života

Cilj (*maksad*) očuvanja života (*nefs*) „argumentiran je propisom o odmazdi u slučaju ubistva“¹³¹ i općenito nije mnogo evoluirao u smislu terminologije među savremenim učenjacima, osim u pogledu sredstava postizanja tog cilja. Učenjaci koji učestvuju u Šerijatskom indeks projektu (SIP) primjećuju da se ovaj cilj „odnosi općenito na zaštitu fizičkog života, osiguranje osnovnih fizičkih potreba i sprečavanje štete po tijelo“.¹³² Dakle, učenjaci su se fokusirali na neophodnost nacionalne sigurnosti, obim širenja zaštite na ne-građane i zaštitu okoline.

Kao što je slučaj sa konceptom *din*, pojam života (*nefs*) ne obuhvata puno značenje na koje šerijat aludira. Ovaj koncept mnogo je bogatiji od fizičke manifestacije života. Bog (dž. š.) nas u Kur'anu obavještava da nas je stvorio od jednog bića ili *nefsa* (en-Nisa', 1; el-E'raf, 189), koristeći isti koncept koji je upotrijebljen u sintagmi

131 Al-Ghazali u: Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: IIIT, 2005), str. 19.

132 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 67.

„očuvanje života“ (*hifz en-nefs*). Koncept *nefsa* u Kur'anu povezuje čovječanstvo više nego i jedan drugi pojam. Očuvanje *nefsa* pretpostavlja priznanje ove fundamentalno važne činjenice. Čovječanstvo je vezano tim zajedničkim izvorom, te primatom milosti u našim odnosima. Tako, kada Bog (dž. š.) propisuje sinovima Israilovim da onaj ko ubije jedan *nefs* ili onoga ko na Zemlji nered ne čini kao da je poubijao sve ljude, a onaj ko spasi jedan *nefs* kao da je spasio sve ljude (5:32), mi prepoznamo obim naše uzajamne povezanosti. Ta povezanost je sastavni dio ljudske prirode jer nas je Bog (dž. š.) stvorio od *'aleka* ili tvari koja se zakači ili prione (el-'Ale, 2). Čovječnost je intrinzično uzajamno zavisna.¹³³ Karakteriziranje ljudi prema njihovoj prirodi da se povezuju naglašava našu fizičku, emocionalnu i društvenu potrebu da se identifikujemo sa drugim ljudima, interesima i prirodom. Uzajamna zavisnost je temeljna odlika svih živih stvorenja.

Stoga, život u odsustvu društvenih zajednica lišen je značenja i u mnogim slučajevima je nemoguć. Život zavisi od zamršene mreže odnosa koje islam njeguje i uređuje radi općeg blagostanja. Konačna odgovornost svakog *nefsa* blisko je povezana sa njegovom ulogom, ponašanjem i doprinosom tim društvenim odnosima. Kur'an nas također podstiče da budemo svjesni da sva stvorenja formiraju zajednice slične našima, tako da naša briga o društvenim odnosima nije ograničena na ljudsko područje. Zaštita okoline treba da obuhvati uvažavanje odnosa unutar i između zajednica drugih živih stvorenja. Ako ih nećemo negovati, onda barem trebamo prestati da im nanosimo štetu.

U tom svjetlu, fokus na fizičkom aspektu života, premda je neophodan, nije dovoljan. Moraju se učiniti ozbiljni naponi da se osigura da politike vlade priznaju neophodnost zdravih društvenih

133 Prva etapa u razvoju embrija događa se kada se oplođeno jajašce zakači za unutrašnji zid materice majke. U biti, to je događaj kojim se embrij veže za život, za svoj opstanak. Jer, u tom procesu implantacije embrij apsorbira kiseonik i hranu putem materice bez koje se ni jedna trudnoća ne događa. Drugim riječima, da nije naše inherentne potrebe da se vezujemo i naše uzajamne zavisnosti sa okolinom unutar materice, ne bismo ni došli u postojanje.

odnosa koji podržavaju sisteme života. Očuvanje *nefs*a mora uvažavati koncept života o kome život zavisi, a koji ide dalje od puke fizičke egzistencije. Mjere kojima se podržavaju sigurnost ljudi, društvena inkluzija i veze u zajednici jesu neka područja u kojima politika može imati pozitivnu ulogu. Štaviše, kur'anski koncept *nefs*a ukazuje na nužnost izgradnje snažnog civilnog društva, volontarizma i dobrovoljnih aktivnosti. Više tehnička područja obuhvataju imigraciju i izbjegličku politiku koja može podstaći spajanje porodica. Ona obuhvataju i politiku zaštite prirodne sredine koja vodi brigu o pravima stvorenog svijeta. Ovo su veoma složena pitanja. Ono što treba naglasiti ovdje jeste da očuvanje života sigurno nije ograničeno na fizičku pojavu, nego na zaštitu i unapređenje zajednica i društava kao uzajamno zavisnih sistema.

Očuvanje razuma

Očuvanje razuma (*'akl*) izvorno potječe od zabrane opojnih pića. Prema Audi ona „trenutno evoluirala u smjeru koji obuhvata ‘propagiranje naučnog mišljenja’, ‘putovanja radi sticanja znanja’, ‘potiskivanje mentaliteta rulje’ i ‘sprečavanje odliva mozгова’“.¹³⁴ Stavovi učenjaka SIP-a izgleda da odražavaju ove razvoje.¹³⁵ Oni naglašavaju da je obrazovanje dužnost svakog muslimana, muškarca i žene. Vlast treba da pruži kvalitetno sekularno i duhovno obrazovanje za sve svoje građane. Ona također treba da promovira inovacije i ulaganje u nauku i tehnologiju, za što je neophodna sloboda govora i izražavanja. Ova rasprava ne isključuje ulogu države u zabrani intoksikanata muslimanima, ali je potrebno uspostaviti ravnotežu napora koji se ulažu na planu uvjeravanja i izlaganja šteta od konzumacije alkohola i njegove jednostavne zabrane.¹³⁶

134 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIT, 2008), str. 22.

135 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 70-72.

136 Ibid., str. 72.

Nema sumnje da su pismenost i obrazovanje u samom središtu islama – vjere koja je otpočela sa naredbom da se čita u ime Gospodara koji sve stvara (el-'AleK, 1). Ovo je neposredna veza između pisane (recitirane) i iskustvene (otkrivene) riječi. Šerijat harmonizuje beskonačnu raznolikost elemenata u holističkom svrhovitom sistemu koji služi potrebama svih uzajamno povezanih bića. Ramadan ulaže značajan i hvale vrijedan napor insistirajući na tome da izvori *usul el-fikha* (osnova jurisprudencije) moraju obuhvatiti društvene i prirodne nauke, kao i naše sve veće poznavanje univerzuma.¹³⁷ On tvrdi da „svaka koherentna misao (...) koja ima za cilj da reformiše današnji svijet mora osmisliti dinamičan fikh, uzimajući u obzir vremenski faktor, intelektualnu i socijalnu dinamiku, te dijalektičke tenzije između viših ciljeva, univerzalnih principa i historijskih modela: takav fikh sigurno ne bi trebao postati rigidnim u odnosu na svoje normativne kategorije zbog bojazni od naučnih, društvenih i ljudskih složenosti koje mu izmiču“.¹³⁸ Ono na što Ramadan skreće pažnju u našem kontekstu jeste da očuvanje razuma treba da krene sa samom islamskom jurisprudencijom, uključujući način na koji izvodimo i objašnjavamo ciljeve (*mekasid*). Politika i upravljanje su multidisciplinarna, multimetodska, problemski orijentisana i kontekstualno specifična područja koja nužno zahtijevaju mnogo širi, dublji i složeniji nalog šerijata.

Nesumnjivo, očuvanje arapskog jezika je od kritične važnosti. Kur'an je objavljen na arapskom jeziku zbog nekoliko važnih razloga¹³⁹ uključujući mogućnost gracioznog pomaka od pisane riječi ka iskustvenom svijetu u datom vremenu i prostoru. Bog (dž. š.) veli: *U stvaranju nebesa i Zemlje i u izmjeni noći i dana su, zaista, znamenja za razumom obdarene* (Alu 'Imran, 190). Razumijevanje značenja Kur'ana, djelimično ili u cjelosti, zahtijeva određeni nivo

137 Tariq Ramadan, *Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), str. 127.

138 Ibid., str. 131.

139 Kur'an 12:2, 13:37, 16:103, 39:28 itd.

poznavanja klasičnog arapskog jezika, ali je vjera element koji Kur'an čini shvatljivim na način da bez nje čak ni arapski govornik ne može u potpunosti razumjeti njegova značenja. Dok su neke razlike u dijalektu prirodne i očekivane s obzirom na geografiju, historiju i kulturu, skorašnji naglasak na kolokvijalnom arapskom jeziku, tj. različiti dijalekti koji se govore u različitim zemljama, pored proliferacije zajedničkih izraza koji nemaju korijen u klasičnom arapskom jeziku, naročito među mladima kao izraz njihovog nacionalnog identiteta, onemogućila je zajedničko razumijevanje kur'anske poruke i izgubila iz vida ujedinjuću snagu maternjeg jezika islama. Potencijalna uloga jačanja arapskog jezika u ponovnom javljanju muslimanske civilizacije tako je značajna da traži dobro istraženu, resursima obezbijeđenu i zaštićenu politiku koja mora ići dalje od obrazovanja. Bez postavljanja ovog prioriteta možemo očekivati nastavak manipulacije ljudima koji ispovijedaju islam, ali imaju ograničenu sposobnost da ga sami razumiju. Učenje arapskog jezika je nedvojbeno cilj sam za sebe.

Razum se ne stimuliše samo obrazovnim i naučnim aktivnostima. Šerijat ukazuje na druga važna polja kao što su umjetnost, rekreacija i zabava. Radi se o veoma slabo istraženim poljima budući da pravnici tradicionalno zauzimaju negativan stav prema svemu što u njihovom viđenju odvraća pažnju od vjerskih dužnosti. Nasuprot tome, šerijat predstavlja ova polja kao prirodne ljudske težnje koje stvarno odlikuju i olakšavaju zemaljsku egzistenciju, doprinoseći sreći i blagostanju. Poslanik Muhammed (a. s.) je bio poznat po svom razumijevanju i tolerantnosti na ovom planu.¹⁴⁰

140 U vjerodostojnoj predaji Aiša navodi da je Poslanik (a. s.) poticao Ebu Bekra da bude tolerantan kada je ovaj izgrdio Aišu zato što dozvoljava da se pjeva i da se sviraju muzički instrumenti u blizini Poslanika (a. s.). Poslanikov (a. s.) odgovor je glasio: „Pusti ih na miru.“ Također saznajemo da je jedne prilike za Bajram kada se grupa Abesinaca igrala kopljima i štitovima, Poslanik (a. s.) stao sa Aišom koja je bila iza njega tako da su se njihovi obrazi dodirivali dok su gledali igru i ples izvođača. Poslanik (a. s.) ih je čak potaknuo da nastave govoreći: „Nastavite, o pleme Arfida.“ Stajali su i gledali igru sve dok se Aiša nije umorila (*Sahih el-Buhari* 907, *Sahih Muslim* 892).

Upozorenja na pretjerivanje sigurno nemaju za cilj da zabrane razvoj i uživanje u umjetnostima, rekreaciji i zabavi.

Očuvanje potomstva

Cilj (*maksad*) očuvanja potomstva (*nesl*) ima porijeklo u onome što su rani učenjaci smatrali intencijom sankcije za preljub (*zina*). Radi se o veoma patrijarhalnom i kulturno specifičnom poimanju sankcije koja očigledno ima više veze sa očuvanjem javne moralnosti nego sa poznavanjem djetetovog porijekla. To je jasno iz veoma strogih odredbi koje se tiču optužbe za preljub, uključujući prisustvo četiri svjedoka koji mogu posvjedočiti da su vidjeli čin seksualnog odnosa. Drugim riječima, jasno narušavanje javne moralnosti je uslov primjene ove sankcije. Inače, iznošenje optužbe na osnovu kompromitovanih dokaza predstavlja povredu privatnosti i zahtijeva sankcionisanje onoga koji iznosi optužbu. Ako se prihvati sankcija kao osnova za identifikaciju *maksada*, onda bi bilo prikladnije taj maksad formulirati kao zaštitu javne moralnosti, što je polje od općeg interesa. To ne znači da poznavanje i zaštita biološkog porijekla nije važna u islamu i da je se može tretirati pozivanjem na odredbe koje se tiču zaštite prezimena djeteta u slučaju adopcije, nego se ovim želi skrenuti pažnja na važnost koju šerijat stavlja na privatnost ljudi. Stroga pravila koja se tiču optužbi osiguravaju široki prostor za ljudsko ponašanje i propisuju ograničenja intervencije zajednice i države u lične živote građana.

Ne kritizirajući njenu osnovu, učenjaci su razvili zaštitu potomstva u smjeru koji obuhvata širu koncepciju porodične jedinice. Ibn Ašur (u. 1973) navodi: „Jedan od ciljeva svih pravnih sistema u svijetu je da pruže posebnu zaštitu porodici postavljajući specifična pravila za njeno formiranje i odgovarajuće funkcioniranje.“¹⁴¹ Premda Auda zaključuje kako nije izvjesno da li se

141 Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāsid al-Shari'ah* (London: IIIT, 2006), str. 247.

Ibn Ašur nadgradio na očuvanje potomstva ili ga je zamijenio novom koncepcijom, on je otvorio put savremenim misliocima da ponovno promisle ovaj *maksid*.¹⁴² Učenjaci SIP-a fokusirali su se na „promoviranje blagostanja porodične jedinice, uključujući fokus na zdravom braku i djeci“.¹⁴³

Nema sumnje da je porodična jedinica jedna od najvažnijih grupa u svakom društvu. Odgovarajuće funkcioniranje porodica ima ozbiljne implikacije po blagostanje cijele nacije. Struktura, sastav i ponašanje porodice promijenili su se dramatično tokom proteklih nekoliko decenija kako u muslimanskim zajednicama, tako i drugdje. Bolje razumijevanje implikacija ovih promjena može pomoći lokalnim autoritetima (kako iz vlasti, tako i civilnog društva) da se efikasnije pozabave cijelim nizom izazova koji se javljaju kao posljedica navedenih promjena. Usmjeravanje težišta na brak i razvod te prava žena i djece važni su aspekti politike, ali njeni kreatori moraju biti spremni i dovoljno hrabri da se pozabave modernim anomalijama koje prožimaju porodice, tj. pitanjima koja proističu iz složenijih političkih, socijalnih, ekonomskih i kulturnih transformacija. Samohrano roditeljstvo i sve veći pritisak na žene da nose teret podizanja djece a da u isto vrijeme zarađuju za život, zahtijevaju veću pažnju politike gotovo svugdje u svijetu, a naročito u muslimanskim zajednicama. Pažnju zahtijeva i porast nasilja prema ženama širom svijeta zbog ratova, ali i opći pristup muškog šovinizma koji je veoma prisutan u mnogim muslimanskim društvima i institucijama. Mnogo je nasilja koje muslimanke trpe u okviru porodice. Radi se o neprihvatljivoj pojavi iz vjerske perspektive i ozbiljnom previdu učenjaka SIP-a. Doista, odsustvo barem jedne naučnice u SIP-u je uznemirujući, ali i znak koji nam nešto govori.

142 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 22.

143 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 69.

Očuvanje imovine

Očuvanje imovine (*mal*) ima svoje porijeklo u sankciji za krađu. Auda trasira evoluciju ovog cilja „u poznatu socio-ekonomsku terminologiju, kao što je ‘socijalna pomoć’, ‘ekonomski razvoj’, ‘protok novca’, ‘blagostanje društva’ i ‘umanjenje razlika između ekonomskih klasa’“. ¹⁴⁴ Učenjaci SIP-a također primjećuju da je ovaj koncept proširen kako bi se njime obuhvatilo „ne samo zaštita javne i privatne imovine, nego i integritet trgovine i zabrana svih vrsta nezakonitog stjecanja imovine“. ¹⁴⁵ Njihova diskusija usmjerava se na definiciju lihve (*riba*) i njen odnos prema modernom pojmu kamate. Lihva je zabranjena u islamu i njeno izjednačavanje sa kamatom prouzrokovalo je zbunjenost mnogih islamskih mislilaca zbog zavisnosti globalnog kapitalističkog sistema od kamatonosnih transakcija. Jedan učesnik projekta SIP naveo je da je definicija lihve „bilo koji iznos kamate koji iznosi dva procenta iznad inflacijske stope“. ¹⁴⁶ Ideja koja je sadržana u ovoj definiciji je da je lihva „posuđivanje novca po bilo kojoj pretjeranoj kamatnoj stopi“. ¹⁴⁷ U svojoj konačnoj analizi učenjaci SIP projekta odabrali su da izbjegnju iznošenje konačnog stava o zabrani svih oblika kamate. Radi se o zanimljivoj dilemi s obzirom na jasnoću kur’anske zabrane.

Izazov u vezi s kamatom je složenost i snaga globalnog finansijskog sistema naspram oskudice islamskih alternativa. Određeni nivo popuštanja koji je gore primjetan ne odnosi se na državne dugove, nego na politiku posuđivanja pojedincima, kao i za male biznise. Međutim, učenjaci SIP projekta govore o upravljanju i politici. Ova vrsta postuliranja ne priznaje i ne upućuje na prirodu državnog zaduživanja i izazova servisiranja dugova.

144 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 24.

145 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 72.

146 Gauhar u: Abdul Rauf 2015, str. 73.

147 Ibid.

Kada vlade pozajmljuju novac da finansiraju svoje aktivnosti, one nadoknađuju taj novac uzimajući ga od poreznih obveznika. Vlada može dugovati domaćim ili stranim kreditorima. U oba slučaja oni koji pozajmljuju novac nisu isti akteri koji vraćaju novac – problem koji je donekle ublažen u naprednim demokratskim sistemima u kojima građani ostvaruju veliku korist od rezultirajuće raspodjele resursa. Korupcija često podrazumijeva da građani nose teret plaćanja kamate i vraćanja dugova države, ali koristi od pozajmljivanja ne dolaze do njih. To nije isti odnos na koji aludiraju učenjaci SIP projekta gdje onaj ko uzima pozajmicu preuzima odgovornost za posljedice otplate duga. Nije dovoljno da raspravljamo samo o procentima na državnom i međudržavnom nivou, nego trebamo također razmotriti veličinu glavnice i kako se ona koristi jer je to ono što će odrediti mogućnost i ozbiljnost otplate. Najbolje bi bilo da priznamo da nismo uspjeli do sada ponuditi održivu alternativu postojećem finansijskom sistemu nego da pronalazimo načine da umirimo svoju savjest nehотиčno ohrabrujući samozadovoljstvo u traganju za pravednijim svjetskim poretom.

Od svih konvencionalnih ciljeva (*mekasid*) očuvanje imovine kao cilj šerijata je možda najmanje odbranljiv. Pozitivna posljedica sankcije za krađu nije očuvanje imovine, nego garancija svetosti sigurnosti čovjeka u svim njenim dimenzijama. Strogoća sankcije za krađu (čiji je istinski duh u smislu strogog uvjeta društvenog konteksta, nažalost, često iznevjeren jer se ona ne može primijeniti u vremenima siromaštva, nepravde i nejednakosti) odražava naglasak islama na slobodu od prijestupa i nasilja, uključujući nasilje države i drugih aktera koji su u poziciji moći. U oštroj suprotnosti sa sugestijom da je imovina cilj šerijata, Kur'an podstiče na najvelikodušnije forme davanja i dijeljenja imovine. Šerijat mnogo vodi računa o kontroli ljudske pohlepe i želje za povećanjem imetka i tome kako ova tendencija odvrća pažnju vjernika od istinskih ciljeva. Imovina jeste i može jedino

biti sredstvo, a nikako cilj. Kur'an na nju upućuje kao ukras (*zine*) (el-Kehf, 46) i iskušenje (*fitne*) (el-Enfal, 28). Ni jedno od ova dva značenja ne može se kredibilno uzeti kao viši cilj šerijata. Imovina je sredstvo koje služi kako bi se pokazala pobožnost i moralnost. To je sredstvo za poboljšanje i unapređenje života; u suprotnom, ono predstavlja distrakciju i iskušenje. Kada je Omer ibn el-Hattab, drugi halifa, odbio da podijeli cijele gradove i pokrajine među ashabima kao ratni plijen, ukazao je na općenitije kur'anske ajete, tvrdeći da Bog (dž. š.) nije htio da bogati dominiraju bogatstvom.¹⁴⁸ Ako su očuvanje bogatstva i privatne imovine ciljevi, ova odluka ne bi imala smisla ni tada ni u današnje vrijeme.

Štaviše, sporno je samouvjereno uključivanje intelektualne imovine kao dio ovog koncepta kod učenjaka SIP projekta. Kada je poslanik Muhammed (a. s.) izjavio: „Tri stvari ne mogu se uskratiti nikome: voda, pašnjak i vatra“,¹⁴⁹ on je ukazao na ono što u današnjoj terminologiji nazivamo javnim dobrima. Znanje, kao predmet intelektualne svojine, jeste javno dobro. Drugim riječima, naša kolektivna upotreba znanja nikada neće umanjiti naše individualne koristi. Zapravo, postoje argumenti da bi nam svima moglo biti bolje kada bi znanje bilo slobodno dostupno, kao što su učenjaci SIP projekta zastupali u svojoj prezentaciji o očuvanju razuma. To ne znači da nećemo nagrađivati inovacije, nego da kao muslimanski mislioci moramo pronaći instrumente koji bolje odražavaju učenja šerijata i ostvaruju dobrobit ljudi. Patenti koji sprečavaju siromašne da imaju pristup povoljnim lijekovima nisu u skladu sa šerijatom, niti autorska prava koja usporavaju progres ili povećavaju troškove inovacija ili sprečavaju objavljivanje i pristupačno širenje važnih ideja. Ova rasprava skreće nam pažnju na

148 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 10.

149 *Sunen Ibn Madže*, 2473, u: Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 74.

nužnost istraživanja, kritikovanja i donošenja strateških odluka o globalnom razvoju, trgovini i finansijskim institucijama koje mogu unaprijediti principe ekonomske pravde koju spominju učenjaci SIP projekta. Ona nam također skreće pažnju na praznine koje postoje u klasičnom ciljnom pristupu.

Očuvanje časti

Očuvanje časti vraća se na sankciju za klevetu (*kazf*) ili povredu časti. U savremenom islamskom pravu ovaj koncept je proširen kako bi obuhvatio „očuvanje ljudskog dostojanstva“ kao i ljudska prava.¹⁵⁰ Učenjaci SIP projekta fokusiraju se na klasične koncepte ljudskih prava unutar islamske jurisprudencije, primjećujući da se temeljna prava i slobode temelje na čovječnosti, a ne na nacionalnoj ili vjerskoj pripadnosti.¹⁵¹ Prema spomenutim učenicima prava koja štite čast su: „pravo na pravičan proces, zaštita od torture, arbitrarnog hapšenja i pritvaranja; zaštita privatnosti (uključujući privatnost doma i lične korespondencije); zaštita od diskriminacije na osnovu rase, vjere i spola; zaštita od javneklevete.“¹⁵²

Kur'anski slučaj koji je rezultirao primjenom stroge kazne za klevetu na interesantan način otkriva druge, veoma važne ciljeve šerijata. Netolerancija islama spram klevete više ima veze sa zaštitom individualnih sloboda. Naročito, da se dopusti muškarcima i ženama koji nisu u srodstvu da slobodno obavljaju svoje poslove unutar zajedničkog društvenog prostora, bez straha od prijekora i zamjeranja. Općenito, Bog (dž. š.) upozorava ljude da ne vjeruju odmah u sve što čuju bez dokaza, te da potom

150 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 23.

151 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 75.

152 Ibid.

ne šire štetne glasine (en-Nur, 11). Naročito, On naglašava: *Oni koji objede čestite, bezazlene vjernice, neka budu prokleti i na ovome i na onome svijetu; njih čeka patnja nesnosna* (en-Nur, 11). Strogoća sankcije za klevetu i strogi uslovi dokazivanja služe da afirmišu i zaštite društveni poredak koji dopušta ženama da se slobodno kreću bez straha od prigovaranja i vrijeđanja. Drugim riječima, afirmišu djelovanje žena uključujući slobodu sigurnog kretanja kao i neophodnost saradnje između pripadnika dva spola. Ova dopuštanja tek treba da budu priznata u mnogim muslimanskim zajednicama a naročito među njihovim tradicionalnim vjerskim autoritetima. Nema sumnje da je sigurnost žena općenito kompromitovana širom svijeta, iako u različitoj mjeri.

Premda se ženska prava mogu podvesti pod sve ciljeve (*mekasid*), vjerujemo da ih je potrebno posebno istaći u ovoj diskusiji. Ni jednoj ljudskoj grupi nije nanesena veća šteta nego ženama, zbog kulturalnih praksi koje očuvanje časti posmatraju na potpuno drukčiji način od pojašnjenja koje je gore predstavljeno. „Ubistva iz časti“ još uvijek se dešavaju u nekim arapskim beduinskim i društvima jugoistočne Azije neopravdano narušavajući živote i prava nevinih djevojaka i žena. Učenjaci SIP projekta bili su „nedvosmisleni da je kulturalna praksa ‘ubistva iz časti’ pogrešna i neutemeljena primjena ovog cilja (*maksad*) kao i flagrantno kršenje svetosti ljudskog života i njegovog jasnog cilja (*maksad*)“.¹⁵³ U svjetlu ove snažne osude moramo zauzeti nedvosmislen stav o zaštiti djevojaka i žena, onome što tradicionalni vjerski autoriteti nisu bili voljni nedvosmisleno podržati. Također, trebamo biti što izričitiji u argumentovanju, zahtijevanju i primjeni ženskih prava u šerijatu – prava za koja bi se moglo tvrditi da predstavljaju cilj za sebe. Organizacije koje odbijaju da se bezuslovno sustegnu od svih oblika nasilja nad ženama moraju se sankcionisati i, po potrebi, zabraniti zbog nepoštovanja zakona.

153 Abdul Rauf 2015, str. 75.

ZAKLJUČAK

Ciljni (*mekasid*) pristup ima ishodište u razumijevanju vrijednosti za koje pravnici vjeruju da su u samom središtu strogih šerijatskih sankcija. Šest ciljeva koje smo skicirali predstavljaju trajan doprinos ovog pristupa. Klasifikacija očuvanja vjere, života, razuma, potomstva, imovine i dostojanstva je toliko dugo prisutna da je ni jedno drugo izlaganje ciljeva šerijata nije nadmašilo. Razvoj terminologije i suštine svakog cilja (*maksad*) bio je lakši podvig od predstavljanja novih tipologija. S obzirom na ovu intelektualnu inertnost, savremena učenost nastoji da zahvati šire i dublje značenje šerijata, poštujući pritom dobro ustanovljene korijene ciljnog pristupa. Šerijatski indeks projekat je jedan takav pokušaj. Pored razvoja suštine svakog cilja (*maksad*), ovaj projekat je izričito i u potpunosti pomjerio ciljeve (*mekasid*) iz sfere prava u domen upravljanja. Radi se o hrabrom koraku uprkos njegovim nedostacima i izazovima.

Unatoč tome, ciljni pristup i dalje vodi samotni život na marginama islamske akademije, nastojeći da privuče željenu pažnju. Podizanje ciljeva (*mekasid*) sa podređenog na neki viši položaj unutar tradicionalnog vjerskog establišmenta i dalje predstavlja obeshrabrujući zadatak. Prema savremenim učenjacima ciljeva (*mekasid*), ovaj pristup ostaje na marginama glavnog toka učenosti i tek treba da pruži doprinos drugim disciplinama. Kamali primjećuje da „čak sve do danas mnogi ugledni udžbenici iz nauke o izvorima prava (*usul el-fikh*) ne spominju ciljeve (*mekasid*) u svojoj listi tema. Slično tome, premda su čvrsto povezani sa raspravama o idžtihadu (pravnom zaključivanju), ciljevi (*mekasid*) često nisu tretirani na takav način u konvencionalnim opisima teorije idžtihada“.¹⁵⁴ Prema 'Itijjeu, „pravne studije pokazale su veoma ograničen interes za ciljeve (*mekasid*)“.¹⁵⁵

154 Ibid., str. 209.

155 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāsid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 12.

Nesumnjivo, jedan od razloga odbijanja potpunog prihvatanja ciljeva (*mekasid*) od strane tradicionalnih učenjaka jeste njihova uočena diskreciona priroda. Tako, dok neki priznaju ciljeve kao važan pristup i sredstvo islamske reforme, drugi ga vide kao apstraktnu, subjektivnu i nepotvrđenu retoriku. Bez obzira na to, čak i u svojoj tradicionalnoj formi, ciljni pristup pomaže u stimuliranju diskusije kao i premoštavanju jaza između islamskog prava i upravljanja, te mu zbog toga dugujemo veću pažnju.



4

Izazovi utemeljenja nove discipline

Doista, Bog voli, kada neko od vas obavlja neki zadatak, da ga obavi perfektno.

Poslanik Muhammed (a. s.)¹⁵⁶

Štura priroda tradicionalnog ciljnog (*mekasid*) pristupa koji uključuje očuvanje šest ciljeva – vjere, života, razuma, potomstva, imovine i dostojanstva – ima velikog odjeka među studentima javne politike i upravljanja. Nije teško uočiti da je ova inherentno pravna teorija lahko primjenjiva na politiku, upravljanje i, potencijalno, druga društvena područja. Ipak, pomak od prava ka upravljanju, uključujući integraciju islamske ekonomije, mora biti istražen s težnjom da se postigne veća akademska kao i praktična rigoroznost. Nesumnjivo, u tome je ključ za izgradnju nove i relevantne discipline koja može doprinijeti studijama politike, pritom integrišući i koristeći se vjerskim uvidima koji su stoljećima elaborirani u literaturi o ciljevima šerijata. Ovo poglavlje fokusira se na neke važne izazove unapređenja projekta javne politike i upravljanja u islamu.

156 Taberani, 901 – Hasemi, 98/4 – Es-Sujuti, 5232.

S tim ciljem, podijelili smo ga na četiri glavna dijela. Prvi istražuje kako su šerijat i fikh obično shvaćeni u odnosu na njihova stvarna značenja. Drugi dio raspravlja o metodološkim konceptima koji se mogu prilagoditi od osnova jurisprudencije (*usul el-fikh*) i drugima koji se moraju odbaciti radi izgradnje snažne intelektualne osnove koja je relevantna za javnu politiku u islamu. To nas vodi ka diskusiji u trećem dijelu o savremenim doprinosima dva istaknuta učenjaka čiji su doprinosi ciljevima (*mekasid*), etici, fikhu i *usul el-fikhu* relevantni za ovaj projekat. Konačno, četvrti dio ovog poglavlja osvjetljava uslove za studije politike i upravljanja.

BOŽIJI ŠERIJAT I LJUDSKI FIKH

Uspjeh bilo koje discipline temelji se na snazi i pouzdanosti njenih izvornih materijala i dokaza. U islamskim studijama najvažniji izvori su Kur'an i sunnet koji predstavlja prvoklasnu ilustraciju prvog. Skupa oni čine osnove našeg znanja o šerijatu. Šerijat se obično razumijeva kao pravo, put i način života. Kao viši zakon ustanovljen od Boga (dž. š.), šerijat predstavlja ispravan put s obzirom na nepredvidive parametre života u bilo kojem trenutku. Ovaj put nije ograničen na pojedince, nego se podjednako odnosi na veće društvene jedinice, uključujući vladajuće strukture. Šerijat se može adekvatno razumjeti samo kroz podrobno istraživanje Objavljenog i neobjavljenog znanja ili pisane i nepisane riječi. Rezultat ovog procesa uvijek čini ono što se zove fikhom, a ne samim šerijatom, čija su pravila nepromjenjiva i u odnosu na koji je potencijalna primjena intelektualnog napora beskonačna. Općenito, fikh je razumijevanje šerijata koje je obično, ali ne nužno, utemeljeno na ustanovljenoj metodologiji.

Riječ šerijat javlja se tek jedanput u Kur'anu, premda postoje druge riječi koje su izvedene iz istog korijena, naime *še-re-a*,

sa sličnim značenjem, od kojih niti jedno ne upućuje na pravni sistem koji se razvio mnogo kasnije. U svojoj prvoj upotrebi, pojam *šir'a* koristi se za opis *smjera* koji je Bog (dž. š.) odredio svakoj zajednici vjernika i njegovih pomoćnih sredstava (*minhadž*) kako bi se postigao željeni cilj (5:48). Kazuje nam se, da je Bog (dž. š.) htio, učinio bi nas sljedbenicima jedne zajednice, ali je umjesto toga svaku želio da iskuša onim što je primila. Primarna ideja je da svaka zajednica nadmašuje druge u činjenju dobra iz svoje pozicije s obzirom na božanski određen put. Prema Ibn Ašuru, „ (...) čovječanstvu nikada nisu nedostajale dobre prakse koje su trag božanskih zakona, lijepih savjeta ili čistih umova. Arapi su tako bili nasljednici *hanifija*, Jevreji su nasljednici velikog Musaovog vjerzakona, a kršćani nasljednici i Musaovog vjerzakona i učenja Isaa, a. s.“¹⁵⁷

To je veoma važno za upravljanje jer utemeljuje shvatanje da svaka zajednica ima pravo da se bori na svoj jedinstven način koristeći sredstva koja joj je Bog (dž. š.) stavio na raspolaganje na osnovu njenih intrinzičnih svojstava. To ne isključuje jednu religiju ili *din*, nego pruža različite pravce zavisno od puta (*šir'a*) i sredstava (*minhadž*) kojima se od ljudskih zajednica očekuje da unapređuju sve ono što je dobro.

Druga izvedenica korijena *še-re-'a* u Kur'anu je glagol *šere'a*, što znači naređen ili propisan. Bog (dž. š.) nam je propisao iz religije koju je objavio Nuhu, Ibrahimu, Musau i Isau (a. s.) i one koju je objavio Muhammedu (a. s.) kako bi oni činili jednu religiju i kako se ne bi unutar nje dijelili (eš-Šura, 13). Dakle, radi se o zajedničkoj religiji sa različitim putevima i sredstvima. Još jedna izvedenica od korijena *še-re-'a* ima blisko značenje a koristi se za one koji negiraju budući svijet i žele samo dobra ovog svijeta. U ovom primjeru, Kur'an postavlja pitanje: *Zar oni da imaju bogove koji im propisuju (šere'u) iz religije koju Bog nije dopustio?*

157 Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāsid al-Shari'ah* (London: IIIT, 2006), str. 169.

(eš-Šura, 21) (prijevod izvornika). Dakle, jedino Bog (dž. š.) ima moć da propisuje viši zakon koji vjernici treba da slijede i uloga svakog pojedinca je da internalizira, kontekstualizira i izražava ovaj zakon radi unapređenja života.

Jedina referenca na šerijat u Kur'anu vezuje se za poslanika Muhammeda (a. s.): „*A tebi smo poslije odredili egzemplan ili viši zakon (šeri'a) od Zapovijedi, zato ga slijedi i ne povodi se za strastima onih koji ne znaju.*“ (el-Džasije, 18) (prijevod izvornika). Auda tvrdi da je šerijat „objava koju je Muhammed (a. s.) primio i njegovo praktikovanje učinio porukom i misijom svog života, tj. Kur'an i poslanička tradicija“.¹⁵⁸ Abdurreuf se slaže s ovim objašnjenjem: „U svom najširem i najobuhvatnijem značenju, pojam šerijat odnosi se na Božije propise, skup zakona koje je uspostavio Bog, Zakonodavac (Šari') cijelom čovječanstvu...“¹⁵⁹

Kakve su metodološke posljedice eksplicitnog širenja našeg razumijevanja šerijata kako bi se obuhvatilo znanje Objave i neobjavljeno znanje na politiku i upravljanje tek treba da se izloži. Neograničene su mogućnosti novih tumačenja šerijata koja će biti svrhovita, ujedinjuća, holistična i dinamična. Npr. pristup kur'anskoj egzegezi bio bi najbliži konceptualizaciji koju je ponudio Hasan et-Turabi u svom djelu *Et-Tefsir et-tevhidi* (Ujedinjuća egzegeza) gdje navodi:

Na nivou jezika, ona podrazumijeva „odnos prema kur'anskom jeziku kao jedinstvenoj cjelini“ i „ujedinjenje jezika Kur'ana sa jezikom primatelja poruke u vrijeme Objave“. Na nivou ljudskog znanja, ona podrazumijeva holističan pristup nevidljivom i vidljivom svijetu sa mnoštvom njihovih komponenti i pravilima koja upravljaju njima. Na nivou tema, ona podrazumijeva bavljenje temama bez obzira na poredak ajeta, kao i njihovu primjenu na svakodnevni život. U smislu opsega, ona treba da obuhvati ljude bez obzira na prostor i vrijeme. Ona također podrazumijeva uje-

158 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. xxii.

159 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 17.

dinjenje prava sa moralnošću i duhovnošću u jedinstvenom holističkom pristupu.¹⁶⁰

Ovi uvidi zahtijevaju rađanje novog fikha čije će težište biti na upravljanju i politici, kao i izazovima našeg vremena.

Kao kur'anski koncept, fikih općenito znači razumijevanje ili shvatanje. U skoro svakoj kur'anskoj upotrebi ovo je osnovno značenje riječi fikih. Samo u jednom slučaju riječ fikih prenosi konkretnije značenje dubokog razumijevanja vjere s ciljem njenog prenošenja drugima (et-Tevba, 122). U vjerskim krugovima fikih je poprimio više ekskluzivno značenje „znanja o praktičnim objavljenim pravilima koja su izvedena iz detaljnih argumenata“.¹⁶¹ Fikih je tako pogrešno sveden na „veliku zbirku pravnih mišljenja koje su dali pravници različitih škola mišljenja, s obzirom na primjenu šerijata na različite životne situacije u proteklih četrnaest stoljeća“.¹⁶²

U ovom kontekstu ciljni (*mekasid*) pristup upravljanju i politici značajno doprinosi fikhu. Pošto ovaj pristup pravi razliku između sredstava čiji rok može „isteći“ protokom vremena ili sa promjenom konteksta, i ciljeva koji ostaju vremenski neograničeni,¹⁶³ radikalne reinterpretacije i historiciziranje fikha, koji se tiče međuljudskih odnosa, uz istovremeno održavanje integriteta šerijata, postaje mogućim i neophodnim. Na ovaj način, od istraživača se traži da „obrate pažnju na promjenjive okolnosti u kojima se daju takve izjave (uspostavljajući osnove nužnih interesa)“.¹⁶⁴ Svaki put kojim se postižu ciljevi šerijata vrijedan je razmatranja.¹⁶⁵ U biti, dok je šerijat nepromjenjiv, njegovo razumijevanje je dinamično.

160 Auda 2008, str. 199.

161 Ibid., str. 56.

162 Ibid., str. xxii.

163 Ibid., str. 187.

164 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 68.

165 Ibid.; Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015)

Ne možemo ići dalje u istraživanje modernih pitanja upravljanja i politike bez ove potvrde. Naše poznavanje realnosti današnjeg vremena mora poboljšati i ispraviti razumijevanje prošlosti. Bilo da prihvatamo tradicionalnu ciljnu (*mekasid*) klasifikaciju očuvanja vjere, života, razuma, potomstva, imovine i dostojanstva ili da uključimo savremene doprinose koji naglašavaju očuvanje Zemlje, mirni suživot, unapređenje ljudskog blagostanja i eliminaciju korupcije, te inkorporiranje pravde, jednakosti, slobode, socijalnih, ekonomskih i političkih prava, ciljevi (*mekasid*) predstavljaju dragocjen pristup poboljšanju našeg sadašnjeg društvenog stanja.

PONOVNO RAZMATRANJE ODREĐENIH METODOLOŠKIH KONCEPATA

Ciljni (*mekasid*) pristup politici i upravljanju nužno će preispitati četiri važna koncepta koja su općeprihvaćena u tradicionalnom fikhu. Fikh se uglavnom zasniva na zakonodavnim ajetima Kur'ana (*ajat el-ahkam*) i Poslanikovim (a. s.) hadisima legislativnog sadržaja. To, naravno, ograničava dokaznu osnovu iz koje se izvode tradicionalni ciljevi (*mekasid*). Zbog toga je Kur'an nedovoljno iskorišten, analiziran i shvaćen. Pravilno razumijevanje Kur'ana je možda najvažniji faktor za izgradnju stabilne strukture za studije na polju politike i upravljanja. Holističan pristup šerijatu jednostavno nije moguć u odsustvu sveobuhvatnog uvrštavanja sadržaja Kur'ana kao i sunneta koji se direktno odnosi na razradu njegovih značenja.

Studije politike i upravljanja također zahtijevaju ponovno razmatranje popularnih pravnih teorija islamskog prava. Premda veliki broj pristupa koje su primjenjivale različite škole mogu biti relevantni za upravljanje i politiku, na učenjacima je da ove

tehnike definiraju na načine koji odražavaju potrebe discipline. Sadržaj i procedure koje se tiču konsenzusa, utvrđivanja koristi, pravne prevencije, pravne preferencije i analogije morat će pronaći svoje uporište u potrebama uprave, koja ima drugačije ciljeve i ograničenja. Nadalje, normativni sudovi koji se odnose na običaj, pretpostavku kontinuiteta i mišljenja ashaba također trebaju biti posredovani spoznajama političkih nauka. Drugim riječima, ove metode morat će se definirati i primijeniti na načine koji doprinose politici i upravljanju.

U tom svjetlu, dokazi i njihovi ishodi moraju se izraziti i pokazati unutar kulturnog, društvenog i političkog konteksta. Podrška koja je prikupljena iz fragmentiranih i izdvojenih dokaza, bez obzira koliko oni bili brojni i da li potječu iz primarnih izvora ili iz korpusa fikha koji je već na snazi, neće voditi ka rezultatima koje predlaže ciljni pristup. Eš-Šatibijevo insistiranje da induktivni proces pruža ciljevima (*mekasid*) potpunu izvjesnost jednostavno nije moguće provjeriti bez razumijevanja konteksta i međuzavisnosti u okolini. Ne možemo se nadati tome da će neko pravilo postići željene ishode bez povezivanja ili kompatibilnosti sa drugim elementima u sistemu. Važnost podržavajućih faktora koji se moraju dogoditi kako bi se osiguralo da neko pravilo, odluka ili politika bude korisna, ne može se preneglasiti. U suštini, uspjeh svakog pravila povezan je sa uzročnim principom koji se ne može izolirati od šireg konteksta u kome je utemeljen.

Posljedično, ciljni pristup ne može prihvatiti fikhski koncept derogacije. Derogirati jedan ajet ili više njih znači poništiti ih sa opravdanjem da je njihovo doslovno značenje u suprotnosti sa značenjem kasnije objavljenog teksta. Međutim, razlike oko tumačenja mogu se javiti zbog „okolnosti kao što su rat i mir, siromaštvo i bogatstvo, starost i mladost“.¹⁶⁶ Auda pojašnjava da je „ (...) veliki broj dokaza poništen, na ovaj ili onaj način, ni zbog

166 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 221.

čega drugog negoli nesposobnosti pravnika da ih smjeste u jedinstven percepcijski okvir¹⁶⁷. Derogiranje ajeta zbog nedostatka razumijevanja konteksta neprihvatljivo je i veoma subjektivno. Pored već reduciranog pristupa šerijatu, tradicionalna jurisprudencija izgubila je još izvornog materijala kroz ovaj proizvoljan mehanizam. U konačnoj analizi, Kur'an i sunnet ne podržavaju ovaj koncept¹⁶⁸ a učenjaci su podstaknuti da uvažavaju sveobuhvatni i holistički integritet i jednog i drugog izvora.

Ciljni pristup upravljanju također ne može bezuslovno podržati koncept *šutnje* Zakonodavca. Prema er-Rejsuniju „priznata je činjenica da Zakonodavac može prešutiti neke stvari ili propise zbog odsustva povoda ili razloga za dalja pojašnjenja. Kao rezultat toga, otvorena su vrata za nezavisno zaključivanje, tumačenje i analogijsku dedukciju“¹⁶⁹. Mnogi se pozivaju na Poslanikov (a. s.) hadis: „Bog (dž. š.) je postavio granice, pa ih nemojte prelaziti; On je prešutio neke stvari iz milosti prema vama a ne iz zaborava, pa nemojte pitati o njima.“¹⁷⁰ Dok el-Hibri s pravom tvrdi da je smisao toga „da se ne reguliše svaki aspekt života muslimana“,¹⁷¹ nameću se dvije dileme. Prva se tiče utvrđivanja šutnje kada toliko mnogo aspekata šerijata ne čini sastavni dio pravnih ajeta (*ajat el-ahkam*) na koje se učenjaci referiraju, a da ne spominjemo potpuno negiranje neobjavljenog znanja u prirodni i društvenim naukama. Premda je to dovelo do nastanka koncepta neograničenih interesa (*mesalih mursele*) „koji su priznati u islamskom pravu ali nisu poimenice spomenuti u bilo kojem pojedinačnom pravnom tekstu“¹⁷² te stoga obuhvataju

167 Ibid.

168 Ibid., str. 220.

169 Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011), str. 278.

170 *Sunen Darekutni*, 'Ešribe', hadis 104, tom 2/4, str. 289.

171 Aziza al-Hibri, *The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Perspective* (Chicago: American Bar Association, 2015), str. 67.

172 Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011), str. 262.

ciljeve (*mekasid*) i šerijatsku politiku (*sijase šer'ijje*) kao disciplinu razvijenu kao njihov nusproizvod, ono je isto tako olakšalo neopravdano zanemarivanje proučavanja šerijata u cjelini unutar ovih disciplina. Nakon što proširimo izvorni materijal kako bi obuhvatio cijeli kur'anski tekst i vjerodostojni hadis sa verifikovanim sadržajem, primjenjujući složeniju metodologiju, percepcije šutnje Zakonodavca nužno se mijenjaju. Doista, u Kur'anu se navodi: *U Knjizi Mi nismo ništa izostavili* (el-En'am, 38). Ciljni pristup studijama politike i upravljanja ne može se svesti na pravne ajete ili epistemološka ograničenja osnova jurisprudencije (*usul el-fikh*). Šerijat je obuhvatniji i prilagodljiviji nego što bilo ko priznaje.

Drugi problem sa tezom o šutnji odnosi se na vrijeme i mjesto kao i stručnost učenjaka. Kur'an je dinamičan tekst a fluidnost Objave i neobjavljene riječi nemoguće je ignorisati. Pošto Kur'anu pristupaju različiti pojedinci i grupe u različitim vremenima i mjestima, poimanja šutnje Zakonodavca prirodno se mijenjaju. Drugim riječima, šutnja koju navodi jedna generacija na osnovu vlastitih interpretativnih i integrativnih sposobnosti može biti osporena od strane naredne generacije kako se nivo znanja mijenja.

Sve viši nivo spoznaja usmjerava našu pažnju na još jednu karakteristiku tradicionalnog fikha koju će ciljni pristup upravljanju i politici morati ponovno razmotriti, a radi se o oslanjanju na pravnike pojedince nasuprot kolektivnoj i interdisciplinarnoj ekspertizi. Kroz istraživanje objavljenog i neobjavljenog značaja kur'anske odredbe o *šuri* ili kolektivnom donošenju odluka postaje jasno da se o javnim poslovima mora promišljati i odluke donositi kolektivno, u skladu sa javnim interesom i najnaprednijim nivoom znanja o bilo kojem pitanju. Aludirajući na važnost uključivanja epistemičkih zajednica, kao i svih obrazovanih i zainteresovanih strana, *šura* ima za cilj da u velikoj mjeri otkloni neizvjesnost. Veća izvjesnost postaje moguća tek onda kada dijelimo naše razumijevanje kako se kombinuju riječ Objave i neobjavljena riječ kako bi se proizvelo novo i korisno znanje koje može pružiti odgovor na izazove novog trenutka.

SAVREMENI REFORMSKI NAPORI

Odabrali smo da u ovom dijelu predstavimo dva savremena pristupa islamskoj intelektualnoj reformi zbog korisnih uvida koje pružaju politici i upravljanju. Premda nisu međusobno suprotstavljeni, pristupi Tarika Ramadana i Jassera Aude imaju različite naglaske. Ramadan zastupa tezu da se „koncepti i geografija izvora *usul el-fikha* svakako moraju ponovo razmotriti. Ne može biti dovoljno osloniti se na tekstualne izvore da bi se istražio odnos između ljudskog znanja (religija, filozofija, eksperimentalne i humanističke nauke itd.) i primijenjene etike: univerzum, priroda i znanje koje je povezano sa njima sigurno moraju biti integrisani u proces kroz koji je moguće ustanoviti više intencije i etičke ciljeve (*el-mekasid*) opće poruke islama.“¹⁷³ Izvori *usul el-fikha* moraju integrisati cjelokupno ljudsko znanje, spoznaje prirodnih i društvenih nauka „u etičke finalnosti poruke islama“.¹⁷⁴

Ramadan se oslanja na tri osnovne distinkcije za koje tvrdi da su nerazjašnjene u islamskoj misli kako bi podržao svoje tvrdnje: nepromjenjivo naspram promjenjivog; principi naspram modela i obredi naspram međuljudskih odnosa. „Sve dotle dok oni (racionalnost, kreativnost i istraživanje) ostaju vjerni principima i uvažavaju zabrane, njihovi intelektualni, naučni, umjetnički i, općenito, društveni, ekonomski i politički proizvodi nisu novotarije, nego dobrodošla postignuća radi dobiti čovječanstva.“¹⁷⁵ I tekst Objave tekst, koji „otvara mnogostruke, različite horizonte za ostvarenje autonomne aktivne racionalnosti“¹⁷⁶ i praksa ranih ashaba i zajednice vjernika koji su jasno manifestirali „konstantno kretanje između tekstova i intencija i navika“ svog neposrednog okruženja, svjedoče kredibilitet ove

173 Tariq Ramadan, *Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), str. 4.

174 Ibid.

175 Ibid., str. 21.

176 Ibid., str. 92.

tvrdnje.¹⁷⁷ Baš kao i tekst, univerzum otkriva nepromjenjive zakone, dok su drugi „kontekstualni, promjenjivi i uronjeni u historiju...“¹⁷⁸ Na ovaj način, Ramadanovo djelo podsjeća na uglednog učenjaka Tahu Džabira el-Alvanija koji je u svom prijedlogu za osnove savremenog idžtihada naveo da „naše razumijevanje vjere i vjerske prakse treba, u prvom redu, biti utemeljeno na proučavanju Božije Objave, s jedne strane, i stvarnog dinamičkog svijeta, s druge strane. Kur'an nas vodi do čudesa i tajni fizičkog svijeta, dok nas razmišljanje o stvarnom svijetu vodi nazad do razumijevanja Kur'ana.“¹⁷⁹

Sve veća kompleksnost prirodnih i društvenih nauka u današnje vrijeme čini zadatak pravnika naročito zahtjevnim. Jaz između znanja o tekstovima i kontekstima eksponencijalno se širi, a rezultati su vidljivi u sve manjoj relevantnosti islamskog učešća u forumima izvan strogih ograničenja tradicionalnog fikha i *usul el-fikha*. Od pravnika se sve više očekuje da daju mišljenja ili donesu sudove o pitanjima o kojima imaju veoma malo znanja, gdje su oni primorani da se oslone na vanjsku ekspertizu (ako doista shvataju potrebu da se konsultiraju uopće). Većina fikhskih vijeća traže mišljenja naučnika ili specijalista na specifičnim područjima zahtijevajući tehničku ekspertizu. Ovo oslanjanje nema odraza u društvenim naukama gdje „konsultacije ostaju marginalnim i površnim“.¹⁸⁰ *Fukaha'*, prema Ramadanu, smatraju ove discipline „previše aproksimativnim“.¹⁸¹ Za Ramadana, kao i mnoge druge naučnike, to nije prihvatljivo. On tvrdi da „ta različita polja pružaju perspektive koje je važno poznavati i koje je neophodno integrisati u razradu etičkih normi koje usmjeravaju individualno i kolektivno ljudsko djelovanje“ te da

177 Ibid., str. 85.

178 Ibid., str. 92.

179 Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh For Minorities – Some Basic Reflections*, New Revised Edition, Occasional Paper Series 18, (London: IIIT, 2003), str. 14-15.

180 Ibid., str. 116.

181 Ibid.

„svako polje znanja nužno autonomno izlaže vlastite metode, pravila i norme analize i eksperimentisanja u skladu sa vlastitim poljem proučavanja“.¹⁸²

Iako pohvalan, ovaj stav ne prepoznaje epistemičke izazove i sporne autoritete na ovim poljima te vjerovatnoću da ona nisu razvijena u skladu s filozofijom ujedinjenja (*tavhidi*). U svojoj suštini *tevhid* podrazumijeva jednoću Boga. Na sofisticiranijem nivou on izražava pakt između ljudi i Boga (dž. š.) kojim su oni obavezani da ne prekidaju ono što je On naredio da bude sastavljeno (el-Bekare, 27). Implikacije ovog zahtjeva nisu ograničene na društvene nauke. Razvoj prirodnih nauka na načine koji negiraju postojanje Boga (dž. š.), uzajamnu povezanost svega što je stvoreno i ulogu duhovnosti zahtijeva kritiku i opreznost svakoga ko djeluje unutar islamskog okvira. Baš kao što pravnike (*fukaha'*) kritikuju zbog njihove ograničene stručnosti u ovosvjetskim poslovima, isti taj kriticism potreban je u odnosu na one koji su društvene i prirodne nauke odvojili od njihove temeljne suštine i veze sa šerijatom.

Ramadanova teza da „tekstualne nauke nisu ništa više ‘islamske’ od nauka o univerzumu“ neprihvatljivo je nategnuta ako je ono što on podrazumijeva pod naukama o univerzumu način kako su ih naučnici razumjeli nasuprot tome kako ih je Bog (dž. š.) stvorio.¹⁸³ Tekstovi imaju jasno i nedvosmisleno usmjerenje – ne možemo na osnovu njih doći do zaključaka kojima se afirmiše nevjerovanje (osim ako poreknemo ono što je napisano), dok oni koji izučavaju nauku lišenu Boga (dž. š.) često dolaze do zaključaka kojima afirmišu nevjerovanje, naročito u našem modernom dobu hiperracionalnosti. Ciljni (*mekasid*) pristup upravljanju i politici insistira na tome da tekst i kontekst ne mogu biti u potpunosti shvaćeni odvojeno jedan od drugog. *Kombinirano čitanje*, koje je artikulisao El-'Alvani, u kome „čitanje Objave radi razumijevanja fizičkog svijeta i njegovih zakona

182 Ibid., str. 109.

183 Ibid., str. 128.

i principa te čitanje fizičkog svijeta kako bi se cijenila i priznala vrijednost Objave“ adresira gornje nastojanje.¹⁸⁴

S ovim previdom, Ramadan predlaže pomak autoriteta u islamskom univerzumu koji će odražavati stručnost i sposobnost učenjaka konteksta (*'ulema el-vaki'*). Drugim riječima, učenjaci teksta i učenjaci konteksta moraju raditi „na ravnopravnoj osnovi“.¹⁸⁵ To je moguće postići integracijom „onih specijalista (naučnika ili eksperata) koji su najbolje ovladali savremenim naučnim znanjem unutar svojih polja specijalizacije i istraživačkim tehnikama koje se odnose na njih“ u „kružoke učenjaka teksta tokom njihovih debata i promišljanja s ciljem formulisanja pravnih pravila, odnosno fetvi o konkretnim pitanjima“.¹⁸⁶ Prvi moraju biti priznati kao *'ulema el-vaki'* koji su specijalizirani za kontekst, na ravnopravnoj osnovi sa *'ulema en-nusus* koji su se specijalizirali za tekst. Ramadan zaključuje da u cilju realizacije *radikalne reforme* u islamskim naukama:

Treba hitno oformiti *specijalizirane komisije za istraživanje i fetve* u kojima bi *podjednako i ravnopravno bili zastupljeni* učenjaci konteksta i koje bi mogle povezati tri suštinska zahtjeva: opće razumijevanje ciljeva dviju Knjiga, svijest o višim ciljevima u određenom polju istraživanja (tekstova ili djela iz konkretnog naučnog područja), i specijalizirano znanje o datom predmetu iz prve ruke (*fukaha'*). Logično je da bi te komisije bile sastavljene od pravnika specijaliziranih za tekstove koji se odnose na medicinu, ekonomiju i druge discipline (ovisno o kakvoj se komisiji radi) i naučnika koji se bave istim područjima.¹⁸⁷

Izgleda da se ovim izjednačavaju dva nekvalifikovana nastojanja, pri čemu nije očigledno na koji način se svaka strana može okoristiti od druge ili proizvesti doista radikalni rezultat ako se

184 Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh For Minorities – Some Basic Reflections*, New Revised Edition, Occasional Paper Series 18, (London: IIIT, 2003), str. 15.

185 Tariq Ramadan, *Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009), str. 4.

186 Ibid., str. 130.

187 Ibid., str. 131.

ima u vidu da one pristupaju svojim poljima stručnosti s malo ili nimalo znanja o onome što je druga strana internalizirala kao istinu. Drugim riječima, bez proučavanja tekstova objektivima upravljanja i politike pravnik neće uočiti u tekstovima ono što je relevantno za dato polje, nego će na sto iznijeti samo ono što je u stanju vidjeti na prvom mjestu. Isto tako, nedostatak iskustva sa tekstovima učenjaka ne samo da mu onemogućava da ispravi ili poboljša razumijevanje ovih tekstova, nego utječe na konačne istine njegovog polja stručnosti i ono čime on može legitimno doprinijeti islamskoj perspektivi. Npr. ekonomske nauke za koje Ramadan smatra da ih je potrebno proučavati kako bi se razvila „primijenjena islamska etika u ekonomiji“ ne mogu nam pomoći da ostvarimo taj cilj, što on jasno priznaje u nastavku svoje knjige.¹⁸⁸ Božanstvo konvencionalne ekonomije je idol i objekt materijalnog obožavanja, kapitalizam je njegova religija a profit jedini cilj. Za razliku od toga, islamska ekonomija tek treba da artikuliše održiv i jedinstven okvir koji kreatorima politike može pružiti dokaze, sredstva i strategije koje su neophodne za ostvarenje društvene pravde i demokratske vladavine i, što je još važnije, koje se mogu natjecati sa aktuelnim kapitalističkim strukturama. Kao hegemonijska disciplina u političkim naukama danas, islamska ekonomija je veoma daleko od pružanja alternative za potrebe javne politike u islamu.

Ključ problema nije u izdizanju i izjednačavanju pojedinaca, bez obzira kakva je njihova stručnost, nego pomicanju nivoa autoriteta koji je povezan sa idejama i izvorima argumentacije jer oni izražavaju, osnažuju i reprodukuju ciljeve šerijata. Objavu i univerzum ne treba posmatrati kao „dvije knjige“ kao što Ramadan predlaže,¹⁸⁹ nego kao jednu knjigu koja zahtijeva „dva čitanja“ koja su potkovana vrijednostima monoteizma (*tevhid*), pročišćenja (*tezkije*) i civilizacije (*‘umran*), kao što El-Alvani

188 Ibid., str. 117, 242-244.

189 Ibid., str. 89.

predlaže.¹⁹⁰ Stručnost u razumijevanju jednog oblika Objave bez razumijevanja drugog jednostavno nije moguća.

Auda u okviru predložene klasifikacije teorija islamskog prava predlaže „pomak u ‘nivoima autoriteta’ od uobičajene binarne kategorizacije valjanih/ništavih dokaza ka višedimenzionalnom ‘spektaru’ valjanosti dokaza i izvora“.¹⁹¹ Među te izvore Auda uvrštava bogato naslijeđe tradicionalne jurisprudencije, interese (*mesalih*), racionalne argumente i moderne deklaracije o ljudskim pravima, kao i učinke modernih tendencija u različitim savremenim teorijama islamskog prava. Auda, poput Ramadana, insistira na uvrštavanju prirodnih i društvenih nauka bez kojih će „istraživanje u fundamentalnoj teoriji islamskog prava ostati unutar ograničenja tradicionalne literature i njenih rukopisa, a islamsko pravo će i dalje biti uveliko ‘zastarjelo’ sa svojom teorijskom osnovom i praktičnim rezultatima“.¹⁹² On podstiče na primjenu nauke gdje je god to moguće, npr. kod utvrđivanja pravne sposobnosti i razlikovanja etapa u životu.¹⁹³ Poput Ramadana, Auda ne uslovljava uvrštavanje naučnog znanja njegovom kompatibilnošću sa islamskim principom tevhida, predviđevši normativni karakter znanja. Za razliku od Ramadana, Audina najveća briga nije uvrštavanje znanja o univerzumu u kružoke pravnika (*fukaha*), nego kritika i reforma same teorije *usula*.

Koristeći sistemski pristup, Auda predlaže ciljeve (*mekasid*) kao *filozofiju islamskog prava*. Njegov cilj je da razvije teoriju koja će biti „izgrađena na analizi izvora, implikacija i dokaza u klasičnim teorijama, literature islamskih pravničkih škola koju usvajaju tradicionalisti, novim modernističkim reinterpretacijama i kritici postmodernista“.¹⁹⁴ Uzimajući pet odabranih karakteristika

190 Taha Jabir al-Alwani, *Towards a Fiqh For Minorities – Some Basic Reflections*, New Revised Edition, Occasional Paper Series 18, (London: IIIT, 2003), str. 16.

191 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 253.

192 Ibid., str. xxvi.

193 Ibid., str. 142.

194 Ibid., str. 191.

sistema – spoznaju, holizam, otvorenost, višedimenzionalnost i svrhovitost – Auda kritikuje i iznosi prijedloge za reformu islamskog prava. Odlika spoznaje pravi razliku između onoga što je objavljeno od Boga (dž. š.) i razumijevanja pravnika. Iz te perspektive „pravila predstavljaju ono za što pravnik ocijeni da je najvjerojatnije istinito, a različita pravna mišljenja čine validne izraze istine(a) i sva su ispravna“.¹⁹⁵ Iako ovaj pristup može smanjiti intenzitet neslaganja među učenjacima, teško da se može okvalifikovati kao etičko stajalište. Činjenica je da različita pravna mišljenja nisu sva validna, kredibilna ili etična i mi moramo imati hrabrosti da ih okarakterišemo takvim.

Holizam doprinosi boljem razumijevanju granica uzročnosti u islamskom pravu. Dok su tradicionalni pravni teoretičari kao glavno pitanje kod proučavanja pojedinačnih dokaza postavili problem izvjesnosti naspram neizvjesnosti, Auda usmjerava našu pažnju na „glavni problem pristupa koji se temelji na korištenju pojedinačnih dokaza, a to je neobjektivnost i atomizam njegove ‘uzročne’ osnove“.¹⁹⁶ Auda koristi odliku holizma kako bi pokazao da se bilo koja pojava može potencijalno pripisati velikom broju uzroka, a pored toga moramo nastojati da prepoznamo i istaknemo njenu svrhu. Doista, kreiranje politike na osnovu dokaza razmatra svrhe, uzroke i cijeli niz podržavajućih faktora koji u konačnici vode do opaženog ishoda.

Što se tiče otvorenosti, Auda tvrdi da se islamsko pravo može okoristiti od dva mehanizma. Prvi uključuje promjenu pravila sa promjenama svjetonazora pravnika. To će smanjiti literalizam i omogućiti integraciju prirodnih i društvenih nauka u sistem islamskog prava. Drugi uključuje „otvorenost filozofskom istraživanju koje se razvija sa razvojem ljudskog znanja općenito“.¹⁹⁷ Premda su ovo neophodni pravci za pravnike, isključivi

195 Ibid., str. 195.

196 Ibid., str. 198.

197 Ibid., str. 206.

fokus na njima je zabrinjavajući. Postoji potreba da se u islamskim naukama razvije otvorenost spram interdisciplinarnih stručnjaka koji objedinjuju dovoljno znanja o primarnim izvorima islama, naučnoj disciplini kojom se bave, kao i vjerovanje da će dati vrijedan doprinos čovječanstvu u ime islama. Potreba za većim prihvatanjem pluralizma i kolektivnog donošenja odluka u ovim procesima produkcije znanja ne može se pre naglasiti.

Višedimenzionalnost se bavi izazovima binarnog mišljenja koje odlikuje škole islamskog prava. Umjesto definiranja pojmova u odnosu na njihovu binarnu suprotnost, višedimenzionalnost predlaže spektar vjerovatnoće između krajnosti izvjesnog i neizvjesnog. Auda smatra da bi kombiniranje ove odlike sa ciljnim (*mekasid*) pristupom moglo razriješiti „dilemu suprotstavljenih dokaza“. Inicijalno javljanje proturiječnosti dokaza uglavnom se može riješiti razmatranjem konteksta ili višedimenzionalne prirode tih dokaza. Tako, različita pravila izvedena iz potencijalno suprotstavljenih dokaza zapravo potvrđuju zajednički cilj.

Međutim, najvažnija odlika sistemskog mišljenja koju Auda želi da naglasi jeste svrhovitost. Ova odlika je zajednička nit između drugih osnovnih odlika sistema.¹⁹⁸ Ciljevi (*mekasid*) smatraju se svrhama islamskog prava. Kao takvi, oni povezuju različita polja *usul el-fikha*. Ciljno tumačenje primarnih izvora, naročito u izrazu „škole tematske egzegeze“, tretira Kur'an kao jedinstvenu cjelinu. „Na osnovu ovog holističkog pristupa, mali broj ajeta koji se odnose na pravila (...) proširit će se od nekoliko stotina ajeta na cijeli tekst Kur'ana. Sure i ajeti koji tretiraju vjerovanje, poslanička kazivanja, budući svijet i prirodu u tom slučaju će činiti dijelove cjelovite slike i tako imati svoju ulogu u oblikovanju pravnih pravila.“¹⁹⁹ Svrhovitost, kazano drugim riječima, omogućava nam da vratimo cijelom šerijatu ulogu našeg izvora idžtihada.

198 Ibid., str. 228.

199 Ibid., str. 232.

Sistemski pristup kojeg je predložio Auda mora se dodatno istražiti. Njegova upotreba teorije sistema radi pozicioniranja ciljeva (*mekasid*) kao filozofije islamskog prava, pomirujući cijeli niz različitih perspektiva, može se korisno primijeniti na proučavanje i interpretiranje primarnih izvora za potrebe upravljanja i politike. Zaista, dok teorija upravljanja nije predstavljena u gotovom obliku u Kur'anu u formi jedinstvenog sistema, on ipak predstavlja sve „neophodne i dovoljne elemente za njenu izgradnju“.²⁰⁰ Drugim riječima, filozofija sistema može se primijeniti na proučavanje Kur'ana i sunneta nasuprot pukoj klasifikaciji fikha. U ovom slučaju, filozofija sistema ne koristi se kako bi se ciljevi (*mekasid*) predstavili kao filozofija prava *ex post*, nego ona postaje utemeljenjem novog metoda pomoću kojeg se ti ciljevi mogu odrediti kroz pažljivo proučavanje elemenata sistema u riječima Objave i neobjavljenoj riječi.

I Ramadanovo i Audino djelo nude korisne uvide u razvoj ciljnog pristupa za potrebe politike i upravljanja. Međutim, njihovi prijedlozi ne uspijevaju ponuditi snažne pristupe koji će zapravo integrisati riječ Objave i neobjavljenu riječ na kredibilan i dosljedan način, a to je nešto što će biti neophodno za unapređenje ovog novog polja. Ni jedan od njih dvojice ne pruža dovoljnu ili bilo kakvu kritiku stanja i tendencija u prirodnim i društvenim naukama koje ograničavaju mogućnost unošenja njihovih rezultata u okvir koji nastoji ostvariti ciljeve šerijata. Potrebno je da, kako Ramadan insistira, inkorporiramo široki spektar ekspertiza, ali znanje koje je produkovano sa svjesnim odbacivanjem Objave ne može biti kompletno ili potpuno kredibilno iz islamske perspektive. Premda je to veći problem u društvenim naukama, a naročito u nauci o upravljanju, on nije nevažan ni u prirodnim naukama. Sistemsko mišljenje nudi veliki potencijal za politiku i upravljanje u islamu, ali Auda ne razvija

200 Prilagođeno od: Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), str. 8.

svoje djelo dovoljno daleko da bi nam ponudio održivu metodologiju za pristup primarnim izvorima. Nesumnjivo, teorija sistema može značajno doprinijeti u analiziranju tekstova otkrivajući novo znanje i odgovarajući na univerzalna pitanja koja se postavljaju u velikom broju disciplina. Takav metod omogućit će nam da se krećemo bez problema od riječi Objave do neobjavljene riječi s obzirom na njihovu neodvojivu prirodu i obećavajući potencijal sistemskog mišljenja.

ZAHITJEVI STUDIJA UPRAVLJANJA I POLITIKE

Učenjaci na polju upravljanja i politike moraju ići dalje od fikha i *sijase šer'ijje* na način kako su tradicionalno shvaćeni, kako bi razvili i primijenili odgovarajući ciljni (*mekasid*) pristup. Takav pristup može se potencijalno oslanjati na svo objavljeno i neobjavljeno znanje kako bi se razumjela uputstva za bilo koje polje politike, uključujući suštinska i proceduralna pitanja kao što je predloženo u djelima Ramadana i Aude. Cilj je da se razvije objektivan i svrhovit pristup koji može dati obrazložene doprinose upravljanju i politici. Šireći fikh kako bi se obuhvatilo svo objavljeno i neobjavljeno znanje, ciljni pristup politici može povećati ograničenja donosilaca odluka, pružajući u isto vrijeme veću sigurnost da će ono što je izvedeno iz primarnih izvora stvarno voditi ka namjeranim ciljevima. Multidisciplinarna priroda ove ambicije zahtijeva odbacivanje površnih ograničenja koja su do sada sprečavala fikh da inkorporira važne i, uz to, kredibilne uvide iz holistične definicije šerijata.

Šerijatska politika (*sijase šer'ijje*) u tom slučaju neće biti, kao što Kamali tvrdi, „vođena smjericama ciljeva (*mekasid*)“ odnosno njihovih aktuelnih elaboracija, nego će utvrđivanje samih ciljeva za potrebe politike i upravljanja zahtijevati novi pristup.

Koristiti klasične ciljeve kao smjernice za politiku i upravljanje znači neprestano generisati nediferencirane studije po uzoru na Projekat indeksa šerijata.²⁰¹ U tom naporu šest ciljeva predstavljene su kao klasifikacijsko i sredstvo za opravdavanje već postojećih politika. Međutim, same politike nisu podvrgnute kritičkom proučavanju, niti ima prijedloga za nove politike koje bi bolje riješile javne probleme. To je posljedica općeg prihvatanja ideje da klasični ciljevi (*mekasid*) nude „epistemološke smjernice“, kako Kamali tvrdi, ali ne nude „tematske i suštinske detalje, metriku i kriterije za pojedina pitanja“.²⁰² To znači da konačna definicija svakog cilja (*maksid*) nije jasna u različitim sferama na koje se on može potencijalno primijeniti. Obnovljena ciljna (*mekasid*) metodologija pristupa primarnim izvorima ne bi ostavila stvari tako nejasnim, nego bi pozicionirala ciljeve u prvi plan političkih procesa.

Naš zadatak je da razvijemo ovu obnovljenu metodologiju proučavanja osnovnih izvora, a naročito Kur'ana, u potrazi za svim referencama koje nas obavještavaju o ciljevima, pravilima, odnosima, praksama i procesima politike i upravljanja. Rješenje ne nalazimo u pojedinačnom pristupu koji služi da „identifikuje koji aspekti *sijase*, ako ih ima, imaju potrebu za prilagođavanjem u svjetlu ciljeva (*mekasid*) te da, na koncu, dođe do drugačijeg čitanja tog aspekta *sijase*“,²⁰³ kako Kamali predlaže, nego u ponovnom obraćanju izvorima korištenjem prikladnije metodologije koja će na holističan, svrhovit i dinamičan način utvrditi njihove sadržaje o politici i upravljanju. S tim u vezi, naš neposredan zadatak nije da „identifikujemo, u tefsiru i hadisu, naprimjer, predaje i interpretacije koje mogu biti slabe i apokrifne, a u odnosu na idžtihad snagu i slabost dokaza na kojima se on može zasnivati – ili zapravo potrebu, kao što se može dogoditi, da odstupimo od idžtihada

201 V. poglavlje 1. za više detalja o SIP.

202 Kamali u: Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 11.

203 *Ibid.*, str. 12.

zbog kasnije promjene uslova i razvoja znanja²⁰⁴ iako to može biti nusproizvod naših napora. Naš osnovni interes mora biti usmjeren prema Kur'anu i sunnetu.

Znatan segment produkcije znanja iz prošlosti kao i savremenih doprinosa koji su zaključani u tradicionalni intelektualni okvir nisu u stanju odgovoriti kompleksnim problemima modernog upravljanja, naročito zbog zanemarivanja korisnih lekcija iz šireg čitanja Kur'ana i rane historije islama. Čak i interaktivno čitanje fikha, *sijase* i ciljeva (*mekasid*) koje susrećemo kod svjetski poznatog islamskog pravnika i učenjaka Jusufa el-Karadavija relativno je slabo u susretanju sa stvarnim svijetom i stručnim znanjem političkih nauka.²⁰⁵ El-Karadavi nesumnjivo pruža važne uvide u fikh koji uključuju ono što on naziva jurisprudencijom: (1) prioriteta, (2) ravnoteže i kompromisa i (3) promjene. Međutim, ograničenja fikha, *sijase* i ciljeva (*mekasid*), skupa sa neadekvatnim priznavanjem složenosti modernog kreiranja politike i upravljanja dovode do toga da el-Karadavi pojašnjava ove koncepte na pojednostavljen način. Naprimjer, sugestija da državni službenici blokiraju ulazak i uvoz luksuzne robe kada je prisutan nedostatak osnovnih namirnica zanemaruje da se radi o različitim tržištima sa različitim proizvođačima i konzumentima, a da ne spominjemo ograničenja globalnih trgovinskih režima i reciprociteta.²⁰⁶ Osim činjenice da će bogati nabaviti ove proizvode u inostranstvu, zbog čega će domaće vlasti biti uskraćene za uplatu poreza, trgovina ovim robama omogućava rast proizvodnje i prometa drugih roba i usluga od kojih zavisi uživanje luksuznih roba. Taj rast omogućit će nabavku osnovnih roba i zapošljavanje. Nadalje, vlasništvo nad određenim brojem luksuznih roba podrazumijeva plaćanje zekata kojim se također osigurava izdržavanje za one koji su u potrebi.

204 Ibid., str. 13.

205 Jusuf el-Karadavi, *Es-Sijase eš-šer'ijje fi dav' nusuf eš-šeri'a ve maksifuha*, 2. izd. (Kairo: Mekteba Vehba, 2005).

206 Ibid., str. 313.

Ukratko, političke odluke ne mogu biti tako odrješite, nego se prilikom njihovog donošenja moraju uzeti u obzir mnogi parametri. Lišavanje jednog neće nužno dovesti do obezbjeđenja drugog, nego čak može kompromitovati uložene napore.

Nije opravdano osloniti se na *sijas*u ili fikh zbog tako velikih političkih pitanja, čak i ako su vođeni ciljevima (*mekasid*), s obzirom na oskudnost modernih politički orijentisanih studija na tim poljima i načina na koji je elementarno znanje na tim poljima razvijeno. Uspješno upravljanje danas rijetko podrazumijeva jednosmjernan proces odlučivanja u kome se politike hijerarhijski razrađuju, od nadređenih ka podređenim, ili od centra ka periferijama. Drugim riječima, dominirajući metodi i procesi tradicionalnog fikha koji se odlikuju nezavisnim, parcijalnim, izoliranim, komandujućim i stilom odlučivanja od vrha prema dnu neće moći funkcionisati. Umjesto toga, postoji potreba za savjetodavnim procesom, naročito ako uvažavamo relevantne islamske propise.

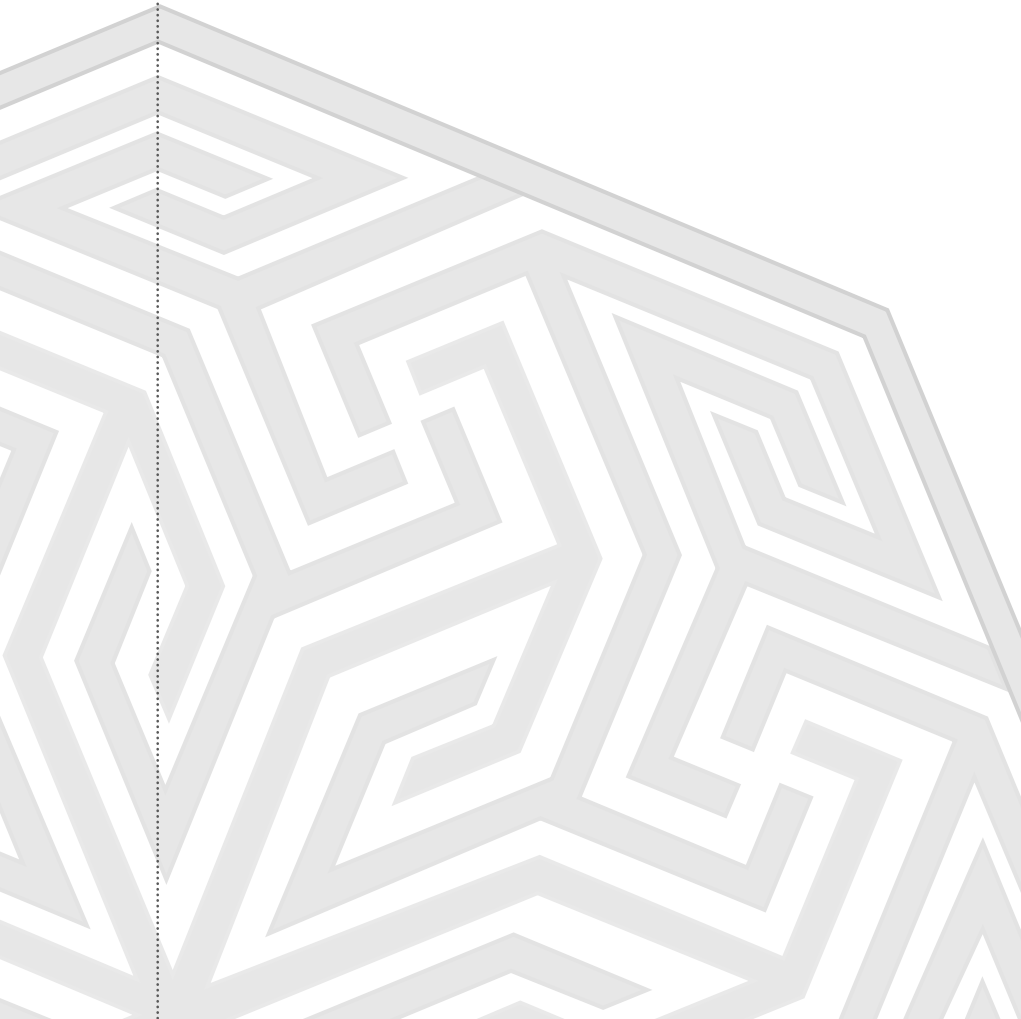
Gotovo potpuno odsustvo nekog značajnog, koherentnog i modernog djela koje bi razrađivalo upravljanje i javnu politiku na osnovu tekstualnih izvora ostavilo je veliku prazninu u islamskoj nauci. U odsustvu razvijene alternative, od učenjaka ciljeva (*mekasid*) koji predstavljaju tradicionalne stavove sve više će se tražiti da prilagode svoj pristup cijelom nizu javnih pitanja bez potrebnog nivoa introspekcije ili znanja. Iako je to poželjnije od nekritičkog unošenja arhaičnih pravnih pravila, ovaj pristup je (kako sada stoji) daleko od snažne teorije upravljanja i ne uspijeva zahvatiti suštinu islama. Neophodno je novo istraživanje šerijata: ono koje će tragati za boljim razumijevanjem odnosa moći i drugih ljudskih tendencija, struktura donošenja odluka, uloge države i vrijednosti kao što su odgovornost, integritet i transparentnost, kao i prirode prava i sloboda. Ono će se zasnivati na onome što su mnogi eminentni učenjaci iz prošlosti i sadašnjosti već postigli ali, još važnije, na bogatstvu znanja u primarnim izvorima.

ZAKLJUČAK

Unapređenje javne politike i upravljanja u islamu će nesumnjivo zahtijevati stvaranje snažnog intelektualnog utemeljenja. Rekonceptualizacija šerijata, širenje fikha, uključivanje višedisciplinarne ekspertize, kritički pristup klasičnim ciljevima (*mekasid*) i razvoj nove metodologije koja inkorporira sve navedene potrebe jesu neki od najvažnijih izazova. U ovom poglavlju iznijeli smo tezu da određeni metodološki koncepti mogu biti korisni za ovaj projekat, dok je druge neophodno ponovo razmotriti ili odbaciti. Također smo razmotrili potencijalni doprinos dvojice savremenih učenjaka, Ramadana i Aude, čije uvide, pored onih koje nude drugi istaknuti učenjaci spomenuti u ovoj knjizi, možemo uzeti kao polaznu tačku za razvoj interesantnog, živog i veoma relevantnog polja istraživanja. Sa ovim pionirima kao našim vodičima, moramo ipak imati hrabrosti i sposobnosti da kritikujemo, na osnovu novih pristupa osnovnim izvorima, Kur'anu i sunnetu, koji neprestano pružaju istinskim tragaocima za znanjem obnovljene i potencijalno nove ciljeve, pravila, odnose, prakse i procese koji su relevantni za politiku i upravljanje u našem vremenu.



III Prava i etika





5

Ljudska prava kao vezujuće tkivo ciljeva (mekasid) upravljanja

Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali; dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili.

el-Isra', 70.

Ljudska prava i tradicionalna islamska učenost oduvijek su bili neugodni partneri. Mnogo toga što je napisano i poučavano o šerijatu ne odražava adekvatno pitanje ljudskih prava. Prema Audi, „kompatibilnost ljudskih prava i islama je tema o kojoj se vodi žestoka debata, kako u islamskim, tako i u međunarodnim krugovima“.²⁰⁷ Nekritički se pretpostavlja da se primjenom pravila (*ahkam*) šerijata štite ljudska prava, bez potrebe da se elaborira posebna i sveobuhvatna teorija ili barem da se testira ova hipoteza. Mnogi učenjaci nastoje izbjeći direktnu konfrontaciju sa ovim

207 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 23.

problemom formulišući ga u kontekstu ljudskog razvoja,²⁰⁸ dok oni koji su se uhvatili u koštac sa ovim problemom tek treba da artikulišu domaću teoriju.²⁰⁹

U ovom poglavlju iznosimo tezu da ciljni (*mekasid*) pristup politici i upravljanju centralizira ljudska prava. Vladavina ranih halifa bila je nesumnjivo prožeta očuvanjem prava svojih podanika. Zapravo, upravljanje je shvaćeno kao starateljski poduhvat koji je uključivao duboku odgovornost za sva živa stvorenja unutar geografskih granica halifine vlasti. Prema riječima Ebu Bekra, prvog halife, „najslabiji među vama bit će najjači kod mene dok ne osiguram njegova prava ako Bog da, a najsnažniji među vama bit će slab kod mene dok kod njega ne osiguram prava drugih ako Bog da“.²¹⁰ Postepeno odbacivanje ovog prioriteta od strane muslimanskih vladara ne samo da je iznevjerilo pravednost, nego i samu suštinu islamske vladavine. Oklijevanje mnogih tradicionalnih islamskih učenjaka da iznesu nedvosmislene izjave o ljudskim pravima samo je pogoršalo postojeću krizu.

Stoga, naš prvi zadatak je da istražimo prethodno stanje stvari. U prvom dijelu predstavljamo četiri glavna razloga odbijanja tradicionalnog vjerskog establišmenta da daje jasne izjave o ljudskim pravima. Nedostatak izvornog pristupa neizbježno je doprinio površnom imitiranju globalnih instrumenata ljudskih prava, premda sa *islamskom* odorom, što je težište drugog dijela. Treći dio istražuje kako je literatura o ciljevima šerijata pokušala da otkloni ovaj nedostatak. Rad učenjaka ciljeva (*mekasid*) može se klasifikovati na četiri načina: (1) evolucioni, (2) utemeljiteljski, (3) utemeljen na interesu i (4) komplementaran. Međutim, glavni doprinos ovog poglavlja počiva u ponovnom razmatranju ljudskih

208 V. npr. Džasir Auda u: Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 242.

209 Istaknuti islamski učenjaci kao što su Muhammed Selim el-'Avva', Jusuf el-Karadavi, 'Allal el-Fasi, et-Tahir ibn Ašur, Džemaluddin 'Ittije, Hasan et-Turabi i Rešid Ganuši, između ostalih, bavili su se ovom temom na različite načine.

210 *El-Bidaje ve en-nihaje*, tom 6, str. 305-306.

prava u islamu. Na osnovu sveobuhvatnog čitanja Kur'ana, tvrdimo da razvoj domaće teorije mora prepoznati kategorizaciju ljudskih prava kao fundamentalnog i posebnog elementa šerijata, da im je potrebno pružiti najviši nivo zaštite, vođene konceptom ljudskog dostojanstva i garantirane kroz obaveze i dužnosti, te da će njihovo poštovanje biti nagrađeno i na ovom i na budućem svijetu, tj. da je njihovo narušavanje predmet sankcionisanja. Univerzalnost ovog sistema nalazi se u nediskriminatornoj prirodi zaštite prava. Međutim, prihvatanje posebnosti ovog pristupa nužno je utemeljeno na prihvatanju islama kao vjere.

UZNEMIRUJUĆE PLAŠLJIV DISKURS

Muslimanski učenjaci su u velikoj mjeri skrenuli sa kolosijeka autentičnog intelektualnog projekta koji se tiče ljudskih prava, zbog svoje preokupiranosti zapadnim sekularnim sistemom i onim što su oni prepoznali kao njegove ishode. Njihova interesovanja mogu se klasifikovati u četiri glavne kategorije. Prva se tiče jukstapozicije božanskog naspram sekularnog pristupa ljudskim pravima, te onoga koji se može legitimno podrediti drugome. „Osnovna razlika“, tvrdi Kamali, „koja odvaja šerijat od sekularne jurisprudencije je to što je prvi u saglasnosti sa posvećenijom autoritetom Božije Objave kao determinante osnovnih moralnih i pravnih vrijednosti“.²¹¹ U svjetlu ove percepcije, učenjaci su uložili značajan napor da bi artikulisali granice i ograničenja koje te vrijednosti postavljaju u odnosu na prava i slobode koje su artikulisane u sekularnim sistemima. Prema Kamalijevom istraživanju o slobodi izražavanja, npr., pravna i moralna

211 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998), str. 21.

ograničenja „zauzimaju mnogo veći dio ove knjige“.²¹² S obzirom na njegov božanski izvor i ograničenja koja postavlja ljudima, dilema koja se javlja u vezi s ljudskim pravima u islamu proističe iz određenja statusa nevjernika. Neki učenjaci tvrde da je uslov da bi osoba imala prava da se radi o vjerniku,²¹³ te da se tzv. sekularni *univerzalni* sistem ne odnosi na muslimane.

Drugi problem koji doprinosi tradicionalnom odbijanju bavljenja ljudskim pravima tiče se terminologije. Neki savremeni učenjaci jednostavno nisu bili voljni da uvedu ono što oni smatraju *novom* terminologijom prava i sloboda. Premda je neosporno da je „diskurs pravnika (*fukaha'*) iskazan²¹⁴ jezikom koji su oni osjećali prikladnim za preovladavajuće uslove njihovog vremena“;²¹⁵ mnogi i dalje vjeruju da je jezik prava i sloboda stran islamu. Pravnici tvrde da je to potvrđeno činjenicom da „ne postoje kategorički iskazi u ovim izvorima (Kur'anu i sunnetu) koji bi identifikovali temeljna prava kao posebnu kategoriju“.²¹⁶ Takva tvrdnja, međutim, nije činjenična, što je pokazano u posljednjem dijelu ovog poglavlja. Temeljna prava identifikovana su u Kur'anu kao *hudud*, koncept koji je pogrešno shvaćen i primijenjen u tradicionalnom fikhu. Ipak, ta greška ne mijenja Božiju (dž. š.) riječ izraženu u Kur'anu. *Hudud* predstavljaju božanski određene granice ili ograničenja ljudskog ponašanja koja imaju za cilj da osiguraju ljudska prava, kao i prava drugih životnih formi.

Osim ove ozbiljne pogreške, učenjaci ciljeva (*mekasid*) usmjerili su svoju pažnju, između ostalog, i na otvorenost islamskih studija prema novoj terminologiji. Učenjak i pravnik Mahmud Ahmed Gazi, npr., ustvrdio je da su „terminologije drugih tradicija (historijski) prihvaćene“ u islamskoj tradiciji kao način

212 Ibid., str. 2.

213 Senturk u: Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 25.

214 Abdul Rauf 2015, str. 21.

215 Kamali 1998, str. 27.

216 Ibid.

nošenja sa novim situacijama. Općenito, učenjaci se slažu da „sve dok neki novi pojam rezonira s islamskim principima, u skladu je s našom tradicijom i nije u konfliktu sa našim vjerskim naslijeđem, možemo ga s pravom smatrati islamskim“.²¹⁷ Također, razumno je očekivati da različiti jezici uvode različite pojmove koji ipak izražavaju zajednička značenja.

Potreba za takvim racionalizacijama u opreci je sa stavom poslanika Muhammeda (a. s.) koji je savjetovao vjernike da je „znanje izgubljeno naslijeđe vjernika; gdje god ga vjernik pronađe, treba ga uzeti“.²¹⁸ To je potvrdio četvrti pravedni halifa Alija ibn Ebu Talib koji je podsticao muslimane da prihvate znanje bez obzira na vjeru njegovog prenosioca, jer će njegovo uključivanje u muslimanski svjetonazor dodati značajne dimenzije koje ne čine dio njegovih izvornih otkrića i artikulacije.²¹⁹ Pitanje terminologije doima se potpuno površnim i zamagljuje pogled na stvarne probleme koji se tiču utjecaja i suštine ljudskih prava u islamskoj politici i upravljanju.

Treći faktor koji je skrenuo muslimanske učenjake na sporedni kolosijek i obeshrabrio ih da se autentično pozabave teorijom ljudskih prava u islamu bila je tendencija odbacivanja zapadnih liberalnih pojmova prava i s njima povezanih sloboda. Mnogi radovi potcjenjuju rezultate nesputanih prava i sloboda u sekularnim državama. Općenito, koncept slobode u zapadnom liberalizmu posmatra se kao nešto što je doprinijelo razvoju nacionalizma, kapitalizma, kao i generalno labavom odnosu prema seksualnoj moralnosti. Iz ove perspektive, odsustvo duhovnog kompasa koji utemeljuje čovječnost u specifičnom moralnom okviru ubrzalo je društveno, političko, ekonomsko i kulturno opadanje.

Četvrti i, ujedno, posljednji interes islamskih učenjaka kada su u pitanju ljudska prava i slobode ukorijenjen je, po svemu sudeći, u

217 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 22.

218 *Džami' et-Tirmizi* 41:2687.

219 Nahjul Balaghah, izreka 79. Preuzeto sa: <http://dawoodi-bohras.com/pdfs/Nahjul-Balaghah-English.pdf> (pristupljeno 4. marta 2016)

odbijanju promoviranja društvenog poretka koji jasno prkosi statusu quo u većini dominantno muslimanskih zemalja i, čak, unutar muslimanskih zajednica u sekularnim državama. Učvršćenje autoritarnih diktatura nužno podrazumijeva narušavanje ljudskih prava, premda sa različitim stepenom. Prisustvo većine tradicionalnih učenjaka u ovim dijelovima svijeta dovelo ih je do toga da se uopće ne bave pitanjima ljudskih prava ili da podržavaju ugnjetavanje u skladu sa naredbama države. Nažalost, neki učenjaci odobravaju državnu represiju kako bi izbjegli pitanje koje sa sobom nosi veliku moralnu odgovornost i za koje nema jasnog uputstva u tradicionalnom fikhu. Štaviše, pritisci na pripadnike vjerskog establišmenta da se drže tradicionalnih mišljenja ugušili su promociju prava i sloboda. Oni koji su iskreni i otvoreni bivaju marginalizirani u vjerskim vijećima i institucijama, dok oni koji se usude da se suprotstave državnim vlastima bivaju ukoreni primjenom ozbiljnijih metoda.

Stoga, islamski diskurs o ljudskim pravima je nedvojbeno bojažljiv. Općenito, tradicionalni učenjaci ne žele da ih se percipira kao one koji ohrabruju moralnu labavost, što je posljedica ograničenja fikha i *usul el-fikha*, kao i općeg odsustva povjerenja u savjest prosječnog vjernika. Neki su odabrali da izbjegnju gnjev autoritarnih režima ili neodobravanje od strane ekstremnijih pripadnika njihovih vjerskih zajednica. To nije bilo dobro za univerzalističke zahtjeve islama, vodeći neke da učestvuju u kreiranju i usvajanju uglavnom simboličkih univerzalnih instrumenata ljudskih prava na tragu Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima iz 1948. godine (UDHR). Ali, nesposobnost da se ponudi istinski doprinos globalnom diskursu ili intrinzično privlačna i vjerski obavezujuća alternativa za vjernike, značajno je utjecala na smjernice za potrebe politike i upravljanja. Do sada, muslimani nisu proizveli instrument koji bi bio makar blizu one popularnosti koju ima UDHR ili bilo šta što bi adekvatno odražavalo procese i sadržaje šerijata.

ISLAMSKJE DEKLARACIJE O LJUDSKIM PRAVIMA

Utvrđivanje zajedničke osnove između islama i *univerzalnih* standarda ljudskih prava do sada je uglavnom bilo inkorporirano u islamske verzije Univerzalne deklaracije o ljudskim pravima. Dva najvažnija međunarodna dokumenta, premda neobavezujuća, u ovom kontekstu su Univerzalna islamska deklaracija o ljudskim pravima (UIDHR) i Kairska deklaracija o ljudskim pravima u islamu (CDHRI). Univerzalnu islamsku deklaraciju promulgiralo je 1981. Islamsko vijeće za Evropu sa sjedištem u Londonu, koje je povezano sa Ligom islamskog svijeta, međunarodnom nevladinom organizacijom sa sjedištem u Mekki, Saudijska Arabija. Deklaracija nije međudržavni dokumenat, nego mu je međunarodni status dao UNESCO. Za razliku od nje, Kairsku deklaraciju su 1990. promulgirale zemlje članice Organizacije islamske konferencije s ciljem da pruže islamsku verziju Univerzalne deklaracije. Glavna nastojanja muslimanskih aktera u oba ova dokumenta pokazala su nekompatibilnost instrumenta koji se uveliko zasniva na sekularnoj tradiciji Zapada i zapadnim interpretacijama Božijeg (dž. š.) zakona.

Slično kao i njihovi srodni sekularni dokumenti, islamske verzije uključuju prava na život, slobodu, ravnopravnost, pravdu, pravičan postupak, zaštitu od torture, azil, kao i slobodu vjeronanja, govora, udruživanja, kretanja itd. U skladu sa ovim širim razumijevanjima, veliki broj muslimanskih učenjaka aktivno su pomogli u formulisanju i/ili podržali ratifikaciju Univerzalne islamske deklaracije i Kairske deklaracije. Učenjaci su potvrdili da je šerijat bio jedini izvor takvih pokušaja ili referenca za određene rezerve u odnosu na međunarodne instrumente ljudskih prava. U tom svjetlu, neki komentatori pohvalili su ove napore jer su pružili islamski autoritet ljudskim pravima, dajući im snažnije moralno utemeljenje za muslimane.²²⁰

220 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 23.

Čak i u tom slučaju, pozivanje na šerijat sa tako općenitim pojmovima doima se nepravednim iz više razloga, između ostalog zbog nejasnoće šta se tim pojmovima podrazumijeva. Opća tendencija pozivanja na šerijat u ovim instrumentima nije bila da se zaštite prava nego da se zadrži sloboda njihovog ograničavanja. Odbijanje da se diskutuje o pravima bez istovremenog pozivanja na njihova ograničenja sastavni je dio ovih dokumenata. U pojašnjenju koje prati engleski tekst, Univerzalna islamska deklaracija navodi: „svako od ljudskih prava proklamovanih u ovoj deklaraciji nosi korespondirajuću dužnost“. Osim toga, ona također insistira da „na osnovu našeg iskonskog ugovora sa Bogom naše dužnosti i obaveze imaju prednost nad našim pravima“. Ovo je potpuno pogrešno jer je glavna svrha dužnosti i obaveza na koje se aludira da garantuju pružanje prava, a ne da ih ospore, dokinu ili da im proturiječe. Posljedično, ovi napori kritikovani su zbog upotrebe instrumenata ljudskih prava s ciljem maskiranja narušavanja ljudskih prava, kao i kompromitovanja *univerzalnog* konsenzusa na temelju kojeg su međunarodni instrumenti ljudskih prava razvijeni.²²¹

Doista, islamski doprinosi nisu dostigli ugled srodnih sekularnih dokumenata niti su uvažili prirodu, fleksibilnost i dinamizam šerijata. Svaki instrument koji proističe iz ljudskih napora u određenom historijskom trenutku odgovara specifičnim potrebama, strahovima i težnjama zajednica koje su ga kreirale. Imitiranje Univerzalne deklaracije ili bilo kojeg drugog međunarodnog instrumenta ljudskih prava unošenjem u njega fragmentiranih islamskih pojmova ne samo da se pokazalo neefikasnim, nego je zainteresovane strane odvratilo od razvoja autentičnih islamskih alternativa. U slučaju Univerzalne islamske deklaracije i Kairske deklaracije, politički pritisci i religijska predrasuda u procesu izrade doveli su do neispravnog ograničavanja ljudskih

221 V. Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity* (London: Martinus Nijhoff Publishers, 2001), za izvrsnu i sveobuhvatnu pravnu kritiku.

prava na načine koji ne odražavaju bogatstvo šerijata i njegovo uvažavanje ljudskih potreba. To se na kraju odrazilo na odsustvo kredibiliteta ovih dokumenata.

LJUDSKA PRAVA I CILJEVI (*MEKASID*)

Ciljevi (*mekasid*), prema Audi, „predstavljaju vezu između islamskog prava i današnjeg koncepta ljudskih prava, razvoja i građanstva“.²²² Literatura o ciljevima (*mekasid*) tretirala je prava i slobode kroz četiri osnovna toka. Prvi tok je veoma parcijalan, u smislu da poprima formu evolucije ciljeva očuvanja vjere i časti u pravcu formulacija specifičnih ljudskih prava ili njihovog uvrštavanja u opseg tih ciljeva. Rezultat ovih proširenih razumijevanja ciljeva izražen je, kao što je ranije spomenuto, u dokumentima kao što su Univerzalna islamska deklaracija i Kairska deklaracija. Drugi tok tvrdi da ljudska prava čine utemeljenje značajnih islamskih principa koje nije moguće podržati ako su temeljna prava i slobode narušene. Ovo razumijevanje naglašava da su prava i slobode, premda nisu izravno artikulirani u tekstovima, ipak jasno implicirani u principima i propisima šerijata. Treći tok zauzima utilitaristički pristup ljudskim pravima, transformišući sve ciljeve (*mekasid*) u neotuđiva prava te inkorporišući sve moderne pojmove u tradicionalnu klasifikaciju ciljeva. Konačno, četvrti tok tvrdi da je potrebno dodati još neke dimenzije nužnim ciljevima uključujući prava i slobode. O svakom od ova četiri toka kazat ćemo nešto ukratko u nastavku.

222 Audi 2008, str. 1.

Evolucija ciljeva (mekasid) kako bi poprimili značenje ili obuhvatili ljudska prava

Evolucija ciljeva očuvanja vjere i časti može se najjasnije uočiti kao njihovo prilagođavanje retorici ljudskih prava. Tako je očuvanje vjere „reinterpretirano u značenju potpuno različitog koncepta, a to je ‘sloboda vjere’, da upotrijebimo Ibn Ašurove riječi, ili ‘sloboda uvjerenja’ u drugim savremenim izrazima“.²²³ SIP tvrdi da očuvanje vjere „propisuje promociju islamskih etičkih vrijednosti, slobodu vjerskog izbora i olakšavanje vjerske prakse onima koji su načinili taj izbor“.²²⁴ Premda ovo vodi ka distanciranju očuvanja vjere od samog pitanja vjerovanja ili nevjerovanja, ono je daleko od toga da odražava sistem ljudskih prava i sloboda koji je elaboriran u Kur'anu.

Slično tome, očuvanje časti je „postepeno zamijenjeno u islamskoj pravnoj literaturi sa ‘očuvanjem ljudskog dostojanstva’ i čak ‘zaštitom ljudskih prava’ kao zasebnom svrhom islamskog prava“.²²⁵ Učenjaci SIP projekta „proširili su ovaj cilj (*maksad*) i priznali intrinzičnu vrijednost ljudskih prava za koncept ljudskog dostojanstva i časti“.²²⁶ Prava i slobode priznati su ljudima na osnovu principa čovječnosti. Prava koja štite čast uključuju: „pravičan proces, zaštitu od torture, arbitrarnog hapšenja i pritvaranja; zaštitu privatnosti (uključujući privatnost doma i lične korespondencije); zaštitu od diskriminacije na osnovu rase, vjere i spola i zaštitu od javne klevete“.²²⁷ Još šire, SIP tvrdi da očuvanje časti uključuje zaštitu i unapređenje ljudskih prava općenito.

Izazov koji se nameće ovom pristupu jeste to što on nastoji da reinterpretira fikih a ponekad i osnovne izvore kako bi pokazao da su ljudska prava, u njihovom konvencionalnom razumijevanju,

223 Ibid., str. 24.

224 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 75.

225 Auda 2008, str. 23.

226 Abdul Rauf 2015, str. 75.

227 Ibid., str. 75.

zapravo svojstvena islamu. Međutim, šerijat pokazuje da nisu sva ljudska prava koja su razrađena u sekularnim sistemima prihvatljiva, dok postoje neka prava u šerijatu koja tek trebaju da budu priznata sekularnim standardima. Druga generacija socijalnih i ekonomskih prava koja su potvrđena u šerijatu, ali su i dalje sporna u sekularnim sistemima, jesu dobar primjer.

Ljudska prava kao nužna osnova ciljeva (mekasid)

Sloboda izražavanja dobila je značajnu pažnju u islamskom diskursu o ljudskim pravima. I Kur'an i sunnet priznaju slobodu mišljenja u stvarima koje nisu eksplicitno tretirane u tekstovima, s tim da je ona podvrgnuta moralnim i pravnim ograničenjima čije narušavanje se sankcioniše. Preuzimanje određenih prava i sloboda kao temeljnih kur'anskih principa i odredbi briljantno je objašnjeno u nagrađivanom djelu Muhammeda Hašima Kamalija (1998) pod naslovom *Sloboda izražavanja u islamu*.

Kamali tvrdi da su ciljevi slobode izražavanja dvostruki, naime, otkrivanje istine i podržavanje ljudskog dostojanstva.²²⁸ Može se dodati da je sloboda izražavanja također važna za otvorenu i transparentnu komunikaciju koja nam omogućava da saznamo stavove drugih, bez obzira na percepcije istine. Različiti oblici izražavanja ne moraju biti naše istine, ali se radi o istinama drugih, te ne postoji način da komuniciramo otvoreno i iskreno ako ljudi nisu slobodni da se izražavaju. Kur'an mnogo koristi dijalog kako bi prenio detalje historijskih događaja i kako bi usvojio verbalne razmjene koje pokazuju slobodu izražavanja. U tim razmjenama možemo vidjeti da sloboda izražavanja nije ograničena u sadržaju izražavanja sve dok ne poprimi karakter ličnog napada i klevete. Čak je i proklamiranje nevjerstva predmet racionalnog argumentiranja i mirnog odbacivanja.

228 Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998), str. 8.

Kamalijeva osnovna teza je da su principi *hisbe*, ili naređivanja dobra i zabranjivanja zla, *nasihata* ili iskrenog savjeta, *šure* ili konsultiranja, *idžtihada* ili nezavisnog pravnog zaključivanja i *hakk el-mu'areda* ili prava na opoziciju, zavisni od slobode izražavanja i utkani u nju, zajedno sa slobodom udruživanja i okupljanja kao povezanim aspektima. Autor usvaja Mahmessanijevu definiciju slobode kao „sposobnosti pojedinca da kaže ili uradi ono što on/ona želi, ili da to ne uradi, bez narušavanja prava drugih ili granica koje su postavljene zakonom“.²²⁹ On se također oslanja na Baileyjevo djelo (1964) dodajući da sloboda također znači „odsustvo ograničenja sposobnosti pojedinaca ili grupa da komuniciraju svoje ideje drugima, pod uslovom da oni ne prisiljavaju druge da obraćaju pažnju na te ideje ili da ne narušavaju druga prava koja su od suštinske važnosti za dostojanstvo pojedinca (...)“.²³⁰ Prihvatajući ove „univerzalne“ definicije slobode, Kamali je osjećao obavezu da uloži značajan napor u ocrtavanju granica koje fikh postavlja slobodi.

Pravna i moralna ograničenja slobode izražavanja treba da doprinesu višem cilju održavanja stabilnog društveno-političkog poretka, tvrdi Kamali. Drugim riječima, sloboda govora mora ustupiti pred „nužnim interesima“ (*mesalih darurijje*). Tvrdi se da moralna i pravna ograničenja slobode izražavanja koja su razrađena u Kur'anu i sunnetu tretiraju ovu glavnu brigu. Moralno pokušeno izražavanje uključuje ogovaranje, govor mržnje, iznošenje slabosti drugi i neke vrste laganja. Pravno zabranjena ponašanja uključuju klevetu, uvredu, poticanje pobune i blasfemiju. Reguliranje ovih potencijalnih zloupotreba osigurava da korištenje slobode ne narušava pet temeljnih vrijednosti života, vjere, razuma, porijekla i imovine.²³¹

229 Subhi Mahmessani, *Erkan hukuk el-insan fi el-islam* (Bejrut: Dar el-'ilm li el-melajin, 1979), str. 72, cit. prema: Kamali 1998, str. 7.

230 David H. Bailey, *Public Liberties* (Chicago: Rand, McNally, 1964), str. 27, cit. prema: Kamali 1998, str. 24.

231 Kamali 1998, str. 166.

Definiranje utilitarnog pristupa

Sljedeći pristup ljudskim pravima u literaturi o ciljevima (*mekasid*) podržava utilitarnu ili na interesima (*mesalih*) zasnovanu teoriju o ljudskim pravima. Prema Audi, „postoji rezonancija sa naprecima u modernim sociološkim istraživanjima koja pruža dodatne argumente da teorija ciljeva (*mekasid*) nastoji ostvariti temeljne ljudske potrebe (...) ona govori o osnovnim potrebama svih ljudi – potrebama i pravima koja moraju biti zaštićena“.²³² Iz ove perspektive svih šest tradicionalnih ciljeva (*mekasid*) posmatraju se kao suštinski preduslovi za ljudsko blagostanje te kao takvi legitimiraju potraživanje korespondentnih prava. Drugim riječima, cijelo čovječanstvo ima prava i slobode koji doprinose očuvanju vjere, života, razuma, potomstva, imovine i dostojanstva.²³³ U ovom pristupu ljudskim pravima ciljevi (*mekasid*) se javljaju kao nepovredivi svjetionici čovječnosti. Ljudima je dopušteno da žive u skladu sa svojim tradicijama sve dotle dok ne narušavaju ciljeve (*mekasid*), naročito pravo na život.²³⁴ Shodno ovoj doktrini, ljudi poštuju prava drugih ljudi jer su ciljevi (*mekasid*) predstavljeni kao Božija volja.

Utilitarni pristup stavlja poseban naglasak na ulogu države na planu zaštite ljudskih prava i sloboda, kao što je u velikoj mjeri usvojeno u sekularnom kontekstu. Navode se dva obrazloženja uočenih obaveza države. *Ademije* ili naša urođena prava kao sinova Ademovih čini prvo opravdanje. Drugo je priznanje da ljudi trebaju prava i slobode kako bi država „kreirala pravedno okruženje za testiranje“ ili *ibtıla*.²³⁵ U tom okruženju ljudi su slobodni da se ponašaju shodno svom izboru sve dok ponašanje pojedinca „ne nanosi izravnu štetu drugima“.²³⁶ Naročito, učenjaci SIP projekta

232 Ibid., str. 241.

233 Ibid., str. 24.

234 Ibid., str. 189.

235 Ibid., str. 30.

236 Ibid., str. 31.

naglašavaju važnost slobode vjere, savjesti i racionalnosti. Oni tvrde da bi svako miješanje u ove slobode imalo za posljedicu „osujećenje“ božanske svrhe stvaranja čovječanstva te da bi značilo „miješanje u cijelu strukturu muslimanske države“.²³⁷ Međutim, nije potrebno posebno isticati da nikakva ljudska moć ne može „osujetiti“ božansku svrhu. Nadalje, učenjaci prave neočekivan pomak od pozicije slobode vjere, savjesti i racionalnosti do tvrdnje da „nije uloga države da primjenjuje moralni kodeks“.²³⁸ Po svojoj biti ciljevi (*mekasid*) su moralni kodeks, a naročito kada su predstavljeni kao utemeljenje politike ili upravljanja. Zapravo, vrijednosna priroda politike i upravljanja široko je prihvaćena kao definirajuća odlika političkih nauka. Ako ne ciljevi šerijata, onda će vladati neki drugi moralni kodeks ili skup više kodeksa.

Dodavanje ciljevima (mekasid)

Percepcija prava i sloboda kao nužnosti (*darurijjat*) nije nova za ciljni (*mekasid*) pristup, iako se možda nalazi na njegovim marginama. Neki istaknuti mislioci predložili su uvrštavanje „pravde, ravnopravnosti, slobode i socijalnih, ekonomskih i političkih prava među više intencije prava“, tj. među nužnosti.²³⁹ Muhammed el-Gazali navodi da „postoji potreba za dodacima u odnosu na pet nužnosti šerijata (...) korumpirana vladavina tokom stoljeća imala je štetne posljedice. Stoga, postojećim nužnostima dodao bih slobodu i pravdu (...) Pet nužnosti mogu služiti kao kriteriji za donošenje pravila o sekundarnim pitanjima s kojima se suočavamo; međutim, da bi se regulirao poredak države, mora postojati garancija sloboda“.²⁴⁰ Na sličan način el-Hasani primjećuje:

237 Ibid., str. 30.

238 Ibid., str. 31.

239 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāṣid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 83.

240 Ibid.

Ustanovljenje nužnih ljudskih interesa u društvu uslovljeno je onim što je u društvu dinamično a ne statično, onim što je varijabilno i primjenjivo a ne konstantno i nepromjenjivo (...) Stoga, ono poziva na priznanje da te nužnosti uključuju i druge interese, one koje islamsko društvo treba da osigura i zaštiti u ovom vremenu: pravo na slobodu izražavanja i političkog udruživanja, pravo na izbor i smjenu naših vladara, pravo na zapošljavanje, dovoljno hrane, stanova i odjeće, pravo na medicinsku njegu, kao i dugu listu ostalih ljudskih prava koja se, poput onih koje smo ovdje spomenuli, smatraju suštinski važnim za ljudsku egzistenciju u modernom društvu.²⁴¹

Priznanje da se ljudska prava trebaju pridodati nužnim ciljevima šerijata je dobrodošao razvoj. Međutim, shvatanje prema kojem su ljudska prava situirana pored drugih ciljeva, kao što je npr. zaštita vjere, umjesto da ona čine intrinzičnu dimenziju tih ciljeva u suprotnosti je sa šerijatom. Zaštita *dina* obuhvata određene moralne imperATIVE, uključujući ljudska prava, koji ne mogu biti predmetom kompromisa ili se tretirati kao odvojena dimenzija. Islam je nešto što vjernici i nevjernici podjednako doživljavaju kroz bezuslovno izražavanje vrijednosti, morala i etičkih principa. Ovi izražaji nisu ekvivalenti ili dodaci islamu, oni čine samu njegovu suštinu. Upitan šta je to *din*, Poslanik (a. s.) je odgovorio: „To je ljepota moralnog ponašanja.“²⁴² U drugoj predaji Poslanik (a. s.) je rekao: „Bog je odabrao ovu vjeru za Sebe te nije prikladno za vašu vjeru drugo nego da iskazujete velikodušnost i ljepotu moralnog ponašanja. Stoga, ukрасite svoju vjeru njima.“²⁴³

241 Ismail el-Haseni, *Nezarrije el-mekasid 'inde el-Imam Muhammed et-Tahir ibn Ašur* (London: IIIT, 1995), str. 299.

242 Bilježi el-Mervezi u *Ta'zim kadr es-salah*, prenosi Ebu el-'Ala' ibn eš-Šahir.

243 Bilježe Darekutni u El-Mustedžedu i el-Hara'it u Mekarim el-ahlaku, prenosi Ebu Se'id el-Hudri.

Ponovno promišljanje ciljnog (mekasid) pristupa ljudskim pravima

Elaboracija kur'anske teorije ljudskih prava izvan je okvira ovog poglavlja, a možda i izvan sposobnosti ovog autora. Ono što mi možemo sakupiti iz Kur'ana jeste veliki broj potencijalno usmjeravajućih elemenata za jedan obuhvatniji projekat u budućnosti. Kur'ansko predstavljanje ljudskih prava obraća se pojedincima, zajednicama i vladajućim autoritetima ili, općenitije, onima koji raspolažu bogatstvom i moći. On postavlja standarde za najosnovnije odredbe na nivou pojedinca do složenijih, preklapajućih i kolektivnih odredbi na nivoima zajednice i države. On ustanovljava obaveze, odgovornost i sankcije za svaku jedinicu, od pojedinca do nacije. Kur'an, bez ikakvih problema, spaja ljudska prava i prava drugih stvorenja u tkanje naše ljudskosti. Stoga, umanjene ponude etičkih dobara u njenim raznolikim manifestacijama jeste umanjene naše ljudskosti.

Jasna i odvojena kategorija unutar šerijata

Ljudska prava u islamu proističu iz božanskog autoriteta Kur'ana. Znanje dostupno za razradu islamskog pristupa jednim dijelom može se pronaći u analizama koje su već sprovedene, naročito u vezi s problemom moralnosti u Kur'anu, a drugim dijelom u izvornim materijalima koje je potrebno istražiti. Ali, čak i prije nego što se počne s tim naporima, politički analitičari bi se trebali vratiti veoma važnom kur'anskom konceptu, a to je *hudud*. U tradicionalnoj jurisprudenciji *hudud* se definira kao tjelesne sankcije koje su iskazane u Kur'anu i sunnetu. Shvaćen na ovaj način, pojam *hudud* „kodifikuje granice ljudskog ponašanja i propisuje fizičke kazne koje su odmjerene za prijestupe. Šest hududa uključuju ubistvo, krađu, pobunu protiv muslimanske zajednice (izdaja), pijanstvo,

preljub i kleveta (lažno svjedočenje).²⁴⁴ Međutim, radi se o pravničkom konstrukt koji ne uvažava kur'anski izričaj o konceptu *hududa*. Drugim riječima, „ (...) pojam *hudud* nije upotrijebljen u značenju obavezujućih fiksnih kazni u Kur'anu“.²⁴⁵

Zapravo, *hudud* uključuje jasnu artikulaciju posebne kategorije ljudskih prava u šerijatu. *Hadd* (mn. *hudud*) jeste granica čijim nepoštivanjem pojedinac ili grupa narušavaju Božiji Zakon odn. ravnotežu koju je On postavio u životu. *Hudud* se spominje u devet kur'anskih ajeta. Prilikom svakog spomena, očigledno je da se ovim pojmom promovira ljudska, a naročito ženska prava. U četiri ajeta pojam *hudud* spominje se u vezi sa zaštitom prava žena tokom perioda razvoda, gdje Bog (dž. š.) naređuje vjernicima da budu obazrivi prema Njegovim *hududima*, tj. da ne narušavaju niti umanjuju na bilo koji način prava žena u periodima kada postoji veća vjerovatnoća da će im biti nanesena nepravda.²⁴⁶ Na drugim mjestima, pojam *hudud* odnosi se na prava poslača i pravo na nasljedstvo (el-Bekare, 187; en-Nisa', 13); nepostojanje isprike za neznanje o *hududima* (et-Tevba, 97) i posljedice koje očekuju one koji prelaze granice (*hudud*) (en-Nisa', 14). Smisao riječi *hudud* najjasniji je u suri et-Tevba:

Oni se kaju, i Njemu klanjaju, i Njega hvale, i poste, i molitvu obavljaju, i traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrtaču i Allahovih propisa (hudud) se pridržavaju. A vjernike obraduj! (et-Tevba, 112)

Iz kur'anske upotrebe pojma *hudud* možemo vidjeti da je on nerazmrsivo povezan sa vjerovatnoćom da će ljudi prije počiniti nepravdu ako ne poznaju zakon, ako su društveno privilegovani, emotivno ili psihički uznemireni ili vrše raspodjelu imetka. Upravo u ovim slučajevima Kur'an podsjeća ljude na fundamentalnu i neotuđivu

244 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 27.

245 Ibid., str. 34.

246 Kur'an 2:229, 230; 65:1.

prirodu ljudskih prava. Kako nepovoljne okolnosti nisu izgovor da se narušavaju prava drugih, može se sa sigurnošću pretpostaviti da je zaštita tih prava u redovnim okolnostima nešto što se podrazumijeva. *Hudud* postavlja minimalne standarde čijim narušavanjem pojedinci i veće društvene jedinice čine nepravdu. U tom svjetlu, identifikacija, razumijevanje i elaboriranje implikacija *hududa* za ljudsku dobrobit predstavlja urgentno važan projekat.

Ljudska prava kao etičke odredbe

Općenito, kur'anska koncepcija ljudskih prava može se razumjeti kao *ponuda etičkih dobara* koja se temelji na složenom sistemu društvenih obaveza. Bez obzira da li se radi o pojedincima ili većim društvenim jedinicama cilj (*maksad*) kur'anskog pristupa je da garantuje maksimalnu zaštitu, pri čemu *hudud* postavlja minimalni prag. To je u oštroj suprotnosti sa sekularnim „univerzalnim“ pristupom koji ljudska prava posmatra kao *etičke zahtjeve* koji će biti konačno zadovoljeni sa minimalnom zaštitom.

U Kur'anu su ljudska prava unaprijeđena kao ponuda etičkih dobara, koja imaju korijen u Božijoj (dž. š.) naredbi i koja čine suštinski elemenat vjere. Drugim riječima, ona su konceptualizirana kao moralna pravila koja su primarno izražena u vidu *pravni*h obaveza. U ovoj rečenici nema nikakve pretencioznosti. Status prava koje su javne vlasti uredile zakonskim putem ne mijenja niti kompromituje obavezujuću narav ljudskih prava za vjernike, jer moralne i vjerske obaveze, kao i njihove implikacije, protežu se iznad prerogativa države. Institucionalna snaga može učvrstiti i standardizirati osnovna prava, ali ona nije odlučujući faktor za vjernike čije je cilj da poštuju Božiji nalog. Njihov cilj nije usvajanje minimalnih standarda koje državne vlasti (ne)primijenjuju, niti postupanje u skladu sa društvenim običajima, nego im je cilj da nastoje učiniti što više dobra prema drugima tokom svog života.

Kur'an ih opisuje kao one koji ispunjavaju obećanja, hrane one koji su u potrebi, siročad i zarobljenike samo iz ljubavi prema Bogu (dž. š.), ne želeći i ne očekujući nikakvu nagradu ili zahvalu za to, nego umjesto toga očekujući zaštitu od nedaća na Sudnjem danu (el-Insan, 7-10). Pozivajući se na njihovu „inteligenciju, čula, sklonosti, želje, duhovne vrijednosti, unutrašnje svjetlo savjesti, vanjsko svjetlo Objave i neobjavljenog učenja“²⁴⁷ Kur'an dovodi ove pojedince do priznanja i internalizacije božanskog Zakona. Institucionalizacija za njih nije uslov ili motivacija da djeluju, oni su internalizirali viši zakon za koji sa sigurnošću znaju da će biti pitani da li su ga primijenili.

Vjerovanje i pokretačka snaga za ispunjenje ljudskih prava smješteni su u srcu čovjeka. Kur'an veli: *Ali, oči nisu slijepi, već srca u grudima* (el-Hadž, 46). Zaista, tvrdoća ljudskog srca može biti veća od tvrdoće stijena, jer i među stijenama, kako nam Kur'an kazuje, ima onih iz kojih voda poteče, koje se rastave kako bi voda mogla poteći i koje se sruše iz strahopoštovanja pred svojim Gospodarom (el-Bekare, 74). Srce i ljudske sposobnosti imaju ključnu ulogu u pružanju ljudskih prava (el-Hadž, 46).

Ipak, pružanje ljudskih prava nije u potpunosti lične prirode. U Kur'anu susrećemo mnoštvo odredbi koje su upućene zajednicama i njihovih vladajućim autoritetima. Božija (dž. š.) kazna je naglašena tamo gdje narušavanje ljudskih prava postaje jako rašireno, tj. gdje se *hudud* stalno i flagrantno krši. Kur'an kazuje o zajednicama koje su uništene zbog nepravde koja je bila raširena među njima. Faraon i njegov narod bili su krivi za porobljavanje, manipuliranje i društvenu podjelu; Ibrahimov narod je bio kriv za obožavanje idola; Nušov narod je pokazivao aroganciju i klasnu nejednakost tretirajući ljude prema njihovom imovnom stanju; narod 'Ad bio je razmetljiv, nemoralan i tiranski; narod Semud bio je kriv za ekstravaganciju i negiranje

247 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), str. 105.

prava prirode; narod Lutov bio je kriv za seksualni razvrat i javni nemoral, a narod Šu'ajbov za varanje u trgovini i nepravedne trgovačke prakse.

Ovi primjeri pokazuju nešto više od kolektivne odgovornosti. Oni demonstriraju obavezujuću prirodu onoga što će biti poznato kao druga generacija prava u savremenoj sekularnoj literaturi. Dok je u sekularnim sistemima prisutna polemika oko pitanja da li druga generacija prava, uključujući socijalna i ekonomska prava, predstavljaju temeljna ljudska prava, uveliko zbog izazova institucionalizacije, Kur'an je jasan u tome da su to legitimna prava, bez obzira da li će ih ljudi podržati ili ne. Ekološka, kulturna, socijalna, politička i ekonomska prava su kolektivna odgovornost koja zahtijeva odgovarajuću zaštitu i pažnju javnosti. Kur'an konzistentno ponavlja da nije moguće osigurati dostojanstven život čovjeka ukoliko ta prava nisu zaštićena.

Dostojanstvo kao usmjeravajući princip

Za razliku od sekularnog modela ljudskih prava koji postavlja slobodu kao najvažniju vrijednost, islamska poruka naglašava važnost ljudskog dostojanstva koje usvaja slobodu kao neophodnog, ali ne i dovoljnog prinosnika ljudskim pravima. Dostojanstvo se definira kao „kvalitet koji čini dostojnim uvažavanja i poštovanja“.²⁴⁸ U Kur'anu se navodi: *Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali; dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili* (el-Isra', 70). *El-Ademijje* ili koncept prema kojem smo svi djeca Ademova čini nas titularima ljudskih prava (*hukuk el-ademijjin*).²⁴⁹ Ibn Ašur je između ostalih ustvrdio da su ljud-

248 Merriam-Webster Online, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dignity> (pristupljeno 15. aprila 2016)

249 Senturk u: Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 23.

ska bića ravnopravna u pogledu svojih nužnosti i potreba. On je argumentovao da urođena konstitucija (*tekvin*) „znači da je sama suština postojanja ljudi osnova za određena neotuđiva prava koja su sa njima povezana prilikom njihovog stvaranja“.²⁵⁰

Kur'an pojašnjava da *svako* ima pravo na sretan, miran život. „Da svi jedu“ je izraz koji se koristi u mnogim ajetima (el-Murselat, 46; Ja Sin, 35). Onima koji žele prolazna dobra ovog svijeta, bit će im data (el-Isra', 18). Vjernici nemaju nikakva prava nad onima koji se ne bore protiv njih (en-Nisa', 90) i nije im dopušteno da „žure protiv njih“.²⁵¹ To se odnosi i na vjernike koji vjeru uzimaju kao igru i zabavu (el-En'am, 80) i koje je dopušteno samo opominjati (el-En'am, 70; en-Nahl, 82). Ove naredbe osnažuju univerzalnost ljudskih prava u islamu koja ne zavise od odlika njihovog recipijenta.

Vjernik mora prepoznati da je ono što one pružaju u konačnici za njegovo dobro. Vjernik ima potrebu da daje i opskrbljuje dobrima koja će na koncu odrediti njegovu sudbinu i blizinu Bogu (dž. š.). Vjernik prihvata da pružanjem ljudskih prava uspostavlja svoj odnos sa Bogom (dž. š.).

Bog će reći na Sudnjem danu: „Sine Ademov! Razbolio sam se, a ti Me nisi obišao.“ Čovjek će uzviknuti: „Gospodaru, kako da te obiđem a Ti si Gospodar svih svjetova?“ Bog će reći: „Zar nisi znao da se taj i taj Moj rob razbolio i nisi ga obišao? Znaš li, da si ga posjetio, našao bi Mene kod njega. Sine Ademov! Tražio sam da me nahraniš, pa Me nisi nahranio.“ Čovjek će uzviknuti: „Gospodaru, kako da Te nahranim, a ti si Gospodar svjetova?“ Bog će mu reći: „Zar nisi znao da je taj i taj Moj rob tražio da ga nahraniš, pa ga nisi nahranio. Da si ga nahranio, našao bi to kod Mene! Sine Ademov! Tražio sam da Me napojiš, pa Me nisi napojio.“ Čovjek će reći: „Kako da Te napojim, a Ti si Gospodar svjetova?“ Ali Bog će mu odgovoriti: „Taj i taj čovjek je tražio od tebe vode i nisi ga napojio. Znaš li, da si ga napojio, našao bi zasigurno to kod Mene.“²⁵²

250 Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāsid al-Shari'ah* (London: IIIT, 2006), str. 47.

251 Kur'an 19:84, 46:35, 16:1.

252 Bilježi Muslim, prenosi Ebu Hurejre.

Ukratko, Bog (dž. š.) je krajnji recipijent ovih dobara tako da njihov kvantitet i kvalitet trebaju uvijek biti najbolji. Ovaj pristup ublažava ljudsku sklonost da dozvoli emocijama, diskriminaciji i drugim izgovorima da utječu na pružanje etičkih dobara. Njime se isto tako podržava dostojanstvo recipijenta koji, bez obzira na okolnosti, za pravo privileguje pružaoca dobara tako što ih prihvata.

Iz islamske perspektive dostojanstvo je najprikladnije ljudsko stanje. Ono podrazumijeva uzajamno uvažavanje, čast, davanje, ljubav, brigu, samilost i služenje drugima. Premda većina ljudi cijene pružanje širokog opsega životnih izbora ili sloboda, ljudsko dostojanstvo prethodi, obujmljuje i ograničava to stanje. Udostojiti druge znači osigurati da oni žive najbolje i da nosioci obaveze ispunjavaju od Boga data prava svim stvorenjima. Ljudska prava ne mogu biti samo instrument kojim ljudi traže zaštitu od nasilja drugih ili da motivišu neke da djeluju u ime drugih, kako su obično shvaćena. Dostojanstvo se ne može u potpunosti aktualizirati samo kroz slobodu. Zapravo, sloboda je često ograničena kako bi se zaštitilo ljudsko dostojanstvo.

Među koristima centralizacije dostojanstva jeste da se osigura da stvarne razlike među nama ne narušavaju kvalitet naših života. Kur'an afirmiše da su neki ljudi uzdignuti nad drugima kako bismo mogli služiti jedni drugima na različite načine (ez-Zuhruf, 32). Ovo je veoma ozbiljna stvarnost kada istražujemo važnost dostojanstva ljudi u našoj formulaciji ljudskih prava. Blagodat mogućnosti da se ostvaruje korist od ove raznolike i nejednake raspodjele resursa i talenata nosi sa sobom veliku odgovornost i ne smije se uzimati olahko. Insistirati na tome da su svi ljudi podjednako u stanju da utječu jedni na druge je fikcija. Priznajući ovu realnost, Kur'an uspostavlja pravila kojima se osigurava da ljudi ne tretiraju jedni druge loše zbog Božijeg Zakona koji ima za cilj samo da olakša život. Oni ljudi koji su u prednosti nisu *slobodni* da rade kako im je volja. Bez obzira na njihove prednosti i moć, naređeno im je da poštuju dostojanstvo drugih ljudi koji možda

nisu tako izdašno obdareni. Time se osigurava da, ukoliko se pružanje prava koja se duguju ljudima prilagodi zbog njihovih psiholoških, fizičkih, materijalnih ili čak moralnih razlika, to može biti samo da bi se poboljšalo njihovo stanje.

Obaveze i dužnosti

Ljudska prava pružaju opravdanje za djelovanje svakog vjernika s ciljem zaštite dostojanstva drugih ljudi s kojima on ostvaruje neposrednu bliskost ili, pak, dužnost da ih podržava zahvaljujući svom znanju i sposobnostima te resursima kojima raspolaže. Ta podrška podrazumijeva široku lepezu djelovanja, od jednostavnog osmijeha na licu do mnogo većih napora koji traže ulaganje vremena, imetka i, u krajnjem slučaju, života. Poslanik (a. s.) je rekao: „Vrata dobročinstva su mnogobrojna (...) poticati na dobro, odvrćati od zla, skloniti prepreku s puta, saslušati gluhog, povesti slijepog do mjesta gdje ovaj treba zadovoljiti neku svoju potrebu, požuriti svom snagom prema nekome ko traži pomoć, poduprijeti slabog snagom vlastitih ruku – sve su to milostinje koje su vam propisane.“ On je također rekao: „Osmijeh koji pružiš svom bratu (u širem smislu) je sadaka.“²⁵³ Ova djela čine glavni stub moralnog svijeta vjernika i njegovog razumijevanja vjere.

Pravila koja se odnose na ljudska prava u Kur'anu kao i ona koja se tiču moralnosti u širem smislu su fiksna i fleksibilna u isto vrijeme. „Zbog svoje jasnoće, ton svakog pravila podiže neku vrstu barijere protiv nereda i anarhijske iluzije, ali kroz svoju neodređenost omogućava pojedincima da izaberu oblik kojim moraju da prilagode svoj ideal uslovima postojanja i da pomire svoju sadašnju dužnost sa svim drugim zahtjevima moralnosti.“²⁵⁴ Ljudska

253 Fiqh-us-Sunnah, tom 3, str. 98.

254 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), str. 5.

prava kao podskup kur'anskih moralnih pravila također odražavaju ovu karakterizaciju. Unutar vjernika pojedinca, baš kao i unutar većih društvenih jedinica, potrebno je stalno kalibriranje šta i na koji način preduzeti da bi se pružila ljudska prava.

Promjenjivost prava, koja se razvijaju dalje od *hududa*, je rezultat pragmatične naravi islamske moralnosti. Prava koja podliježu ličnom izboru pokrivaju sve odluke koje potencijalno možemo donijeti u našoj svakodnevici, a koje utječu na druge osobe. U ovoj kategoriji jedino pojedinac i Bog (dž. š.) znaju opseg moguće ponude. Dužnosti u Kur'anu nisu elaborirane sa kvantitativnim ili kvalitativnim detaljima. Draz tvrdi da je to slučaj „kako bi se to povjerilo mišljenju prosječne savjesti, ali i da svaka kur'anska obaveza postavlja određeni broj obzira kao uslov njene primjene, što čini neophodnim da se istovremeno uzmu u obzir ljudski potencijal, konkretne okolnosti i sklad naših dužnosti“.²⁵⁵ Drugim riječima, pružatelj prava zna koliko vremena, energije i imetka može potrošiti kako bi pomogao beskućniku da sebi kupi obrok hrane ili pronađe sklonište. Svaki pružatelj prava, bez obzira da li se radi o pojedincu ili grupi, može odabrati specifičan momenat da podijeli resurse ili talenat kojim raspolaže. Kur'anska obaveza „daje svakoj pojedinačnoj savjesti neki udio u legislativnom djelovanju, udio koji je neophodan za formulisanje konkretne dužnosti neke osobe u svakom trenutku“.²⁵⁶ Neki pojedinci i grupe će nadmašiti druge u svojim aktima dobroćinstva, drugi će slijediti srednji put, dok će se treći ogriješiti o svoje duše (Ja Sin, 32). Svakome pripada njegov račun i nagrada. Ljudi koji imaju više sreće u ovom životu imaju veću odgovornost da budu pravedni i darežljivi (en-Nur, 22).

Prava koja podliježu javnom nadzoru i donošenju odluka jesu ona koja nužno zavise od kolektivnih sposobnosti i javne vlasti da ih pruži. Zajednice su moralno odgovorne, premda je

255 Ibid., str. 287.

256 Ibid.

konačna presuda stvar koja se tiče pojedinca. Na ovom svijetu zajednice i nacije donose kolektivne odluke u ovoj ili onoj formi, koje utječu na živote njihovih članova kao i ljudi izvan njihovih teritorijalnih granica. Kur'an je jasan u svom upozorenju na ignorisanje nepravdi koje su štetne po sve ljude. Zajednice *duguju* svojim članovima određena prava koja se temelje na njihovim doprinosima, sposobnostima, resursima i težnjama.

Šura ili kolektivno donošenje odluka ima posebnu važnost u javnoj sferi. Dvosmislenost u metodama i kvantitetu iznimno velikog segmenta odredbi o ljudskim pravima zahtijeva trajnu procjenu resursa, sposobnosti i alternativa za ostvarenje optimalnog socijalnog balansa. Fleksibilnost šerijata u ovom kontekstu znači da su ljudska prava, s izuzetkom *hududa* ili najosnovnijih prava, uvijek otvorena promjenama i diskusijama i nužno utemeljena na volji zajednice ili političkih potreba. Ovaj dinamizam ima za cilj da podstakne društvene jedinice da promišljaju, identifikuju i prakticiraju ljudska prava na načine koji su u skladu sa napretkom znanja i senzibiliteta kao i preovladavajućim kontekstom i sposobnostima, uvijek težeći onome što zadovoljava ciljeve šerijata u određenom trenutku.

Put do pružanja ljudskih prava

Za razliku od sekularnog modela ljudskih prava u kome se legislativa javlja kao nadmoćan i odlučujući faktor u praksi, islamski pristup temelji se na moralnim imperativima vjerovanja, uključujući vjerovanje u odgovornost pred Bogom (dž. š.), kako na ovom, tako i na budućem svijetu. Uspostavljanje prava koje se može primijeniti individualno na svaku savjest moguće je jedino unutar vjerskog sistema koji prihvata svemoć Božiju i Njegovu nesputanu mogućnost da svakoj osobi sudi shodno blagodatima koje im je dodijelio za njihovog života. Tako Kur'an jasno inklinira ka situiranju ljudskih prava

unutar okvira koji je orijentiran na pružanje tih prava. Poslanik Muhammed (a. s.) je rekao: „Ko od vas vidi neko zlo, neka ga otkloni svojom rukom, a ako to nije u stanju, onda svojim jezikom (kroz komunikaciju), a ako ni to nije u stanju, onda neka ga osudi srcem (tihom dovom) – a to je najslabiji vid vjere.“²⁵⁷

Dužnosti čijem se izvršavanju vjernici posvećuju jasno utječu na pružanje prava drugima. Posvećenost bilo kojoj dužnosti utemeljena je u vjerskom konceptu *takva* koji se prevodi na različite načine, kao pobožnost, bogobožnost ili svijest o Bogu (dž. š.), mada je najbolje razumijevanje vezano za *pridavanje dužne pažnje odgovornostima* (eng. *heedfulness*). Riječ *heed* znači ostati svjestan ili obratiti pažnju na nešto. Bog (dž. š.) veli da su *najugledniji* među ljudima oni koji mu *pridaju najviše pažnje* (el-Hudžurat, 13). Islamska doktrina o ljudskim pravima nema samo za cilj da „identifikuje temeljne preduslove koje je potrebno ispuniti da bi svaki čovjek živio minimum dobrog života“,²⁵⁸ nego ona predstavlja unutrašnju i vanjsku stvarnost koja ima za cilj da garantuje vjerniku i svima oko njega maksimum dobrog života. *Takvā* (*taqwā*) obuhvata naše kontinuirano nastojanje da osiguramo da naša unutrašnja bića i naše vanjske manifestacije što je moguće više uvećaju pružanje etičkih dobara za nas same i za druge tokom života. Kao što Draz pojašnjava, „na putu od obične dužnosti do savršene dužnosti koja je prepuštena inicijativi i smjelosti svake osobe, Kur'an obilježava svaki korak njegovim nivoom zasluga i dok pokazuje koristi koje različiti progresivni nivoi ostvarenja vrline donose, on poziva svoje pristalice da se uvijek penju na viši nivo“.²⁵⁹ To je motor dinamizma islama koji se odnosi na pružanje ljudskih prava.

Obraćati pažnju znači stalno i dosljedno izražavati vrlinu *takvā*. Što je veća vrlina *takva* kod neke osobe, bit će veći kvanti-

257 Bilježi Muslim, prenosi Ebu Se'id el-Hudri.

258 Andrew Fagan, "Human Rights", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, <http://www.iep.utm.edu/> (pristupljeno 12. aprila 2016)

259 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), str. 289.

tet i kvalitet etičkih dobara koje ona pruža u bilo kojem trenutku. Kako se naše prirodno i stečeno znanje, sposobnosti i resursi mijenjaju tokom našeg života, uvijek smo otvoreni za poboljšavanje manifestacija vrline *takvā* kroz povećanje i dotjerivanje naših dužnosti. Posvećivanje dužne pažnje podrazumijeva pružanje ili ponudu čak i kada nema očiglednog zahtjeva. To je shvaćanje da zahtjev nije suštinski faktor koji motivira na *takvu*, nego je to želja, odnosno potreba da se pružaju etička dobra. *Takvā* je sredstvo kojim vjernici ispunjavaju svoj ugovor s Bogom (dž. š.).

Takvā je i lični i društveni fenomen. Na ličnom polju, kao što je gore navedeno, *takva* je situirana u ljudskom srcu. Poslanik Muhammed (a. s.) je rekao: „*Takvā* je ovdje“, pokazujući na svoje srce tri puta.²⁶⁰ Njeno pozicioniranje u srcu širi se od neograničenog kapaciteta tog organa da čini dobro na osnovu svoje potencijalne moći da prosvjetljava, čini osjetljivim i predviđa. Bog (dž. š.) povećava snagu vjerničkih srca kako bi ona mogla obuhvatiti istinsko značenje i implikacije *takve* (el-Hudžurat, 3). Dosta, iskrena posvećenost svim implikacijama *takve* zahtijeva intenzivno spokojstvo i potpuno povjerenje u Boga (dž. š.) (el-Feth, 26).

Uskraćivanje etičkog dobra na individualnoj osnovi ima tendenciju da bude društveno prihvatljivo kada ne padne ispod minimalnog praga ili kada drugi nemaju načina da saznaju za kršenje. Posljednje se često događa kada se, na osnovu znanja, sposobnosti i resursa, očekuje u moralnom smislu da pružanje dobara pređe minimalan prag, ali se to ne događa zbog individualne ili grupne moći, autoriteta, tajnosti, zaštite itd. Kako ovo nazadovanje u pružanju ljudskih prava postepeno postaje sve prisutnije unutar jednog društva, ono utire put za očitija narušavanja. Zbog svoje postepenosti i potpomognuta prihvatanjem društva, nepravda može postati društvenom pojavom koju usvajaju dominantne društvene grupe.

260 Bilježi Muslim, prenosi Ebu Hurejre.

U nizu kazivanja Kur'an govori o društvenim implikacijama odsustva *takve* među narodima u prošlosti. Najveću nepravdu u svakoj zajednici predstavlja ozbiljno i vremenski neograničeno narušavanje ljudskih prava, kao što je ranije opisano. Direktna veza između nepravde i koncepta *takve* evidentna je zato što su različiti vjerovjesnici bili poslani svojim narodima sa istim pitanjem - „zar nećete obraćati pažnju?“ i sa istim zahtjevom - „pa budite obazrivi prema Bogu i pokoravajte mi se“. U svakom slučaju, negiranje *takve* ima za posljedicu tako rašireno ugnjetavanje da, implicitno ili eksplicitno, postaje nemoguće činjenje onoga što je dobro i ispravno, dok popravljanje poretka u društvu ne zavisi više samo od individualne i izdvojene reforme, nego zahtijeva usklađenu volju naroda i, potencijalno, božansku intervenciju.

Pravila za naš zajednički život ne razlikuju se mnogo od onih koja se tiču naših individualnih i ličnih napora. Sva pravila sadrže dvostruki imperativ: dužnost i dužnost perfekcije.²⁶¹ „Sve naše socijalne ustanove moraju imati statični i konzervativni dio, koji treba biti zaštićen od hira ljudi i okolnosti, i dinamični, razvojni i liberalni segment. To će nam omogućiti da postignemo svoje snove o *stabilnosti* i *promjeni* i zadovoljimo naše potrebe za *redom* i *napretkom*“, tvrdi Draz.²⁶² Kur'an uspostavlja jasne moralne osnove kojih se većina članova zajednice mogu pridržavati, a onda obezbjeđuje i podstiče najviše težnje.

Takvā istovremeno stoji u osnovi, ali i nadilazi konvencionalne domene djelovanja. Pravo ljudskih prava, njihovo zagovaranje i javno priznavanje predstavljaju važne domene djelovanja, ali su to samo manifestacije napora, a ne njegov izvor. Islam se usredsređuje na tretiranje izvora ljudskih prava i pitanja kako ih možemo postići. Poslanik Muhammed (a. s.) je rekao: „Niko od vas neće biti istinski vjernik sve dok ne bude želio svom bratu

261 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), str. 289.

262 Ibid.

(braći) ono što želi sebi.²⁶³ Kvantitet i kvalitet etičkih dobara koje nudimo odražava obim naše *takve* i dubinu naše vjere.

Vjera, zauzvrat, uzima vrijednost iz privilegije skromnih, osjetljivih srca (...) Otvaranje vlastitih ušiju spram njenih upozorenja je, stoga, prva manifestacija života, ali živjeti je vani, kao što je to učinio Poslanik (a. s.), jeste moralna veličina. Najbolje od svega, praktikovati je sa drugima znači graditi najbolju zajednicu na svijetu.²⁶⁴

To nas dovodi do krajnje teme ovog poglavlja, naime, univerzalnosti. Doista, bilo bi prirodno da se dovodi u pitanje univerzalnost religijskog pristupa ljudskim pravima. Uz svo pozivanje Kur'ana na ljudski razum i gotovo potpuno odsustvo obreda iz pristupa koji je gore razrađen, ova rasprava je bez dileme ukorijenjena u islamu.

Univerzalnost kao uvjet vjere

Ova doktrina temelji se na religijskoj etici i ne bi trebala biti ništa više sporna po tom osnovu od one koja se temelji na sekularizmu. Čak i sekularizam mora izvoditi svoju moralnost iz nekog izvora. Vjernik razumije da moralnost zahtijeva „ (...) pribjegavanje višem autoritetu koji može odlučiti o stvari; (i da) sigurno nije moguće pronaći taj autoritet u *društvu*“.²⁶⁵ Sekularno negiranje ili potiskivanje božanskog autoriteta i cijele konstrukcije moralnog obavezivanja koja mu korespondira lišilo je ljudska prava mnogo potencijala kojeg bi ona morala i trebala posjedovati. Osnovni čin vjere za vjernika „podrazumijeva priznanje da je Bog (dž. š.) vrijedan pokoravanja, ljubavi i obožavanja“²⁶⁶ što

263 Bilježe Buhari i Muslim, prenosi Enes.

264 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008)

265 Ibid., str. 18.

266 Ibid., str. 70.

ima široke implikacije po sve ono što je On stvorio i dao nam da se o tome staramo. Zašto bi se bezboštvo smatralo univerzalnim standardom u diskursu u kome bi svako trebao moći učestvovati? Održivost bilo kojeg pristupa ljudskim pravima treba da počiva na njihovoj djelotvornosti, tj. šta ona stvarno postižu za čovječanstvo i da li njihovi postulati mogu postići nešto više od retorike.

Neizbježan aspekt univerzalnosti kur'anskog pristupa ljudskim pravima počiva u bezuslovnom pružanju prava svakom ljudskom biću. U tom pogledu Kur'an jasno veli: *O vjernici, dužnosti prema Allahu izvršavajte, i pravedno svjedočite! Neka vas mržnja koju prema nekim ljudima nosite nikako ne navede da nepravedni budete! Pravedni budite, to je najbliže čestitosti i bojte se Allaha, jer Allah dobro zna ono što činite!* (el-Ma'ide, 8). Stoga, primanje islama može biti neophodno na onoj strani pristupa ljudskim pravima koja podrazumijeva pružanje prava, ali sigurno se ne zahtijeva na strani uživalaca tih prava. Ne postoji apsolutno ni jedan ajet u Kur'anu niti pouzdana predaja u sunnetu koja ograničava pružanje onoga što je dobro i etično samo na muslimane. Zaista, sloboda vjerovanja je fundamentalno učenje islama i nije uslov za pružanje prava. Bog (dž. š.) kaže: *Pa ko hoće – neka vjeruje, a ko hoće – neka ne vjeruje!* (el-Kehf, 29). Ovaj život dat je u svojoj punoj slavi svim Božijim stvorenjima. Vjernicima se naređuje da budu strpljivi i dobri u svom odnosu prema svim drugim ljudima (el-Muzemmil, 10).

Moralni okvir u Kur'anu pruža jasne i praktične standarde za univerzalno pružanje ljudskih prava, dajući potrebu širinu pojedincima i većim društvenim grupama da nadmaše te standarde u svom djelovanju.

Bog (dž. š.) je Onaj Koji u konačnici prima naše pružanje etičkih dobara, uključujući i ljudska prava, ako smo uistinu naše služenje drugima učinili s namjerom postizanja Njegovog zadovoljstva. Ako se natječemo sa drugima na ovom svijetu, to može biti samo u činjenju dobra i usavršavanju naših dužnosti sa plemenitošću i ljepotom. Kur'an je vodič i upozorenje vjernicima.

Naša mogućnost da se koristimo njegovim resursima počiva na posvećenosti pažnje njegovoj poruci i duhu njegovog vođstva. Kao što Draz zaključuje „ (...) ako tragamo u ovom sistemu za jednom središnjom idejom, jednom temeljnom vrlinom, u kojoj su sve naredbe kondenzovane, naći ćemo je u pojmu *takva* ili pobožnosti (...) posjedovanju najdubljeg uvažavanja Zakona“.²⁶⁷ Ako to čini primjenu ovog pristupa relevantnim samo za vjernike, onda neka bude tako.

ZAKLJUČAK

Možda jedan od najvažnijih pojmova u svakoj raspravi o upravljanju predstavljaju ljudska prava. Historijski nedostatak vlastitog pristupa koji bi bio dobro razvijen, situiran i uvažan u islamskoj učenosti i muslimanskoj praksi imao je ozbiljne implikacije na upravljanje na svim društvenim nivoima. To stoji nasuprot činjenici da Kur'an pruža sveobuhvatan i moćan moralni sistem u čijem središtu su ljudska prava.

Ovo poglavlje posvećeno je istraživanju odnosa islamske učestalosti spram teme ljudskih prava. Istaknuta su četiri osnovna razloga nevoljnosti islamskih učenjaka da se sveobuhvatno pozabave ovom temom. Oni se tiču teškoće pomirenja božanskog izvora šerijata sa ljudskim izvorom sekularnih standarda ljudskih prava, uključujući status nevjernika. Pitanje strane terminologije također proizvodi neslaganje među učenjacima koji su tradicionalno neodlučni u prihvatanju stranih pojmova u svojim djelima. To je osnaženo općim prezirom spram zapadnog liberalizma, a naročito shvatanjem da ljudska prava i slobode doprinose labavoj moralnosti. Konačno, čini se da je prisutno ustezanje od promoviranja agende ljudskih prava zbog političkih, ali i vjerskih pritisaka koji su ukorijenjeni u dugom i složenom pravnom naslijeđu.

267 Ibid., str. 288.

Poglavlje je također razmatralo na koji način se ljudska prava predstavljaju u literaturi o ciljevima šerijata. Tamo su ljudska prava integrisana kroz (1) razvoj ciljeva (*mekasid*) kako bi obuhvatili moderna ljudska prava, (2) pozicioniranje ljudskih prava kao temelja ključnih islamskih pojmova, (3) preobražavanje samih ciljeva (*mekasid*) u neotuđiva prava i (4) jednostavno dodavanje prava i sloboda drugim višim ciljevima šerijata. Premda ovi doprinosi predstavljaju važne uvide, oni ne uspostavljaju ljudska prava onom snagom koja je evidentna u moralnom sistemu Kur'ana.

Kur'an predstavlja etički sistem kojeg se pridržavaju stotine miliona ljudi. Nema muslimana inteligentne i zdrave dispozicije koji se ne bi složio sa dužnostima koje su navedene u Kur'anu a dalje pojašnjene u sunnetu, bez obzira na njihovu mogućnost ili spremnost da ih prakticiraju. Rasprava koja je ovdje sadržana nastojala je dovesti u vezu moralnu teoriju Kur'ana sa islamskim pristupom ljudskim pravima. Njeni najveći doprinosi su reklamacija koncepta *hududa*, kao minimalnih i nepovredivih standarda šerijata, te naglasak na orijentaciji pružanja i, stoga, povećanja ljudskih prava. Sve društvene jedinice, od pojedinca do nacije, imaju suštinske dužnosti izvan kojih ostale dužnosti ne prestaju biti obavezujućim već postaju zavisnim od preovladavajućih uslova.

Vjerska osnova ovog pristupa može voditi ka *nedostatku* univerzalne kritike. Međutim, nema razloga zbog kojeg bi bezbožnički sistem bio manje kontroverzan ili manje prihvatljiv. U konačnoj analizi nadamo se da ćemo postići razumijevanje koje vjernici mogu prihvatiti i priznati kao vlastito. Uslov da je vjerovanje neophodno samo na onoj strani koja pruža ljudska prava trebalo bi olakšati svako shvatanje. Ako islam obavezuje vjernike da pruže puna prava drugima bez diskriminacije, onda bi prigovori trebali biti ograničeni, ako uopće imaju smisla. Iz perspektive šerijata, univerzalnost se nalazi u neupitnom pružanju etičkih dobara svim stvorenjima bez obzira na postojanje zahtjeva za njihovim ostvarenjem.



6

Etika upravljanja i javne politike u islamu

„Doista, Bog će slati ovom ummetu na početku svakog stoljeća nekoga ko će mu obnoviti vjeru.“

Poslanik Muhammed (a. s.)²⁶⁸

Kada se uzme u obzir najčešći savjet koji se daje vladama koje žele da se prikažu islamskim, čovjeku bi bilo oprosteno kada bi vjerovao da je šerijat najdalji izvor milosti i pravde. Učenjak i pravnik Mahmud Ahmed Gazi pojasnio je da kada su diktatori 20. st. pozivali učenjake da ih savjetuju, „ti učenjaci bi jednostavno formulisali krivični zakon na osnovu *hududa* (tjelesnih kazni) (...) ignorišu društvenu pravdu, ravnopravnost, jednostavnost i poboljšanje stanja običnog čovjeka“²⁶⁹ Unošenje *islamskog* doprinosa upravljanju gotovo uvijek podrazumijeva mjere koje prizivaju slike nasilja i nepravde. Stavovi učenjaka ciljeva (*mekasid*) rijetko se priznaju a kamoli zagovaraju prilikom osmišljavanja politike. To pomaže u

268 Bilježi Ebu Davud (4291), a potvrdili su da je *sahih* es-Sehavi u *El-Mekasid el-hasene* (149) i el-Albani u *Es-Silsile es-sahiha* (599).

269 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 33.

objašnjenju ozbiljnih zabrinutosti koje se često izražavaju u okruženjima u kojima postoji kredibilna mogućnost uvođenja islamskih političkih ideja. S obzirom na ovu realnost, povratak etici upravljanja i javne politike koja je elaborirana u osnovnim izvorima ne može se precijeniti.

U svojoj biti, ciljni (*mekasid*) pristup uključuje identifikaciju i primjenu etičkih principa koji su artikulirani ili se podrazumijevaju u šerijatu. Za klasične pravnike šest suštinskih ciljeva, uključujući zaštitu vjere, života, dostojanstva, razuma, potomstva i imovine, obuhvataju sve koristi koje su namjeravane islamskim pravom. Nasuprot tome, svako djelo koje narušava ove ciljeve klasificira se kao štetno. Neki učenjaci također su izložili prijedloge koji se tiču utvrđivanja šteta i koristi, mada oni ne predstavljaju precizne kalkulacije. Štaviše, etički parametri takvih doprinosa obično su ograničeni na muslimane, a čak i tada na muslimane na određenoj geografskoj lokaciji. Drugim riječima, pitanje ko se uzima u obzir u ovim procjenama šteta i koristi veoma je ograničeno i ne odražava šerijat. Jesu li čovječanstvo ili dio čovječanstva jedini fokus ili su uključena i druga stvorenja? Ovo poglavlje nema za cilj da ponudi rješenja nego da osvijetli fundamentalnu etičku filozofiju šerijata. Radi se o temeljnoj raspravi za studije javne politike i upravljanja u islamu, budući da njeni zaključci moraju nužno voditi utvrđivanju koristi i šteta.

Poglavlje se dijeli na četiri dijela. Prvi dio istražuje filozofiju tevhide pokazujući zamršen odnos među svim stvorenjima te između stvorenja i Stvoritelja. Potom, drugi dio istražuje kako su se učenjaci ciljeva (*mekasid*) bavili pitanjem koristi i šteta. Pojam ummeta je u fokusu trećeg dijela jer je to najčešća referenca mnogih islamskih učenjaka kada raspravljaju o koristima i štetama. Suprotno popularnom razumijevanju, pojašnjavamo da pojam ummeta ima širu primjenu i nije ograničen na ljude. S obzirom na naše znanje o šerijatu i njegove naglaske, četvrti dio predlaže da etika javne politike i upravljanja u islamu mora nužno ići dalje od

antropocentrizma kojim se odlikovala islamska jurisprudencija dobrim dijelom do današnjeg vremena.

TEVHID

Početak mudrosti u ovoj raspravi o etici je filozofski princip *tevhida* ili ujedinjenja. *Tevhid* je ključni princip u filozofiji šerijata. Kur'anska naredba da se ne odvaja ono što mora biti združeno (el-Bekare, 27; er-Ra'd, 25) izražava složenost, dubinu i širinu *tevhida*. To je moralni princip koji upravljanju i politici postavlja dilemu koja se može riješiti samo kroz praktičnu etiku koja je predstavljena u osnovnim izvorima, za kojom moraju tragati i koju trebaju artikulirati pobožni učenjaci svakog razdoblja, koji dobro poznaju riječ Objave i neobjavljenu riječ.

Et-Tevhid ili ujedinjenje predstavlja srce moralne filozofije šerijata. Najdublje priznanje koje svaki vjernik mora dati je da je Bog (dž. š.) jedno i jedino božanstvo. Ovo svjedočenje je istovremeno jednostavno i krajnje složeno. Njegova jednostavnost počiva u njegovoj činjeničnoj istini. Nema boga osim Boga. Kur'an nam govori da nema ništa što je nalik Njemu (el-Ihlas, 4). U svom najpristupačnijem razumijevanju *tevhid* se odnosi na vjerovanje u jednoću Božiju. Na složenijem i sofisticiranijem nivou razumijevanja *tevhid* označava prevođenje ove filozofije u način života koji integriše riječ Objave i neobjavljenu riječ Božiju kao da se čita jedna knjiga (*kitab*). Prema riječima el-Farukija, „tevhid je opći pogled na stvarnost, istinu, svijet, prostor, vrijeme, ljudsku historiju i sudbinu“.²⁷⁰ Onda je jasno da se *tevhid* može razumjeti i ostvariti jedino do mjere u kojoj smo sposobni da uočimo i iskusimo beskonačnu raznolikost univerzuma kao uzajamno povezane cjeline

270 Isma'il Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications fo Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1992), str. 10.

kako u vremenu, tako i prostoru. Na tu stvarnost ukazuje se u Kur'anu na različite načine. Tako dubinsko razumijevanje tevhida zahtijeva snažno obuhvatanje sadržaja Kur'ana i njegovih referenci na univerzum.

Za vjernike stvarnost je sastavljena od Boga (dž. š.) i ne-Boga ili Tvorca i stvorenog. Slično tome, Kur'an je Riječ Božija, dok sve drugo, uključujući fikih, pripada polju stvaranja. Drugim riječima, stvarnost uključuje dva poretka koje je el-Faruki identifikovao kao *princip dualnosti*.²⁷¹ U prvom poretku kojeg nazivamo vrhovnim poretkom, Bog (dž. š.) je jedinstven, bez sudruga. El-Faruki smatra da je naš odnos prema vrhovnom poretku utemeljen na *idejnom principu*, tj. „memoriji, imaginaciji, zaključivanju, posmatranju, intuiciji, razumijevanju itd“.²⁷² Drazovo djelo pokazuje da je kroz moralnost vjernikov odnos potencijalno mnogo dublji od toga. On smatra da ove sposobnosti mogu biti upotrijebljene da se asimilira i sintetizira sveto pravo na način koji poštuje ljudsku prirodu i dopušta svakom pojedincu da uzme učešće u razvoju i izražavanju tog prava, što je proces kojeg nazivamo *principom sjedinjenja*. Postupajući tako, ne samo da sarađujemo sa vrhovnim poretkom, nego se sa njim sjedinjujemo. Draz pojašnjava:

Istinska moralnost nije ni čista *pokornost*, niti apsolutna *inventivnost*; ona je *oboje skupa*. To nije stav *roba* ili apsolutnog *gospodara*, nego stav *građanina*, koji na neki način sudjeluje u autoritetu prava, po izboru i inicijativi koji čine njegova prava (...). S jedne strane, pridržavajući se svetog prava, naša *savjest* ga asimilira, podržava, čini ga *vlastitim*, kao da je učestvovala u stvaranju vječnih istina. S druge strane, kada napravimo sintezu različitih ustanovljenih pravila, prilagodimo ih našoj situaciji, ne činimo to u odsustvu gospodara, nego pod njegovim patronatom, njegovom *brigom* i *kontrolom*. Uvijek smo inspirisani njime, kao da i dalje vrši među nama ulogu zakonodavca, sve do najmanjeg detalja. Na osnovu ovoga može se reći da ovdje, između zastupnika i autora

271 Ibid.

272 Ibid., str. 11.

prava postoji ne samo *saradnja*, nego i *jedinstvo*. Moglo bi se kazati da postoji sjedinjenje dvije volje.²⁷³

Islam tako čini dualnost između Boga i vjernika funkcijom vjernikovog napora. Kako se internaliziraju učenja Kur'ana, ona postepeno postaju dijelom našeg unutrašnjeg bića, pružajući nam vođstvo koje nam je potrebno kako bismo pravili etičke izbore i kako bismo išli dalje od doslovnog izraza ka beskonačnim značenjima njihove kombinacije sa svijetom. Krajnji ishod ovog procesa je ujedinjenje (*tevhid*) naše volje sa Božijom voljom.

Drugi poredak, područje ne-Boga, obuhvata više od čovječanstva. Ono uključuje „sva stvorenja, svijet stvari, biljaka, životinja, džina i meleka, nebesa i Zemlje, dženneta i džehennema i cjelokupnu njihovu egzistenciju od nastanka“.²⁷⁴ Drugi poredak moramo dalje podijeliti na dva niža poretka. Prvi se sastoji od ljudi kao unikatnih pojedinaca. Svaki čovjek u drugom poretku razlikuje se od svih drugih ljudi te ga nije moguće zamijeniti nekim drugim nakon što je uveden u postojanje. Odnos svakog pojedinca (prvi niži red u okviru drugog poretka) i kako oni djeluju prema svim drugim elementima u drugom poretku (drugom nižem redu drugog poretka) odražava obim njegovog *sjedinjenja* sa vrhovnim poretkom.

Svaki pojedinac, skupa sa svime što je stvoreno, je svrhovita tačka u mnoštvu vidljivog i nevidljivog svijeta. Teleološki princip u filozofiji *tevhide* kaže da je priroda kosmosa svrhovita, što proističe iz njegovog dizajna.²⁷⁵ To je temeljno pravilo ciljnog (*mekasid*) pristupa. Kur'an nam na bezbroj mjesta skreće pažnju na božanski dizajn. Ljudi koji razmišljaju o veličanstvenosti života ne mogu a da ne primijete da je to istinita, uredna i svrshodna

273 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), str. 65.

274 Isma'il Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications fo Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1992), str. 10.

275 Ibid., str. 11.

stvarnost (Alu 'Imran, 191). Osim što smo potaknuti da razmišljamo o Božijem (dž. š.) savršenom stvaranju kosmosa (el-Mulk, 3-4), izričito smo obaviješteni o tom savršenstvu, mjeri i ravnoteži.²⁷⁶ Ljudi su u stanju raspoznati Božije zakone (*sunen*) po kojima su složenosti univerzuma uređene u skladu sa njihovim individualnim svojstvima. Doista, naše psihičke i fizičke funkcije također su predmet takvih određenja, premda naša duhovna funkcija nije. „Ljudsko djelovanje je jedini primjer gdje se Božija volja ostvaruje ne nužno, nego promišljeno, slobodno i dobrovoljno.“²⁷⁷

Teleološki princip zahtijeva da svaka unikatna jedinka otkrije svrhu svog života. Kur'an potvrđuje da svaka osoba ima dispoziciju ili cilj kojem teži. On nas podstiče da koristimo svoje urođene i stečene talente, sposobnosti i vještine kako bismo se natjecali u činjenju dobrih djela (el-Bekare, 148). Ljudima se naređuje i od njih se očekuje da iskoriste svoju raznolikost kako bi postigli veličinu i jedinstvo. Razlike koje postoje među nama u pogledu dispozicija ili tendencija obdaruju čovječanstvo snagom i otpornošću sve dotle dok postoji uzajamno poštovanje. To se odnosi i na grupni nivo, jer nam Kur'an govori o tome da različite zajednice pokazuju različite načine života koje je Bog (dž. š.) olakšao za njih i iz njih; shodno tome, svakoj su data sredstva kojima može postići svoje ciljeve (el-Ma'ide, 48). Zajednicama, baš kao i pojedincima, naređuje se da se natječu u činjenju dobra (el-Ma'ide, 48).

Iako složenost i veličina stvaranja mogu učiniti svaku osobu iznimno malom, činjenica da svaki pojedinac dolazi u postojanje čini njihovo prisustvo vječnim. Pitanje koje se postavlja vjernicima je kako želimo egzistirati u ovoj neizbježno tranzicijskoj fazi i, što je značajnije, u budućem i vječnom odredištu. Prihvatanje *tevhida* obavezuje vjernike na etičko djelovanje. Briga svakog pojedinca za njegovo konačno odredište jeste motivacija da pruža

276 Kur'an 32:7, 87:2, 40:64.

277 Isma'il Raji al-Faruqi, *Al Tawhid: Its Implications fo Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1992), str. 12.

maksimum kvantiteta i kvaliteta etičkih dobara u ovoj tranzicijskoj fazi. Drugim riječima, postizanje najboljeg od onoga što tek treba da uslijedi zavisi od pružanja od sebe najboljeg ovdje i sada.

Iz ove perspektive jedan životni vijek se posmatra kao fizička udaljenost između pojedinca i Boga (dž. š.), a šerijat se prihvata kao navigacijski vodič za postizanje blizine Njemu. Kur'an je neophodno sredstvo u postizanju tog razumijevanja. Nikakvo čisto ovosvjetsko razumijevanje ne može zamijeniti uputstvo Kur'ana, niti kur'ansko znanje odvojeno od svijeta posmatranja s kojim je nerazmrsvivo povezano može biti dovoljno. Ljudsko razumijevanje nije dovoljno snažno da se spozna Božija volja bez razumijevanja raznolikih oblika njenog izražavanja, kako objavljenih tako i neobjavljenih. Razumijevanje nužno ostaje nepotpunim kada se zanemaruje pažnja prema jednom ili drugom aspektu.

Naš odnos prema svemu što se nalazi u drugom poretku je i idejni i konkretan po svojoj prirodi. Svako prevođenje moralnih imperativa u djelovanje nužno uključuje fizičke i/ili materijalne elemente. Ovaj angažman između sebe i drugog poretka jeste refleksija načina na koji svaka osoba praktikuje svoju vjeru. On se temelji ne samo na obimu znanja svake osobe o drugom poretku nego, još važnije, spremnosti da joj se pružaju etička dobra korištenjem za svaku osobu jedinstvene sinteze ustanovljenih pravila koja su prilagođena specifičnostima postojećih uslova.²⁷⁸

Drugi poredak je stoga neraskidivo povezan u moralnom, fizičkom i materijalnom pogledu. *Tevhid* na aksiološkoj ravni predstavlja jedno fundamentalno značenje, naime da su sva stvorenja na ovaj ili onaj način združena i, stoga, međusobno zavisna. Ljudi ne dolaze na ovaj svijet bez primordijalnog instinkta da se međusobno povezuju. Bog (dž. š.) veli da nas je stvorio od *'aleka* ili stvari koja se vezuje ili zakači (el-'Alek, 2). U prirodi se zavisnost manifestira beskonačnim izrazima. Božija naredba da

278 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008)

se čita ili recituje data je u ime *Onoga Koji stvara*. Od prvog ajeta Objave ustanovljena je neodvojivost riječi i svijeta.

Božiji zakon nalaže da je život neraskidivo povezan, uzajamno podržavajući i zavisan u delikatno određenoj ravnoteži. Ljudima se naređuje da ne odvajaju ono što je Bog (dž. š.) naredio da bude združeno (er-Ra'd, 25; el-Bekare, 27). Veoma je teško razmišljati o dubini ove zapovijedi jer sposobnost da se uoči da su sva stvorenja međusobno povezana ograničena je sadašnjim nivoom znanja. U ajetu koji ima nevjerovatno duboko značenje, Kur'an skreće našu pažnju na značaj običnog komarca i svega što je veće od njega (el-Bekare, 26). Kur'an navodi da samo oni koji odbacuju vjeru ne mogu vidjeti svrhu ove ilustracije. Njih se opisuje u sljedećem ajetu kao one koji krše svoj sporazum sa Bogom (dž. š.) nakon što je bio zaključen i razdvajaju ili, u doslovnom smislu kidaju, ono što je Bog naredio da bude spojeno i čine nered na Zemlji, što je ključno za razumijevanje spomena komarca i onoga što je iznad njega. Samo oni koji imaju duboko razumijevanje *tevhida*, koji su u Kur'anu imenovani sintagmom *ulu el-elbab* (er-Ra'd, 19) ili oni koji posjeduju svjetlo ujedinjenja, dubokog razumijevanja i intelekta, prepoznaju istinu u ovom pitanju. To su oni koji prihvataju i brane moralni imperativ da se štiti poredak koji ne samo da drži svetim sve oblike života, nego uz to čuva, štiti i promovise veze od kojih život nužno zavisi. Ovo razumijevanje i djelovanje s ciljem ujedinjenja onoga što je Bog (dž. š.) naredio da bude združeno obavezno je za vjernike (er-Ra'd, 21). Naredba da se prizna uloga i mjesto komarca u zemaljskoj mreži života služi da skrene pažnju na veći značaj ljudi i njihovih odnosa. Koliko je samo veća odgovornost razumjeti i podržati zamršenost našeg svrhovitog postojanja?

Nesumnjivo, veoma je izazovno, ako uopće i moguće, shvatiti obim, složenost i uzajamnu zavisnost svega stvorenog, a kamoli veze između njih. Ono što nedostaje u našem znanju mora ustupiti mjesto vjeri i principima koje je uspostavila Božija providencija

kako bi omogućila ljudima da štetu svedu na najmanju mjeru. Čak i ako ne možemo predvidjeti potencijalne implikacije neophodnog djelovanja, moramo izbjeći samoobmanjivanje i prepoznati znakove nereda kada oni postanu očigledni (el-Bekare, 11, 27). Izgovor da je „ovo način na koji su se stvari uvijek odvijale“, „način koji smo naslijedili od naših predaka“ ili „način koji je Bog htio“ nisu prihvatljivi jer Bog (dž. š.) ne naređuje ništa što je štetno ili nepristojno (el-E'raf, 28).

Pitanje koje se prirodno nameće jeste šta princip i praksa *tevhida* znače za politiku i upravljanje u islamu. Na početku dozvolite da ustanovimo šta on zapravo znači. On ne znači globalni hilafet. U Kur'anu, sunnetu ili ranoj islamskoj vladavini apsolutno se ne spominje, eksplicitno ili implicitno, podrška ovoj fenomenalnoj tvrdnji.

Jedan od suštinskih ciljeva *tevhida* je zapravo priznanje i uvažavanje raznolikosti koja čini ovu jedinstvenu i svrshodnu cjelinu. To ništa manje važi za sisteme upravljanja koji boje i oblikuju živote različitih političkih jedinica širom svijeta. Pravo vjerskih zajednica na samoodređenje čvrsto je uspostavljeno u Kur'anu (5:42-48), kao i političkih entiteta (en-Neml, 23-44). Prihvatanje *tevhida* znači priznavanje njegovih implikacija za donošenje odluka na različitim nivoima vlasti. Bilo na nivou pojedinaca, zajednica, nacija ili nadnacionalnih organizacija, *tevhid* predstavlja filozofiju koja insistira na harmoniji svih živih stvorenja i koja smješta ljude među, a ne iznad drugih stvorenja.

UTVRĐIVANJE KORISTI I ŠTETA

Utvrdjivanje koristi i šteta u tradicionalnoj literaturi o ciljevima (*mekasid*) zauzima važno mjesto. Zapravo, tradicionalni učenjaci generalno su predstavili primjenu ciljeva (*mekasid*) kao postizanje

koristi i/ili sprečavanje šteta.²⁷⁹ El-Gazali je ustvrdio da je sve što promoviše zaštitu pet suštinskih vrijednosti korist, a sve što im prijeti je šteta.²⁸⁰ Prema el-'Izzu ibn 'Abdusselamu „koristi koji se nalaze na ovom svijetu uključuju sve što je nazvano ‘nužnostima’ ili ‘potrebama’ u islamskom pravu ili njihovim dodacima i poželjnim stvarima (...) a što se tiče izvora štete na ovom svijetu, oni uključuju pojavu svega što je suprotno gore spomenutom“.²⁸¹ Na koncu, Auda primjećuje da su ciljevi šerijata „ (...) za *maslehu* (najbolje interese) ljudi, da omoguće ljudima da žive lijep život, tj. dobar islamski život shodno islamskim kriterijima“.²⁸²

Kako bi ostvarile koristi odluke se moraju donositi na način koji uzima u obzir i promoviše zaštitu vjere, života, razuma, potomstva, imovine i dostojanstva. Ovih šest ciljeva su sinonimi sa javnim interesom i njihovo ostvarenje kroz različite pristupe i instrumente naziva se šerijatskom politikom (*sijase šer'ijje*). Za klasične učenjake uključujući Ibn el-Kajjima el-Dževzije (u. 1350) „svaka mjera koja ljude približava dobrobiti (*salah*) a udaljava od nereda (*fesad*) sudjeluje u *sijasi* čak i ako je nije odobrio Poslanik (a. s.) niti je regulirana Božijom Objavom“.²⁸³

U praksi, konačno utvrđivanje koristi (*mesalih*) i šteta (*mefasid*) veoma je složeno. Rijetko se mogu pronaći rješenja koja donose čistu korist (*nef' halis*) za neki javni problem, baš kao što se rijetko implementiraju alternative koje donose očitu štetu (*darr halis*). Mada ove krajnosti mogu postojati, većina političkih alternativa su negdje između njih. Većina pitanja upravljanja nije podložna jasnoj podjeli između koristi i šteta. Eš-Šatibi se oslanja na pojam prevage kako bi podržao utvrđivanje koristi i šteta. Prema

279 V. Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intentions of Islamic Law* (London: IIIT, 2005); Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intentions of Islamic Law: Maqāṣid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007)

280 Attia 2007, str. 97.

281 Al-Raysuni 2005, str. 32.

282 Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015), str. 50.

283 Kamali u: Feisal Abdul Rauf 2015, str. 3.

ovom konceptu, korist mora biti veća od štete da bi neka odluka bila korisna. Ako, nasuprot tome, šteta dominira, onda se ta odluka smatra štetnom.²⁸⁴ Međutim, nije jasno kako utvrditi ravnotežu na vagi čiji uteg preteže ka šteti ili koristi. Ibn Ašur je ustvrdio da njegovi prethodnici nisu postavili odgovarajuće kriterije za identificiranje nekog djela kao korisnog ili štetnog.

U svojoj *Raspravi o ciljevima šerijata* Ibn Ašur je predložio pet kriterija za identifikaciju i vaganje koristi i šteta od ljudskih djela: (1) korist ili šteta moraju biti nedvosmisleni i stalni, (2) korist ili šteta moraju biti takve naravi da ih razumni ljudi mogu lahko prepoznati, (3) karakteristike jednog djela moraju biti takve da ga nije moguće zamijeniti drugim djelom kojim se proizvodi korist ili šteta, (4) korist ili šteta, premda mogu biti podjednaki u principu, dobivaju prevagu jedno u odnosu na drugo kada su podržani drugim društvenim indikatorima i (5) korist ili šteta može pokazivati kategoričnost i izvjesnost, dok je drugo svojstvo spekulativno i neizvjesno.²⁸⁵

Ibn Ašur je također istaknuo važne razlike u klasifikaciji koristi. Općenito, postoje tri klasifikacije koristi ili interesa uključujući one koje se temelje na utjecaju nužnosti, potreba i poželjnih stvari; opsegu ili univerzalnosti koji se odnosi na broj pojedinaca koji su njima obuhvaćeni i izvjesnošću koja se tiče stepena povjerenja u neku korist, pri čemu se ona dijeli na izvjesnu, spekulativnu i iluzornu.²⁸⁶ Nadalje, on je primijetio da se interesi dijele na javne i privatne. Javni interes „sastoji se od onoga što je korisno za cijelu zajednicu ili njen veći dio, i ne tiče se pojedinaca osim kao pripadnika te zajednice“.²⁸⁷ Privatni interes „tiče se ispravnosti i dobrote u postupcima pojedinaca kao sredstva postizanja ispravnosti i dobrobiti cijelog društva kojemu ti pojedinci pripadaju“.²⁸⁸

284 Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāsid al-Shari'ah* (London: IIT, 2006), str. 99-100.

285 Ibid., str. 100.

286 Ibid., str. 117.

287 Ibid., str. 97.

288 Ibid.

Za ovu raspravu korisna je i el-Karadavijeva knjiga o jurisprudenciji prioriteta (*el-evlevijjat*), promjeni (*tagjir*) i ravnoteži i kompromisa (*fikh el-muvazenat*).²⁸⁹ Jurisprudencija prioriteta naglašava važnost činjenja onoga što je obavezno (*vadžib*) i čuvanja od onoga što je zabranjeno (*haram*). El-Karadavi naglašava da fikh pruža opće smjernice za utvrđivanje prioriteta. Tako se javnom interesu daje prednost nad privatnim, dugoročnim interesima nad kratkoročnim i kategoričkim ishodima nad spekulativnim.²⁹⁰ Jurisprudencija promjene odnosi se na pitanje šta je to što mora ostati nepromjenjivo naspram onoga što je podložno dinamizmu. Na koncu, vezano za jurisprudenciju ravnoteže i kompromisa on pojašnjava da se koristi moraju sistematski vagati i porediti kako bi se nekima od njih dao prioritet u odnosu na ostale. Slično tome, štete se moraju vagati i porediti na način koji će ukazati na to koje se od njih mogu izbjeći, a koje su neminovne. Također, neophodno je vagati i porediti koristi i štete jedne naspram drugih kako bi se ustanovilo kada se izbjegavanju štete treba dati prednost u odnosu na ostvarenje koristi ili, alternativno, kada se neka šteta mora trpiti da bi se postigla željena korist.²⁹¹ Ovi doprinosi pružaju korisne uvide, ali nam ne govore o tome kako da uspostavimo odgovarajuće granice za potrebe donošenja odluka u domenu upravljanja i politike. Zbog toga je potrebno da istražimo pojam ummeta.

UMMET

Čak i prije nego što utvrdimo koristi i štete, potrebno je da odredimo čije se koristi i štete uzimaju u obzir. Filozofija tevhide osigurava

289 Jusuf el-Karadavi, *Es-Sijase eš-šer'ijje fi dav' nusus eš-šeri'a ve maksifuha*, 2. izd. (Kairo: Mekteba Vehba, 2005), str. 307 i Kamali u: Feisal Abdul Rauf 2015, str. 15.

290 El-Karadavi 2005, str. 301-302.

291 Kamali u: Feisal Abdul Rauf 2015, str. 15.

da se cjelokupan život posmatra kao svet, što čini određivanje čiji interesi se uzimaju u obzir, a čiji ne, naročito izazovnim. Naime, postavlja se pitanje da li upravljanje i javna politika u islamu uzimaju u obzir samo ljudska bića? Koja? Ili postoji osnova za šire tumačenje? Da li se šerijat obraća samo sadašnjim generacijama ili postoje etičke dimenzije koje se tiču budućih generacija? Određivanje ko je unutra a ko vani tiče se našeg razumijevanja ključnog pojma ummeta. Veoma načelno, ummet je zajednica. Često se ovaj pojam koristi da bi se označila ekskluzivno globalna zajednica muslimana u prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Međutim, većina pravnik i učenjaka ograničavaju upotrebu pojma na muslimane unutar specifičnog geografskog područja. To može biti prikladno za primjenu vjerskog prava, ali nije zadovoljavajuće za upravljanje gdje ne samo da vlada različitost među ljudima, nego je glavna preokupacija ostvarenje javnog interesa. Šerijat tretira ovo pitanje ukazujući na još tri značajna razumijevanja. Prvo se tiče zajednice vjernika, svih vjernika. Drugo se tiče zajednica koje su vezane u političkom i geografskom smislu i koje dijele zajedničke vrijednosti i potrebe, bez obzira na vjerovanje. Treće se odnosi na upotrebu pojma u odnosu na druga živa bića.

Izvorno jedinstvo vjernika potvrđeno je u Kur'anu koji sve vjernike opisuje kao jedan ummet (el-Bekare, 213). U kur'anskoj suri el-Enbija' (Poslanici) nalaze se kazivanja o Ibrahimu, Lutu, Ishaku, Nuhu, Davudu, Sulejmanu, Ejjubu, Ismailu, Idrisu, Zul-Kiflu, Zun-Nunu, Zekerijau, Jahjau, Merjemi i Isau s ciljem ilustriranja jedinstvenog porijekla vjerovanja. Navodi se: *Doista, ovo je vaš ummet, jedan ummet* (el-Enbija', 92; el-Mu'minun, 52) (prijevod izvornika). Vjernici su po svojoj biti jedan narod koji nadilazi vrijeme i prostor i obuhvata ljude različitih temperamenata, misija, rasa, jezika, historija, konteksta i lokacija, i koji se, uprkos tome, opisuju kao jedan ummet, ujedinjen u vjerovanju i služenju Bogu (dž. š.).

Ovo razumijevanje osnaženo je definicijom čestitosti u Kur'anu koja naglašava zajedničke vrijednosti i moralno djelovanje vjernika. Ona glasi:

(...) čestiti su oni koji vjeruju u Allaha i u onaj svijet, i u meleke, i u knjige, i u vjerovjesnike, i koji od imetka, iako im je drag, daju rodacima, i siročadi, i siromasima, i putnicima, i prosjacima, i za otkup iz ropstva, i koji molitvu obavljaju i zekat daju, i koji obavezu svoju, kada je preuzmu, ispunjavaju, naročito oni koji su izdržljivi u nei-maštini, i u bolesti, i u boju ljutom. Oni su iskreni vjernici, i oni se Allaha boje i ružnih postupaka klone (el-Bekare, 177).

Ova definicija nužno obuhvata široku lepezu vjernika različitih vjera. Oni koji se izjašnjavaju kao Jevreji i kršćani, kao i svi drugi koji vjeruju u Boga i Sudnji dan i čine dobra djela, obuhvaćeni su ovim razumijevanjem čestitosti (5:69). Kur'an poziva vjernike da se okupe oko jedne riječi koja im je zajednička, a to je da ne obožavaju nikoga osim Boga (dž. š.) (Alu 'Imran, 64) a da sve druge razlike među sobom prepuste Allahu (dž. š.) i Njegovom Poslaniku (a. s.) (en-Nisa', 59).

Umjeren ili pravedan ummet nije ograničen na muslimane. Kur'an doista kaže da je Bog (dž. š.), svojom Uputom, učinio muslimane zajednicom umjerenosti ili sredine kako bi mogli biti svjedoci ostalim ljudima (el-Bekare, 143), ali isto tako kaže da među Jevrejima i kršćanima ima onih koji čine umjerene i pravedne ummete.²⁹² Unutar svake vjere ima pojedinaca i grupa koji se zalažu za mir, milost, umjerenost i pravdu. Ti pojedinci i grupe, ujedinjeni iz različitih vjera, čine ummet koji poziva onome što je korisno, a zabranjuje ono što je štetno. Kur'an nam govori da je Bog (dž. š.), da je to htio, mogao nas učiniti jednim ummetom, ali da to nije učinio da bi različite ummete iskušao onim što im je dano (el-Ma'ide, 48). Cijelom čovječanstvu je dodijeljen određen mandat na ovom svijetu, kao pojedincima i zajednicama (Junus, 49). Ključ leži u obazrivosti prema odredbi o *šuri* čime se uspostavlja odnos uvažavanja i daje svakome mogućnost da doprinese blagostanju cjeline. Pluralistički angažman je obilježje šerijata bez obzira na historiju muslimana i njihovo sadašnje stanje.

292 Kur'an 3:113; 5:66; 7:159; 32:24.

Kur'an jasno kaže da svaka zajednica ima svoj put koji se najbolje slaže sa njenim dispozicijama i usmjerenjima na ovom svijetu. Ponekad, razlike mogu biti razlogom neslaganja, naročito kada se nastupa ponosito (el-Enbija', 93), ali je njihova osnovna uloga da proizvode nove i korisne ideje i tragaju za inovativnim rješenjima izazova s kojima se ljudi suočavaju. Drugim riječima, postojanje različitih vjera ne smije utjecati na sposobnost i spremnost da se njihovi sljedbenici ujedine u korisnim djelovanjima. Kur'an jasno i dosljedno opominje da se razlike u vjerovanju imaju ostaviti konačnom sudu te da izazov ovozemaljske saradnje u stvarima od kolektivnog interesa treba biti primarna briga čovječanstva (el-Bekare, 113). Na općem nivou, ljudi se mogu ujediniti oko uzajamno korisnih principa mira, pravde, milosti i blagostanja. Još konkretnije, mi možemo saradivati u brojnim sferama politike, kao što su trgovina, kultura, odbrana, zdravlje, okolina, inovacije itd.

Ova rasprava nameće pitanje tretiranja nevjernika. Mogu li oni sudjelovati u definiciji ummeta? Iako je jasno da je ummet, kako je gore opisan, definiran osnovnim vjerovanjem u Boga (dž. š.) i Sudnji dan, njegove relacije i interakcije sa nevjernicima ne razlikuju se u kvalitativnom smislu od onih koje važe među njima. Ovdje temeljna premisa nije vjerovanje u Boga (dž. š.) nego razumijevanje čovječnosti i posvećenost sveobuhvatnom miru (en-Nisa', 90). Cijelo čovječanstvo vodi porijeklo od jedne duše ili bića (el-En'am, 98; el-E'raf, 189). To je prva i glavna premisa koja uspostavlja bliske odnose između svih ljudi. Nije kliše kazati da ljudi čine jednu porodicu, povezanu kroz vrijeme i prostor. Kur'an veli: *O ljudi, Mi vas od jednog čovjeka i jedne žene stvaramo i na narode i plemena vas dijelimo da biste se upoznali. Najugledniji kod Allaha je onaj koji ga se najviše boji, Allah, uistinu, sve zna i nije Mu skriveno ništa* (el-Hudžurat, 13).

Vjernicima se zapovijeda da budu pravedni prema svim ljudima koji su opredijeljeni za mir, bez obzira na vjerovanje, jer

Bog (dž. š.) voli one koji su pravedni (el-Mumtehine, 8). Nezavisno od vjere, ummet može biti vezan politikom, geografijom, zajedničkim vrijednostima i potrebama. To je bila logička osnova Poslanikove (a. s.) zajednice u Medini. Zbog nepostojanja opće saglasnosti oko religije, proklamovan je društveni ugovor u vidu Ustava Medine koji je definirao odnose između grupa nastanjenih u gradu. Ovaj ugovor je služio da ujedini ljude različitih vjerovanja i etničkih pripadnosti pod zajedničkim sloganom mira i sigurnosti, potičući svaku društvenu grupu da praktikuje ono što je od koristi za nju i za cijelu zajednicu i zabranjuje ono što nanosi štetu ili nepravdu njoj i široj zajednici. Bio je to pristup koji je naglasio odlike snažne i inkluzivne većine koja je željela da živi u miru i prosperitetu nasuprot naglasku na manjinama koje negiraju moralno, duhovno i fizičko protezanje pojedinaca i grupa izvan uskih identiteta. Poput ovog historijskog primjera, ummet se sigurno može definirati u političkom i geografskom smislu. Zapravo, u mnogim slučajevima to je nužno za potrebe politike i upravljanja.

Šerijat priznaje važnost i značaj ograničenja i granica. U Kur'anu se, između ostalih, koristi i pojam *beled* koji se može razumjeti kao definirano geografsko područje sa određenim posebnostima i stanovništvom.²⁹³ Tako se navodi da je poslanik Ibrahim (a. s.) rekao: *Gospodaru moj, učini ovo mjesto (beled) sigurnim gradom, a snabdij plodovima stanovnike njegove* (el-Bekare, 126). Na drugom mjestu, Kur'an nam govori o nenadmašnoj graditeljskoj sposobnosti naroda Ada *kojima ravna ni u jednoj zemlji (bilad) nije bilo* (el-Fedžr, 8). Opet, na nekim drugim mjestima objašnjava se u materijalnom i metaforičkom smislu kako sile prirode mijenjaju i utječu na produktivne kapacitete i kvalitete različitih zemalja (*bilad*) (el-E'raf, 57, 58).

Bez obzira da li se pozivamo na fizički koncept granica ili Božija moralna ograničenja (*hudud*), politika i upravljanje u islamu

293 Kur'an 1:126; 7:57, 58; 14:35; 16:7; 25:49; 27:91, 34:15; 35:9; 43:11; 50:11; 90:1, 2; 95:3; 3:1; 40:4; 50:36; 89:8, 11.

priznaju neophodnost postojanja ograničenja za planiranje djelovanja, uspostavljanje granica odgovornosti i nametanje sankcija u upravljanju. Drugi i najslavniji muslimanski halifa Omer, koji je imao sjedište u Medini, jedne prilike je rekao: „Ako bi mladunče kože nastradalo na obalama Eufrata, Omer bi bio za njega odgovoran na Danu proživljenja.“²⁹⁴ Odgovornost zahtijeva utvrđivanje ograničenja unutar kojih se vrši određeni napor te izvan kojih taj napor (ili njegovo odsustvo) ne biva predmetom sankcionisanja. S obzirom na navedeno, *tevhid* nema za cilj da učini utvrđivanje šteta i koristi nemogućim, nego da djeluje kao vodič prilikom formuliranja politika i uspostavljanja struktura vlasti koje poštuju njegove etičke zahtjeve koliko je to moguće.

DALJE OD ANTROPOCENTRIZMA

Dublje promišljanje Omerove izjave koja je gore citirana pruža jasan nagovještaj da islamska etika nije antropocentrična. Etički sistem koji je razrađen u Kur'anu jeste sveobuhvatan i njime je obuhvaćeno cjelokupno Božije stvaranje. On potiče ljude da vizualiziraju duhovnu dimenziju svih stvorenja, vrijednih – ako ne i dostojnih – da im se pruži zaštita i poštovanje. Kur'an je nepopustljiv prema ovome i, dok proglašava odlikovanje sinova Ademovih, ipak ih smješta unutar veličanstvene mreže života. Naša nesposobnost da obuhvatimo ovu stvarnost ne samo kao muslimani, nego i kao ljudi, vodi nas ka kratkovidoj i opasnoj viziji naše zajedničke budućnosti. Čovječanstvo zavisi od mnogo toga što je mimo ljudi. Površnost značajnog segmenta fikha u ovom kontekstu – ne nužno zbog površnog pristupa pravnika i učenjaka, nego zbog unaprijed programiranog pristupa koji zauzimaju

294 Ebu el-Feredž ibn el-Dževzi, *Menakib emir el-mu'minin 'Umer ibn el-Hattab* (Dubai: Dar Ibn Haldun, 1996)

spram vjerske učenosti – učinila je etičke zahtjeve marginalnim za šire i kompleksnije javne poslove. Ona je također potkopala traganje za alternativnim pristupima i narativima koji su prisutni na stranicama Kur'ana i mogu se upotrijebiti za poboljšanje našeg kolektivnog bivanja. Literatura o ciljevima (*mekasid*) pokušava popraviti ovo neželjeno stanje, ali ona ostaje perifernom u odnosu na glavni tok fikha koji dominira u javnoj sferi, oprezna kako ne bi povrijedila svog matičnog patrona. Čak i ako zauzme hrabriji stav, ona se često opire introspekciji i istraživanju punine sveobuhvatne etike te samouvjerenom iznošenju vlastitih zaključaka svijetu.

Glavna poenta ove rasprave jeste da postavi tezu da promoviranje koristi i sprečavanje šteta ne smije biti ograničeno na ljude, a čak i tada mora biti nijansirano među njima. Ljudski element je samo svrsishodna poveznica, sredstvo da se ostvari konačan cilj. To ima značajne implikacije za donošenje odluka na različitim nivoima, u različitim sferama i s protokom vremena. Promjenom naše percepcije, a time i odgovornosti prema drugim stvorenjima, utječe se na buduće ishode sadašnjeg odlučivanja.

Nažalost, tradicionalni ciljni (*mekasid*) pristup koji naglašava zaštitu vjere, života, razuma, imovine i dostojanstva, osnažuje antropocentrički pristup kao vrijednost, jer se sve što je stvoreno mjeri naspram ljudskih nužnosti i potreba. Koristi i štete se ocjenjuju u smislu vrijednosti koje im ljudi pripisuju. Drugim riječima, sve što postoji na svijetu percipira se, pozicionira i potencijalno štiti u odnosu na ljudske potrebe, a ne u skladu sa unutrašnjom vrijednošću tih stvorenja koju ona imaju nezavisno od ljudi. Međutim, Kur'an govori ljudima o vrijednosti drugih stvorenja, tj. ne o tome kakva je njihova vrijednost za nas, nego u okviru božanske šeme u kojoj smo mi tek jedan element. To znanje čini nas odgovornim za utjecaj koji naši izbori imaju na druge vrste i oblike života.

Dublja analiza i instrospekcija potrebna je kako bi se razumjelo na koji način Kur'an pozicionira ljude da bi oni poštovali, štitili i uvažavali svetost svih stvorenja. Dobrobit drugih oblika života i zdravlje naše planete gotovo da uopće ne čine dio islamske agende. Islamski diskurs je prezasićen strogo pitanjima ljudi i ima općenito veoma uzak pogled na ta pitanja. Svijetu u kome su ljudska egzistencija i život situirani i od njega zavisni gotovo da se ne pridaje pažnja, osim kao dokazu savršenosti stvaranja i znakovima sigurnog postojanja Boga (dž. š.). Izreka da čovjek treba samo da posmatra kako bi vjerovao često se ponavlja. Premda se ona spominje u Kur'anu (el-Mulk, 4), njen cilj je da potakne naučno istraživanje i objašnjenje, kao i da podigne svijest o našoj odgovornosti. Kur'an naučava da vrijednost stvaranja nije predmetom čovjekove kalkulacije, nego je unutrašnja vrijednost u sebi i po sebi. Sve životinje čine zajednice poput naših (*umem emsalukum*) i sva stvorenja imaju duhovnu dimenziju koju ne možemo u cjelosti shvatiti s obzirom na ljudska ograničenja. U nastavku ćemo elaborirati ovu stvarnost direktno iz Kur'ana.

Tri pojma naročito su važna za naše razumijevanje sveobuhvatnosti kur'anske etike. To su pojmovi hilafeta, *teshira* i *tekrima*, koje trebamo bolje razumjeti na temelju novog i integrisanog čitanja Kur'ana. Božiji iskaz da On postavlja halifu na Zemlji često se razumije kao namjesništvo ljudi (el-Bekare, 30). Namjesnik se smatra zemaljskim zastupnikom Boga (dž. š.), što je nešto što Kur'an i sunnet uopće ne spominju. Isto tako, *tekrim* ili počast sinovima Ademovim nema za cilj da ljude pozicionira kao središnja i vrhovna bića na Zemlji, nego da zahtijeva zahvalnost na Božijoj naklonosti prema čovječanstvu. Konačno, *teshir* shvaćen kao poslušnost ili podložnost elemenata prirode ne znači da su oni stvoreni isključivo da bi služili ljudima niti isključuje postojanje nejednakosti među pojedincima i grupama kako bi se oni mogli koristiti jedni od drugih. Ova pogrešna razumijevanja ne samo da su oblikovala islamsko vjersko iskustvo, nego su ozbiljno negativno utjecala na način na-

šeg bivanja u svijetu i našu predodređenost da štitimo planetu i svu raznolikost kao integralnu dimenziju *tevhida*.

HILAFET

Pojam hilafeta je možda jedan od najviše korištenih pojmova u političkom smislu u recentnoj historiji. Premda nekoliko istaknutih islamskih učenjaka, kako u prošlosti, tako i u sadašnjosti, razumijeva ovaj pojam jednostavno u značenju smjene ljudi na Zemlji, drugi populariziraju shvatanje da hilafet podrazumijeva namjesništvo čovjeka ili Božijeg zastupnika na Zemlji.²⁹⁵ Za politički i često nasilju naklonjene, ovaj pojam priziva specifičan sistem vladavine koji se temelji na imaginarnom hilafetu koji se vraća prohujalaj eri muške dominacije i prinudnih *vjerskih* pravila. Nema uporišta za ovo posljednje razumijevanje datog pojma u šerijatu. Zapravo, postoje brojni nagovještaji da su ljudi samo nasljednici onima koji su nam prethodili na Zemlji. Nema nikakvog nagovještaja u Kur'anu ili sunnetu da je bilo koji čovjek, ma kako bio moćan, bio ili jeste Božiji zastupnik na Zemlji. Čak i vjerovjesnici i poslanici koji imaju najviši položaj među ljudima nikada za sebe nisu govorili da su zastupnici Božiji.

Kur'an nam govori o tome da Bog (dž. š.) zaviješta Zemlju kome god On želi da bi vidio kako će ljudi postupati (el-E'raf, 128-129). On navodi u Kur'anu: *Mi smo nebesima, Zemlji i planinama ponudili emanet, pa su se ustegli i pobojali da ga ponesu, ali ga je preuzeo čovjek – a on je, zaista, prema sebi nepravedan i lahkomislen* (el-Ahzab, 72). Doista, pretpostavka tog emaneta traži promjenu percepcije o središnjoj ulozi čovječanstva. Svi smo mi gosti na Zemlji, za kratko vrijeme, a onda odlazimo, ali

295 V. npr. Ebu el-Fida' Isma'il ibn Kesir, *Tefsir el-Kur'an el-Azam* (Dar Tibah, 2002), str. 216 i Muhammed Rešid Rida, *Tefsir el-menar li Muhammed 'Abduhu* (el-He'je el-misrije li el-kitab), str. 210.

naše skrbništvo nad njom ostaje kao ozbiljna obaveza. Zemlja je stvorena u istini, ljepoti, apsolutnoj perfekciji i pravilnosti, što je siguran dokaz postojanja Boga (dž. š.) (er-Ra'd, 2-5; el-Mulk, 3-4). Zemlja i njena raskoš su duhovni i čulni dokaz i podsjetnik svakome ljudskom biću (Kaf, 8). Vrijednost ljudi kao pojedinaca i zajednica mjeri se naspram njihovog odnosa prema prirodi, a ne obrnuto.

Kur'an na veoma izražajan način govori o ovome u nekoliko prilika. Bog (dž. š.) navodi da On može okončati naše postojanje kad god to želi i zamijeniti nas drugim stvorenjima (Ja Sin, 16). Doista, *Gospodar tvoj je neovisan i pun milosti. Ako hoće, vas će ukloniti, i poslije vas one koje On hoće dovesti, kao što je od potomstva drugih naroda vas stvorio* (el-En'am, 133). Vjernicima se zapovijeda da budu pravedni i velikodušni, a one koji to ne budu Bog (dž. š.) upozorava da će ih zamijeniti onima koji sigurno neće izdati to povjerenje (Muhammed, 38). Ovi ajeti ukazuju na to da ljudi sigurno nisu Božiji zastupnici na Zemlji nego da se vrijednost čovjeka mjeri naspram njegove brige i staranja o onome što mu je Bog povjerio. U slučaju da ne polože ovaj test i ne dokažu iskrenost, ljudi su zamjenjiv elemenat u Božijoj šemi.

Tekrim

Dostojanstvo se definira kao „kvalitet koji čini dostojnim uvažavanja i poštovanja“.²⁹⁶ Bog (dž. š.) veli: *Mi smo sinove Ademove, doista, odlikovali; dali smo im da kopnom i morem putuju, i opskrbili ih ukusnim jelima, i dali im velike prednosti nad mnogima koje smo stvorili* (el-Isra', 70). Od svih Božijih stvorenja ljudi imaju počastvovan položaj. To, međutim, ne znači neograničenu superiornost. Čak i sadržaj ovog ajeta potvrđuje ovu tezu. Bog (dž. š.) veli da je On odlikovao ljude *nad mnogima* koje je stvorio, što

296 Merriam-Webster Online, <http://www.merriam-webster.com/dictionary/dignity> (pristupljeno 15. aprila 2016)

sigurno nije ekvivalentno *svima*. Od mudrosti koju Bog (dž. š.) objavljuje u Kur'anu, kazuje nam se: *Ne hodi po zemlji nadmeno, jer zemlju ne možeš probiti ni brda u visinu dostići* (el-Isra', 37).

Pored veličine kosmosa, primjetno je da životinje zauzimaju važnu dimenziju u kur'anskim kazivanjima, metaforama, poređenjima i zapovijedima. Nekoliko poglavlja Kur'ana nazvana su po životinjama. One su, uključujući insekte, predstavljene kao stvorenja koja su nadahnuta od Boga (dž. š.) (en-Nahl, 68; en-Neml, 18-19). Kur'an nam kazuje da nema stvorenja na Zemlji niti na nebesima koja ne čine zajednice poput naših (el-En'am, 38). On čak potiče ljude da uče od njih proučavajući njihovo ponašanje kao i kroz direktan kontakt i komunikaciju (el-Ma'ide, 31). Poslanici Davud i Sulejman (a. s.) su savršeno razumjeli životinje, komunicirali sa njima i koristili ih da im služe (en-Neml, 16-22). Poslanik Muhammed (a. s.) je također razumio životinje i kada su njegovi ashabi kazali da je njegova deva „tvrdo glava“, on im je rekao da to nije dio lijepog karaktera. Doista, devin osjećaj je bio pouzdan vodič u nekoliko situacija. Moderna nauka nastavlja otkrivati ove mogućnosti, ali smo još uvijek daleko od razumijevanja koje je predstavljeno u Kur'anu.

Kur'an nam kazuje u mnogobrojnim ajetima da sva stvorenja na nebesima i na Zemlji obožavaju Boga (dž. š.) i veličaju Ga (el-Enbija', 19; el-Hadid, 1; el-Hašr, 24). Zapravo, nekoliko sura počinje ovim iskazom.²⁹⁷ Nadalje, svako stvorenje zna svoje jedinstvene molitve i zahvale i Bog (dž. š.) je svjestan onoga što oni čine (en-Nur, 41) i Njemu će se sve, ne samo ljudi, vratiti (el-En'am, 38). Činjenica da mi ne razumijemo njihov način obožavanja ne negira njegovo postojanje (el-Isra', 44). Zaista, planine i ptice odjekuju hvale Bogu upućene od poslanika Davuda (a. s.) (Sad, 18-19; Sebe', 10). Kazuje nam se također da drveće, Sunce, zvijezde, Mjesec, grmljavina i sve što je stvoreno slavi Boga (dž. š.) (er-Rahman, 6; er-Ra'd, 13). Ne iznenađuje to što Bog (dž. š.)

297 Kur'an 59:1; 61:1; 62:1; 64:1.

ne susteže od navođenja primjera komarca (el-Bekare, 26), koji ne samo da je važan za održavanje univerzalne mreže života, nego je dio hora koji slavi Boga. Svaki aspekt stvaranja ima unutrašnju vrijednost u božanskoj šemi.

Ova stvarnost opravdava veoma stroge kur'anske odredbe o zaštiti i onog stvorenog svijeta koji ne uključuje ljude. Životinjama se ne smije nanositi šteta ako ju je moguće izbjeći. Poslanička predaja nam govori o tome da Bog (dž. š.) proklinje one koji ciljaju bilo šta što ima dušu.²⁹⁸ Životinje se ne smiju žigosati, jer Bog proklinje one koji žigošu.²⁹⁹ Ne smije ih se loviti iz zabave. Nadalje, ne smije ih se koristiti u sujevjernim praksama (el-Ma'ide, 103; el-En'am, 143-144). Princip srazmjernosti koji se traži u odnosima između ljudi (en-Nahl, 126), također se traži u interakciji ljudi i životinja. Čak i ako te jedan mrav ujede pa ga instinktivno ubiješ, nije ti dozvoljeno da ubijaš druge mrave, kao što se u jednoj poslaničkoj predaji kazuje da je mrav ujeo nekog od poslanika pa je ovaj naredio da se spali cijela kolonija mrava. Odgovarajući mu, Bog (dž. š.) je rekao: Zbog ujeda jednog mrava spalio si jednu od zajednica koje Mene slave.³⁰⁰

Ozbiljnost zaštite životinja među drugim stvorenjima također je evidentna u ozbiljnosti sankcija koje spominju i Kur'an i Poslanikove (a. s.) predaje. Kada je narod Semud ubio devu, nakon što ih je poslanik Salih (a. s.) poučio o njenom pravu da je napoje i obavezno joj pruže zaštitu, oni su bili, kako Kur'an navodi, potpuno uništeni (eš-Šems, 11-14). U druge dvije poznate poslaničke predaje podsjeća nas se na lošu sudbinu žene koja je svezala mačku i ostavila je bez hrane i vode sve dok ova nije krepala, kao i blagoslovljenu sudbinu čovjeka koji je ugasio žed psa donoseći mu vodu sa izvora.³⁰¹

298 Buhari i Muslim.

299 Bilježi Muslim, prenose Džabir i Ibn 'Abbas.

300 Bilježi Buhari, prenosi Ebu Hurejre, hadis br. 2856; Bilježi Muslim, prenosi Ebu Hurejre, *Bab en-nehj 'an katl en-neml* (zabrana ubijanja mrava), hadis br. 2241 i u drugim zbirkama.

301 Buhari i Muslim.

Ljudsko dostojanstvo nije neograničeno. Ono je postignuće. Kur'an opisuje da su oni koji ne razumiju više u zabludi od stoke (el-Furkan, 44). To je zbog toga što su ljudima date veće sposobnosti nego životinjama. Ipak, mnogi odbacuju da u potpunosti koriste svoje sposobnosti te tako ograničavaju sami sebe u razumijevanju određenih istina. Najgori među stvorenjima, kako nam Kur'an kazuje, jesu oni koji odbijaju povjerovati zbog potencijalnih implikacija po naše ovozemaljske odnose uzajamno i sa drugim stvorenjima (el-Enfal, 55-56). Nekorištenje našeg punog ljudskog potencijala čini nas nižim od životinja u božanskoj šemi (el-E'raf, 179). Ljudsko dostojanstvo povezano je sa znanjem, nadzorom i velikodušnošću, a ne kontrolom, dominacijom i pohlepom.

Teshir

Teshir se obično razumijeva u značenju da sve što je na Zemlji stvoreno je kako bi služilo ljudima na ovaj ili onaj način. Premda Kur'an kaže: *Kako ne vidite da vam je Allah omogućio da se koristite svim onim što postoji na nebesima i na Zemlji i da vas darežljivo obasipa milošću Svojom, i vidljivom i nevidljivom?* (Lukman, 20), to ne znači ekskluzivitet. Sve je stvoreno da služi i obožava Boga (dž. š.) ali je Božija providencija svrsishodno osmislila univerzum na način koji olakšava i uljepšava ljudsko iskustvo (el-E'raf, 32). Naša sposobnost da uživamo i koristimo različite elemente stvaranja ne odražava njenu konačnu vrijednost ili svrhu (el-Bekare, 164).

Zemlja je postojala i prije nego što su ljudi smješteni na nju. Kur'an nam govori o tome da su nebesa i Zemlja i sve što je između njih stvoreni sa istinom i u roku određenom (el-Ahkaf, 3). Bogu (dž. š.) pripada vlast nad nebesima i Zemljom, onim što je između njih i onim što je ispod tla (en-Nur, 42; Ta-Ha, 6). On je

Onaj Koji je Zemlju prostro i po njoj nepomične planine smjestio i učinio da na njoj sve s mjerom raste (el-Hidžr, 19). On je također Onaj Koji Zemlju sužava umanjujući joj pogranične oblasti (er-Ra'd, 41) u skladu sa Svojim *sunnetom* da sve pripada Njemu i mora se Njemu u određeno vrijeme vratiti. U Kur'anu se navodi da je ono što je On smjestio na Zemlji jeste *ukras njoj* da bi On iskušao ljude koji će se od njih ljepše vladati (el-Kehf, 7). Bez ove brige prema Zemlji, ona je podložna svakoj vrsti degradacije (el-Kehf, 8). Na osnovu ovih argumenata, možemo sa sigurnošću kazati da Zemlja po sebi ima svoju intrinzičnu vrijednost u Božijoj šemi, nezavisno od čovječanstva.

Ne postoji ništa što ukazuje da je Zemlja stvorena samo za ljude ili da ona zahtijeva njihovo prisustvo. Zemlja je uređena u savršenstvu i ljepoti za sva stvorenja (er-Rahman, 10). Sve što je na nebesima i na Zemlji zavisi od Boga (dž. š.) u zadovoljenju svojih potreba: *Njemu se mole oni koji su na nebesima i na Zemlji; svakog časa On se zanima nečim* (er-Rahman, 29). Bog (dž. š.) pruža izdržavanje svim Svojim stvorenjima (Hud, 6). U tom svjetlu, ljudi nisu ništa manje potčinjeni jedni drugima kao i drugim stvorenjima u ovoj božanskoj šemi nego što su druga stvorenja potčinjena njima.

Kur'an navodi da je Bog (dž. š.) uzdigao neke ljude nad drugima za nekoliko stepeni da bi jedni druge mogli služiti na različite načine (ez-Zuhruf, 32). To ne daje za pravo nekima da dominiraju i porobljavaju druge. Upravo suprotno, oni čija je *ruka gornja* imaju veću odgovornost. Naša je odgovornost da prepoznamo postojanje nejednakosti kao odliku raznovrsnosti. Po definiciji različiti objekti ne mogu biti jednaki. Uvažavanje te raznolikosti je obilježje stvaranja i nužnost uzajamno povezanog svijeta u kome svako ima jedinstvenu ulogu u mreži života i gdje se nejednakost treba doživljavati kao blagodat. Ljudi pokazuju beskonačnu raznolikost. Kur'an nam govori o tome da svako ima specifičnu dispoziciju i sklonost kojoj se usmjerava da bi mogli da se istaknu u onome što je korisno s obzirom na to ko su oni,

bilo kao pojedinci, grupe ili nacije. Vrste razvijaju otpornost ne uprkos, nego upravo zbog raznolikosti i nejednakosti. Međutim, nejednakosti se češće osnažuju u društvu s ciljem tlačenja i ponižavanja ljudi, a ne kao blagodati. To je zbog toga što dominantnim pojedincima i grupama nedostaje sveobuhvatno razumijevanje ljudske dobrobiti.

Dok nejednakost dopušta *teshir*, ona također nameće veliki izazov čovječanstvu. Broj ajeta u Kur'anu koji potiču pojedince i veće društvene jedinice na milost, pravdu, dobročinstvo i pomažanje, izravno ili neizravno, kroz kazivanja i metafore, odveć je veliki da bismo ih citirali. Vjernicima se naređuje ne samo da čine ono što je dobro i korisno, nego i da potiču na takva djela, kao i da se klone onoga što je pokudno i da druge od toga odvraćaju (Alu 'Imran, 104, 110). Bez obzira da li se radi o pojedinačnim muškarcima i ženama ili većim društvenim jedinicama, i bez obzira na društveni status koji se odnosi na imovinu ili obrazovanje, vjernici su čuvari jedni drugih u ovom pogledu (et-Tevbe, 71). Naređeno im je da udjeljuju rodbini, onima koji su u potrebi i putnicima (er-Rum, 38), kao i onima koji traže i koji su lišeni (ez-Zarijat, 19). Prirodno, onima kojima je dato više naređuje se da daju više, te kao takvi nose veću odgovornost (i teret) od pojedinaca, grupa ili nacija koji imaju manje. Svako udjeljivanje mora biti u skladu sa prihvatljivim standardima koji su usklađeni sa savremenim razumijevanjem ljudskog dostojanstva. Kur'an kazuje ljudima da udjeljuju samo ono što bi sami primili (el-Bekare, 267-268) i to pojačava iskazom da se čestitost može postići samo onda kada ljudi udjeljuju ono što vole (Alu 'Imran, 92).

Bilo među ljudima ili između ljudi i prirode, kur'anska etika zahtijeva krajnje poštovanje i zaštitu. Nejednakosti koje su prisutne u prirodi, dispozicijama, vještinama, snazi itd. nisu osnove za diskriminaciju, nego se prema svakome treba odnositi pravedno i dati mu jednake šanse ('Abese, 1-12). Umjesto kao nepriključnosti, nejednakost treba doživjeti kao blagodati koja omogućava

napredovanje života. Njeno ostvarenje zahtijeva izgradnju snažnog sistema upravljanja i javnih politika koje štite građane od proizvoljnog korištenja moći i hirova bogataša, kao i druge oblike života od pretjerivanja ljudi. Kur'an skreće pažnju na važnu realnost u ovom pogledu, a to je da etičko upravljanje ne znači nužno vjersku vlast ili obrnuto. Zapravo, politička vlast i pobožnost često su odvojeni u kur'anskim kazivanjima, o čemu raspravljamo u posljednjem poglavlju.

ZAKLJUČAK

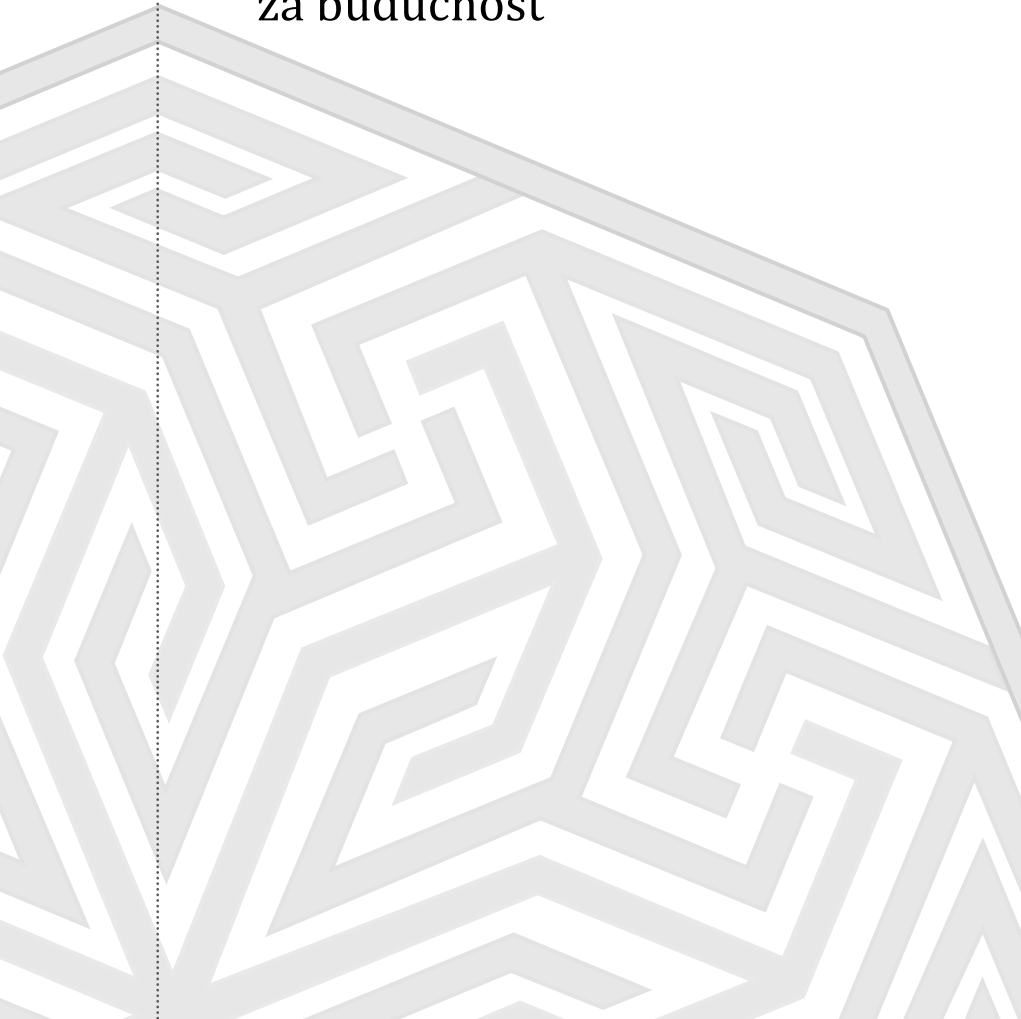
Upravljanje i javna politika u islamu vođeni su sveobuhvatnom etikom koja pozicionira tevhid kao svoju suštinsku filozofiju. Tevhid podrazumijeva da vjerovanje u jednog Boga nosi sa sobom odgovornost čuvanja poretka u kome On u konačnici vlada. Sve što postoji u Njegovom poretku posjeduje svetost, koja je nezavisna od vrijednosti koju im pripisuju ljudi. Blagodat ljudskog dostojanstva koja se ostvaruje kroz poredak prilagodljiv ljudskim akcijama koje nužno utječu na druga stvorenja, zahtijeva brigu o posljedicama.

Sistematska etička analiza nužno uključuje razmatranje prirode i izvora koristi i šteta u šerijatu. U skladu sa dubinom i širom šerijata i složenošću tevhida, politika treba da usvoji sofisticirane i inkluzivne etičke pristupe. Ali, prije nego što se takve kalkulacije naprave, moraju se riješiti pitanja čiji se interesi uzimaju u obzir u bilo kojoj političkoj diskusiji. Ummet je koristan pojam za tu svrhu. Premda ga se tradicionalno razumijeva kao isključivo muslimanski kolektivitet, Kur'an i sunnet, kao i rana islamska vladavina, predstavljaju nam bogatije mogućnosti. Doista, ummet se može razmatrati na mnogim nivoima, a koristi se čak za opis zajednica u životinjskom kraljevstvu.

Stoga, u ovom poglavlju tvrdimo da upravljanje i javna politika u islamu mora ići dalje od pogrešnog antropocentričkog stava kojeg je tradicionalna učenost zagovarala i čvrsto usadila u muslimansku psihu. Sva stvorenja imaju unutrašnju vrijednost u božanskoj šemi i mi moramo učiniti maksimalne napore kako bismo pružili zaštitu životu u svim njegovim formama. Etički sistem u Kur'anu prepoznaje i posvećuje uzajamnu zavisnost među svim stvorenjima. Iako to može prolongirati i usložniti procese donošenja odluka, praktična etika razrađena u Kur'anu čije je predstavljanje izvan obima ovog poglavlja, čini izazov lakše savladivim. U međuvremenu, ono što ljudima nedostaje u pogledu znanja treba biti nadomješteno vjerom i povjerenjem u Uputu Boga (dž. š.) koji je Mudar i Sveznajući.



IV
Lekcije iz prošlosti i mogućnosti
za budućnost





7

Javna politika u islamu kao proces reforme i obnove

Zbog onoga što ljudi rade, pojavio se metež i na kopnu i na moru, da im On dâ da iskuse kaznu zbog onoga što rade, ne bi li se popravili.

er-Rum, 41

Božanski je zakon da Bog ne iscrpljuje zajednicu koja teži ka tome da reformiše i popravi svoje poslove: *Gospodar tvoj nije nikada nepravедno uništavao sela i gradove ako su stanovnici njihovi bili dobri* (Hud, 117). Ovim se naglašava važnost koju islam pridaje aktualizaciji vrijednosti kao što su pravičnost, milost i pravda od strane pojedinaca, grupa, zajednica ili nacija. Odbrana pravičnosti u svim javnim poslovima naglašena je u cijelom Kur'anu. Općenito, od svake politike koje je vođena ciljevima šerijata očekuje se da brani slabe i ugnjetavane čak i ako oni ne pripadaju istom lokalitetu ili zajednici ili ne dijele istu vjeru. Pojedinci i grupe moraju uvijek biti spremni da se bore za ono što je ispravno, ponekad bez obzira na opću saglasnost u svijetu

(Hud, 116). Kur'an navodi: *A da Allah ne suzbija ljude jedne drugima, na Zemlji bi, doista, nered nastao* (el-Bekare, 251). Ova ravnoteža ostvaruje se dobrim upravljanjem i vođstvom, mudrošću, etičkom primjenom znanja i, kada je neophodno, oružanom bor-bom (el-Bekare, 251).

U ovom poglavlju tvrdimo od samog početka da šerijat nasto-ji ostvariti socijalnu pravdu koja se razumije kao pravična raspodjela mogućnosti, imovine i privilegija u društvu u skladu sa temeljnim principom ljudskog dostojanstva. Poglavlje počinjemo raspravom o odnosu između moći i pobožnosti u Kur'anu kako bismo pokazali da distinkcija između ovog dvoga sugerije da je uvođenje i primjena kur'anske etike kolektivna odgovornost i da ona ne pretpostavlja islamsko političko vođstvo ili državu. Historija širenja islama u Arabiji nudi bogat i detaljan prikaz faza i pri-rode sveobuhvatnog procesa društvene reforme. Prevagu muslimanske vlasti kao rezultat tog procesa ne treba razumjeti kao cilj za sebe i neograničenu težnju za državnošću, nego kao posljedicu privlačnosti islama lokalnim subjektima i njegojoj korisnosti u rješavanju društvenih problema tog vremena. Rani recipijenti ove poruke razumjeli su da veći dio *dina*, islamske vjere, jeste vremen-ski vezana artikulacija i izraz šerijata s ciljem postizanja pravično-sti u datim preovladavajućim okolnostima.

Instruktivna poslanička predaja potvrđuje ovo razumijeva-nje: „Doista, Bog će slati ovom ummetu na početku svakog stoljeća nekoga ko će mu obnoviti vjeru.“³⁰² Stoljeće je vremenski period u kome značajne promjene naših okolnosti i znanja zahtijevaju ponovno čitanje riječi, o čemu svjedoče okolnosti u svijetu. To je vre-menska granica izvan koje naše etičke perspektive postaju zastar-jelim, zahtijevajući obnovljeno čitanje koje odražava stanje našeg znanja u pogledu tehnološkog, političkog, ekonomskog i društve-nog polja djelovanja, koje dopušta novo razumijevanje na koji

302 Bilježi Ebu Davud (4291), a potvrdili su da je *sahih* es-Sehavi u *El-Mekasid el-hasene* (149) i el-Albani u *Es-Silsile es-sahiha* (599).

način je potrebno kombinovati riječ Objave i neobjavljenu riječ da bi se unaprijedio život. Obnova *dina* nije moguća ako nema savremenih čitanja Objave i neobjavljene riječi. Bez njih *din* postaje arhaičan, irelevantan i čak opasan, stalno iznova rađajući historijska čitanja koja ne mogu ništa drugo osim da doprinesu civilizacijskim proturiječnostima i nazadnosti.

Ovo posljednje poglavlje dijeli se na tri dijela. U prvom dijelu tvrdimo da su moć i pobožnost rijetko kombinovani u kur'anskim narativima, čime se izražava raznovrsnost mogućnosti dobrog i lošeg upravljanja u stvarnosti i načine kako se nositi sa njima. Građansko sudjelovanje javlja se kao ključna posljedica takvih realnosti. U drugom dijelu istražujemo orijentiranost islama ka djelovanju. Tvrdimo da je djelovanje i postizanje koristi veoma važno u očuvanju *dina*. Posljednji dio pokazuje kako je društveno djelovanje moguće čak i u najneugodnijim okolnostima, predstavljajući bezvremenske lekcije društvene reforme koje su evidentne iz rane historije islama.

VLAST I POBOŽNOST U KUR'ANU

Jedan od najupečatljivijih zaključaka do kojeg se dolazi nakon čitanja Kur'ana je jasno odvajanje političke vlasti i pobožnosti ili, još općenitije, etičkog ponašanja. To ima važne implikacije po upravljanje, javnu politiku i građansko sudjelovanje u islamu. U osnovi, to pokazuje da se akteri koji se zalažu za smjernice iz šerijata mogu nalaziti unutar samog sistema upravljanja ili unutar civilnog društva. Lokus aktera nužno definira moguće pristupe te prirodu i opseg odgovornosti. Ovo odvajanje vlasti i pobožnosti također naglašava važnost uspostavljanja institucija koje služe da reduciraju neetičko ponašanje bez obzira na navodnu vjersku pripadnost vlade ili njenog vođstva.

Vlast se u Kur'anu prije svega definira kao mogućnost da se čini apsolutno sve. Ovu vrstu moći ima samo Bog (dž. š.) (el-Ma'ide, 120). Konačan izvor moći je Bog (dž. š.). On je Gospodar svjetova i Sudnjeg dana (el-Fatiha, 4). Prema riječima el-Gazalija, „On je Gospodar ljudi, životinja, biljaka, planeta, zvijezda, sistema, viđenog i neviđenog. Sve što je postojalo ili će bilo kada postojati na ovom svijetu podređeno je Bogu, vezano Njegovom moći i potpuno zavisno od Njegove slave, blagodati i samilosti.“³⁰³ On je izvor moći, Onaj Koji je daje i uzima. Njegova moć je sveobuhvatna.

Ljudska vlast i moć nužno zavise od njenog božanskog izvora. Kur'anska kazivanja otkrivaju da se ljudska vlast definira kao sposobnost i spremnost da se koriste vještine, talenti, znanje, resursi i prirodne blagodati što skupa daju osobi ili grupi prednost nad drugima, omogućavajući onima koji imaju datu prednost da dominiraju i uređuju poslove drugih na načine koji služe specifičnim interesima. Ova vlast, premda dodijeljena od Boga (dž. š.), ne predstavlja nužno Njega, kao što je pojašnjeno u prethodnom poglavlju. Zapravo, povezivanje bilo kojeg pojedinca sa zastupanjem Boga (dž. š.) naročito je ozbiljno u javnim poslovima jer niko zapravo nema pravo da tvrdi da vrši to zastupanje. Motivacija za takvo nešto je sumnjiva jer politike koje promovisu javne interese (*el-masleha*), uvažavaju ljudsko dostojanstvo (*el-kerame*) i unapređuju život (*el-ihja'*)³⁰⁴ ne bi trebale zahtijevati pribjegavanje autoritarnosti i nadnaravnim fenomenima.

Nadalje, čak i najveća ljudska moć i vlast imaju svoje granice. Ljudi npr. ne mogu promijeniti prirodne zakone, predvidjeti budućnost ili kontrolisati makro društvene cikluse. Kur'an postavlja izazov svakoj vlasti da učini da Sunce izađe sa Zapada (*el-Bekare*, 258), stvori nešto slično muhi (*el-Hadž*, 73), smiri

303 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011), str. 3.

304 Kur'an 2:179; 6:122; 8:24; 16:97.

mora ili vjetrove ili kontroliše oblake i padavine. On također pojašnjava da dani izobilja i teškoće cirkulišu među ljudima (Alu 'Imran, 140) i da je uspon i pad naroda očevidan onima koji putuju Zemljom i posmatraju šta se desilo sa njima (Alu 'Imran, 137-139). Svaki narod konačno podliježe uzrocima propadanja i poput bilo kojih drugih organskih pojava dezintegriše se i umire.

Kur'an upozorava na četiri glavna moralna nedostatka ili pojave u političkim sistemima i društvima kojima oni upravljaju, koje neizbježno vode njihovom samouništenju. Te pojave, koje su naročito otporne na autoritarne intervencije, uključuju: (1) ekonomske strukture koje privileguju nekolicinu moćnih, uključujući nepravičnu distribuciju prihoda i dobara, nepravedne regulative tržišta, dopuštanje određenih roba, usluga ili drugih transakcija koje su nemoralne ili koje promovišu nemoral i koje su protiv prirode i drugih živih bića; (2) socijalne strukture koje privileguju neke pojedince ili grupe nad drugima, na osnovu spola, rase, vjerovanja ili drugih podjela koje članove jedne ili više grupa podvrgavaju tiraniji drugih; (3) seksualne navike koje odražavaju svjesno negiranje pravila diskrecije i privatnosti da bi se iskoristio specifičan elemenat u društvu, zadovoljile određene grupe ili podržala nezakonita dobit i (4) vjerska ubjeđenja i inovacije koje doprinose nekoj od gore spomenutih pojava ili bilo kojoj drugoj lažnoj tvrdnji o božanskom. Postepeno širenje društvenih pojava koje su povezane sa ovim izborima vodi ka iznevjeravanju ljudskog dostojanstva i nagomilavanju nepravde u njenim različitim manifestacijama. Bog (dž. š.) dodjeljuje moć onome kome On želi, bilo da se radi o bogatim ili siromašnim, pobožnim ili buntovnim, vjernicima ili nevjernicima, dobronamjernim ili ugnjetavačkim itd., onoliko dugo ili kratko koliko On želi. Kur'an navodi: *Reci: "O Allahu, Koji svu vlast imaš, Ti vlast onome kome hoćeš daješ, a oduzimaš je od onoga od koga hoćeš; Ti onoga koga hoćeš uzvisuješ, a onoga koga hoćeš unizuješ; u Tvojim ruci je svako dobro - Ti, uistinu, sve možeš!*

(Alu 'Imran, 26). U tom pogledu Kur'an navodi nekoliko ilustrativnih kazivanja o mogućim kombinacijama moći i pobožnosti. Npr. poslanik Ibrahim (a. s.) vodi dijalog sa vladarem oko postojanja Boga (dž. š.) (el-Bekare, 258). Vladar, čiji identitet nije otkriven ni po njegovom imenu niti po titulu koju je nosio, i to kako bi se omogućila generalizacija na druge osobe na sličnim položajima, pokazuje da vjerovanje u Boga (dž. š.) nije uslov za dodjeljivanje vlasti. Ovim kazivanjem se također ilustruje kako se gordost vlasti susreće sa kur'anskom etikom kroz miran i inteligentan dijalog.

U drugom primjeru poslanik Izraelćanima imenuje Taluta za njihovog kralja uprkos njihovom nezadovoljstvu zbog toga što ovaj nije imao bogatstva. Ipak, Talut je bio izabran zbog svoje mudrosti, znanja i stasa (el-Bekare, 247). Neposjedovanje bogatstva nije predstavljalo nedostatak u božanskoj šemi. To ne znači da vlast nije potpomognuta bogatstvom ili da bogatstvo nije važan faktor, nego naglašava činjenicu da bogatstvo nije preduslov za vlast ili efikasno vođstvo kada su druge prednosti prisutne.

To je u oštroj suprotnosti sa izvanrednim primjerom faraona i Musaa (a. s.). Faraonu, koji se identifikuje njegovom autoritativnom titulom, data je velika vlast sa svim njenim političkim, ekonomskim i socijalnim polugama. On je prestupio sve granice čovječnosti dijeleći svoj narod kako bi potčinio određene društvene grupe. Faraon je porobio Izraelćane, ubijajući njihove sinove i obesčašćujući njihove žene i kćerke. Poslanik Musa i njegov brat Harun imali su zadaću da faraonu dostave poruku vjere kako bi on mogao sprovesti reformu i otkloniti terete koje je nametnuo Izraelćanima. Kroz ovo kazivanje poslanik Musa (a. s.) obraća se faraonu na najelokventniji način (Ta-Ha, 50-73).

Važno je prepoznati da nevjernici nisu predstavljeni isključivo kao tirani ili kao loši vladari. Kazivanje o poslaniku Jusufu (a. s.) spominje kralja koji je bio moćan i dobronamjeran, ali nije bio vjernik. Kazivanje otkriva kako je ovaj kralj vodio brigu o

blagostanju svog naroda nastojeći da mu pruži dugoročnu sigurnost u pogledu opskrbe hranom. Kada je prepoznao da će poslanik Jusuf (a. s.) biti najsposobniji funkcioner u tom pogledu, povjerio mu je jednu od najviših pozicija u zemlji. *Ti ćeš od danas kod nas utjecajan i pouzdan biti* (Jusuf, 54). Tako je ovom poslaniku data vlast nad svim skladištima u Egiptu kako bi ovaj mogao uspješno riješiti problem nadolazeće gladi (Jusuf, 54-57). U ovom kazivanju političko vođstvo dolazi skupa sa nevjerovanjem i dobronamjernošću. Kao rezultat, poslanik Jusuf (a. s.) mogao se vješto posvetiti ovom upravljanju i služiti javnosti koje je bila uglavnom nevjernička.

U kazivanju o kralju Sulejmanu susrećemo kombinaciju velike vlasti i velike vjere, kao i velike vlasti sa nevjerovanjem, premda samo u inicijalnoj fazi, a u vezi sa vođstvom kraljice od Sabe. Doista, kraljeva vlast bila je šira od ljudskog područja i obuhvatala je sva stvorenja (Sebe', 12-13; en-Neml, 18-22). Ovo kazivanje ilustruje kako je poslanik Sulejman (a. s.), bez sumnje jedan od najmoćnijih kraljeva koji su ikada živjeli, imao diplomatsku razmjenu sa drugom, veoma moćnom i dobronamjernom, ali inicijalno nevjerničkom kraljicom. I ovdje Kur'an ne navodi ime ove kraljice, dajući ženskom vođstvu generički kvalitet. Kur'an je jasan u tome da vlast nije data samo muškarcima, ni u ovozemaljskom niti u duhovnom smislu.³⁰⁵ Zapravo, Kur'an jasno demonstrira da je kraljica od Sabe vladala ogromnim kraljevstvom koje je uživalo u prosperitetu, dostojanstvu i interesantnoj formi konsultativne vladavine.³⁰⁶ Kada su je njeni vojni zapovjednici uvjerali da su *vrlo jaki i hrabri*, ona im je mudro odgovorila: „*Kad carevi osvoje neki grad*” – *reče ona* – *”oni ga razore, a ugledne stanovnike njegove*

305 Promisli o duhovnoj snazi majke Musaa (a. s.), Merjeme, majke Isaa (a. s.), Asije, supruge faraona i drugih žena koje Kur'an spominje. Također postoji veliki broj primjera iz sunneta, uključujući Hatidžu, prvu Poslanikovu (a. s.) suprugu i Fatimu, njegovu kćerku, kao i druge žene iz generacije ashaba (ranih muslimanskih konvertita).

306 Ahmad al-Raysuni, *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011), str. 78-79.

učine poniženim; eto, tako oni rade“ (en-Neml, 23-44). El-Gazali potvrđuje da „historija svjedoči ovdje kao i drugdje da žene mogu dostići najviše pozicije u društvu sa svojom plemenitošću, velikodušnošću i snažnim uvjerenjem“.³⁰⁷ Ovi primjeri dovoljni su da pokažu da vlast i pobožnost nisu uvijek upareni, zapravo to je veoma rijedak slučaj.

Čak i najjednostavnije razumijevanje Kur'ana ne može negirati činjenicu da Bog (dž. š.) daje vlast kome On hoće, bez obzira da li se radi o muškarcu ili ženi, bogatom ili siromašnom, dobrom ili lošem, vjerniku ili buntovniku, domaćem ili stranom čovjeku. Također, jasno je da vlast, politika i pobožnost nisu nužno povezani na načine koje moralni ljudi priželjkuju. Iako konstitutivna za božanski zakon, vlast u rukama tirana dovela je do velike patnje ljudi kroz historiju. Pribjegavanje Bogu (dž. š.) i Uputi koju je On objavio u šerijatu ima za cilj da podstakne i osnaži ljude da se bore za ono što je ispravno i da otklanjaju nepravdu ma gdje ona bila prisutna i bez obzira na njihov položaj u društvu. Naše razumijevanje zaštite *dina* je od suštinske važnosti za efikasno ispunjenje te dužnosti.

ISLAMSKA ORIJENTACIJA KA DJELOVANJU

Zaštita *dina* (kao religije islama) je najistaknutiji od šest nužnih ciljeva (*mekasid*). Svi ostali ciljevi šerijata, shodno klasičnim definicijama, u bilo kojem historijskom momentu obuhvaćeni su ovim vrhovnim ciljem. Drugim riječima, artikulacija zaštite života, potomstva, razuma, dostojanstva i imovine izložena je i uređena preovladavajućom koncepcijom *dina*. To znači da socijalna reforma i ispravljanje nepravde stoje u direktnoj vezi sa našim

307 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIT, 2011), str. 40.

razumijevanjem i praksom *dina*. U tom svjetlu, islamska religija može se razumjeti na način da ona ima dva glavna aspekta. Ti aspekti odnose se na ono što Draz naziva ekstenzivnim i intenzivnim ili unutrašnjim i vanjskim,³⁰⁸ što se podudara sa razlikom koja se u literaturi o ciljevima (*mekasid*) pravi između *'ibadata* ili obreda i *mu'amelata* ili ovosvjetskih poslova. Dok intenzivno čini relativno ograničenu dimenziju islama, premda u smislu vidljive manifestacije, mnogi učenjaci su pogrešno insistirali na tome da je ovaj aspekt dovoljan za *din*.³⁰⁹ Zapravo, jedino u ekstenzivnom, u ovosvjetskim poslovima, može se otkriti iskrenost intenzivnog. Prema Kur'anu, svako ko je uradio jedan trun dobra vidjet će implikacije i posljedice svog djelovanja na Sudnjem danu, a svako ko je uradio jedan trun zla isto tako vidjet će ga (ez-Zelzele, 7-8). Poslanik Muhammed (a. s.) upozorio je da će na Sudnjem danu ljudi morati objasniti u čemu se proveli svoje živote, kojim motivima su vođeni u svom djelovanju, iz kojeg izvora su sticali svoje bogatstvo, kako su koristili svoje resurse i kako su koristili vlastita tijela.³¹⁰

Zaštita vjere uključuje dva podviga. Prvi je da se obredi i ono od čega oni zavise zaštite od iskrivljavanja i novotarija. Svjedočenje da nema boga osim Boga (dž. š.), namaz, post, davanje zekata i hadž ostat će, više ili manje, nepromijenjeni za sva vremena. Drugi je da se aktueliziraju dužnosti koje su iskazane u Kur'anu kroz internalizaciju i sintezu relevantnih pravila sa prevladavajućim okolnostima, kako bi se postiglo da naša djela budu definirana osnovnim vrijednostima islama, uključujući milost, pravičnost, pravdu, mudrost i dobrobit. Draz je sažeo vjernikove dužnosti u sljedećem:

308 Muhammad Abdullah Draz, *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008), str. 285.

309 Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāsid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007), str. 73.

310 Et-Tirmizi, *Sunen*, 'Kitab sifāt el-kijame', Bab 1.

Briga da se ustanovi koje su to vlastite dužnosti i da se druge ljude pouči njihovim dužnostima; moralno nastojanje; slijeđenje dobrih primjera; uravnoteženo djelovanje koje se drži srednjeg puta; pravednost; nastojanje da se uradi ono što je dobro ili čak najbolje; najljepši postupci; najbolje riječi; iskrenost; čestitost i pristojnost; mudra lična upotreba dobara koja su pošteno stečena; hrabrost, izdržljivost i postojanost; blagost i skromnost, razboritost u prosuđivanju; činjenje dobra općenito; činjenje dobra suprugama posebno; tretiranje supruga sa uvažavanjem, nježnošću i brigom, dobar odnos prema suprugama; lijepa konverzacija sa njima i uzajamno konsultiranje; osiguranje potreba naših porodica shodno raspoloživim resursima; plaćanje kompenzacije razvedenim suprugama; pomaganje bliskim rođacima, bližim i daljim komšijama, putnicima, onima u potrebi iz imetka koji je pošteno stečen; izdržavanje siromaha i siročadi u vremenima gladi; oslobađanje robova; poštenje; velikodušnost; pravičnost, koja se može predstaviti ravnotežom vage koja se ne naginje ni na desnu niti na lijevu stranu.

Davanje preciznih izjava u svim traženim svjedočenjima, makar ona bila protiv naših rođaka ili nas samih; vraćanje onoga što nam je povjereno njegovom zakonitom vlasniku; iskreno se posvetiti svakom preuzetom angažmanu, datoj riječi ili zakletvi; gostoljubivost i nesebičnost, ljubazno tretiranje slabo obrazovanih; uzvratanje dobrim na zlo; poticanje na dobro i odvratanje od zla – svi vjernici su ujedinjeni po ovom pitanju; poticanje harmonije i dobročinstva; saradnja u svemu što pomaže da prevladaju vrlina i disciplina; uzajamno poticanje na strpljivost i milost; vezanost za sveti savez; učvršćenje svih naših svetih veza; ljubav prema duhovnoj zajednici i činjenje dove za nju (pokazujući duh zajedništva); najmudrije i najiskrenije propagiranje istine; ukratko, sve vrste djelovanja koja su priznata i odobrena (razumom i tradicijom).³¹¹

To su naredbe koje propisuju ili hvale određene dužnosti i koje se uglavnom tiču pojedinaca, ali se mogu proširiti i na veće društvene jedinice. Na državnom nivou Kur'an uključuje naloge koji se uglavnom tiču sklapanja mira (el-Hudžurat, 9), uzajamne odbrane (el-Hudžurat, 9), pomilovanja (el-Ma'ide, 34), imuniteta

311 V. Draz 2008, str. 363-364, fusnote 112-162, za cijelu listu ajeta koji podržavaju ove iskaze.

(et-Tevbe, 1, 4), azila (et-Tevbe, 6), dopuštenja uslovnog oslobođanja (et-Tevbe, 2), mogućnosti da se izbjegnu neprijateljstva (et-Tevbe, 3), sigurnog prolaza za one koji ne sudjeluju u neprijateljstvima (et-Tevbe, 6), kao i priznanja prava ljudi na pripadanje i domovinu (el-Mumtehine, 9). Kur'an također uključuje negativne dužnosti ili djela koja su zabranjena, koje Draz sažima u sljedećem:

(...) počinuti suicid; počinuti uvredu ili bilo koje djelo koje vodi zločinu; baviti se prostitucijom ili činiti preljub ili sudjelovati u drugoj vrsti nemoralnog ponašanja, javnog i skrivenog; lagati, razmetati se, slijediti nekontrolisano svoje prohtjeve i oponašati nevjernike; žuditi za imetkom drugih ljudi; gomilati novac i pretjerano voliti bogatstvo; šepuriti se s arogancijom; odijevati se nepristojno; koristiti dobit koja nije stečena na zakonit način ili koristiti bilo šta što je nečisto (u fizičkom ili prenesenom smislu); počinuti čedomorstvo (čak i pod pritiskom velikog siromaštva, bilo onoga kojim je osoba pogođena ili onim koje se pretpostavlja u budućnosti); pokazivati nepoštovanje spram roditelja u starijoj dobi; loše tretirati supruge (ponižavanjem, ucjenjivanjem, lišavanjem ili na drugi način); prolijevati krv koju je *Bog zabranio, osim ako to pravda zahtijeva*; izazivati nered na Zemlji; koristiti (ili, što je još gore, prisvajati) imetak druge osobe bez njenog pristanka; primicati se imetku siročeta osim na najpošteniji način (kako bi se povećala njegova vrijednost); odbiti siročad; činiti im bilo kakvo nasilje; oholo se prema njima odnositi; zanemarivati siromahe; koriti ljude zbog toga što traže pomoć; birati predmete lošeg kvaliteta kao darove; lažno svjedočiti; iznevjeriti povjerenje; ulaziti u nečiju kuću bez traženja odobrenja i pozdravljanja; napustiti skup bez odobrenja domaćina; klevetati druge ljude; davati ružne nadimke ljudima; planirati zavjeru ili čin agresije; prekidati naše svete veze i stvarati raskole...³¹²

Opet, na državnom nivou Kur'an uključuje zabranu kršenja ugovora (et-Tevbe, 4) i istjerivanja ljudi iz njihovih domova (el-Hadž, 40) te da se bude ona strana koja je prva povrijedila odredbe

312 V. Draz 2008, str. 365, fusnote 207-245, za cijelu listu ajeta koji podržavaju ove iskaze.

ugovora ili započela neprijateljstva. Sve ove dužnosti čine unutrašnje dimenzije zaštite *dina* i mogu činiti utemeljenje etične i humane javne politike. Kur'an navodi: *Znaš li ti onoga koji onaj svijet poriče? Pa to je onaj koji grubo odbija siročić i koji da se nahrani siromah – ne podstiče* (el-Ma'un, 1-3). Najsnažnije osude propuštanja djelovanja tiču se progona (el-Bekare, 190-191), gladi (el-Ma'un, 3; Kurejš, 4), unutarnjeg raseljavanja (el-Bekare, 85) i prinudne migracije, dok najpohvalniji odgovori obuhvataju spašavanje života (el-Ma'ide, 32), hranjenje gladnih i garantiranje ljudske sigurnosti (Kurejš, 4). Međutim, Kur'an je svjestan izazovne prirode takvih napora kako u pogledu materijalnih troškova, tako i spremnosti ljudi da konstantno pružaju pomoć (el-Beled, 4-17).

Jasno je da je zaštita vjere nerazmrsivo povezana sa načinom na koji se mi odnosimo spram svijeta. Vjera se testira kroz djela (el-Ankebut, 2-3). Podržavati Božiju vjeru znači uspostavljati, štititi i braniti principe islama na prikladan način i u različitim kontekstima. Uspjeh u životu na ovom svijetu zavisi od dosljedne primjene moralnih imperativa islama u vremenima teškoće jednako kao i vremenima lakoće. Ovo božansko očekivanje prisiljava vjernika na stalnu borbu za postizanje ravnoteže između sila koje utječu na njegov svakodnevni život. Kontinuirana oscilacija između riječi Objave i svijeta, koju doživljavamo svakodnevno, odlikuje stanje prakticirajućeg muslimana.

Uputa koja je potrebna da bi se podržalo ovo nastojanje (*dzihad*) nalazi se u naredbi *tedždida* ili obnove *dina* na koju je aludirao poslanik Muhammed (a. s.) u ranije spomenutoj izjavi. Postoji potreba da se u svakoj velikoj historijskoj epohi intenzivne i ekstenzivne dimenzije islama prevedu u relevantno i opipljivo društveno djelovanje. U našem savremenom svijetu to zahtijeva novi fikih (*fikh el-vaki'* ili praktični fikih). Znanje o riječi Objave i njenom historijskom značaju može se u najboljem slučaju smatrati teorijskim razumijevanjem (*fikh nezari*) koji predstavlja mnogo od onoga što pravници i učenjaci danas saopštavaju.

Isto tako, poznavati čulni i eksperimentalni svijet može se u najboljem slučaju smatrati razumijevanjem stvarnosti (*fikh el-vaki'*). Međutim, reforma i obnova traže integraciju obje komponente, što dovodi do praktičnog ili realističnog razumijevanja (*fikh el-valaki'*) koje omogućava prikladne primjene u različitim kontekstima.

Rana historija islama pruža dirljiv primjer kako je prva zajednica muslimana postigla ovaj podvig i, kao rezultat, bila u stanju da mijenja politički sistem koji je ugnjetavao određene pojedince i grupe te činio druge nepravde, spomenute u prethodnom dijelu, na osnovu plemenskih običaja. Sljedeća poglavlja bacaju svjetlo na neke lekcije koje se tiču društvene reforme i obnove koje su i danas relevantne.

LEKCIJE IZ RANE HISTORIJE ISLAMA

Poruka mora biti istinita, jasna, logična i korisna: To je jedna od najvećih lekcija koje su relevantne za moderne napore koji se čine s ciljem reforme društva. Premda je Kur'an objavljuvan postepeno u periodu od dvadeset tri godine, bilo je evidentno od samog početka da njegova poruka obuhvata ove ključne odlike. Počevši sa radikalnom premisom jednakosti ljudi, Kur'an je nastojao otvoriti sve puteve ljudskog djelovanja prema svakom članu društva. U smislu pariteta spolova Kur'an navodi sljedeće:

Muslimanima i muslimankama, i vjernicima i vjernicama, i poslušnim muškarcima i poslušnim ženama, i iskrenim muškarcima i iskrenim ženama, i strpljivim muškarcima i strpljivim ženama, i poniznim muškarcima i poniznim ženama, i muškarcima koji dijele zekat i ženama koje dijele zekat, i muškarcima koji poste i ženama koje poste, i muškarcima koji o svojim stidnim mjestima vode brigu i ženama koje o svojim stidnim mjestima vode brigu, i muškarcima koji često spominju Allaha i ženama koje često spominju Allaha – Allah je, doista, za sve njih oprost i veliku nagradu pripremio (el-Ahzab, 35).

Ovaj stav prema paritetu spolova dosljedno se afirmiše u Kur'anu gdje se djelovanje žena i njihovo učešće u liderskim pozicijama, i duhovnim i političkim, izražava bez kvalifikacije. Kur'an navodi: *A vjernici i vjernice su prijatelji jedni drugima: traže da se čine dobra djela, a od nevaljalih odvrćaju* (et-Tevbe, 71). Važnost ovog elementa u islamskoj poruci još je veća danas nego u vrijeme kada je objavljena.

Premisa jednakosti ljudi tako je važna da je činila glavni fokus Poslanikove (a. s.) hutbe na Oproštajnom hadžu. U svetom danu i svetom mjesecu te u svetom gradu Mekki, on je ponovio najvažnije elemente svoje misije naglašavajući da je sve što je spomenuto u toj hutbi sveto poput vremena i mjesta na kome je ona održana. Naglasio je svetost života, imovine, pravedne trgovine i javne moralnosti. Naglasio je važnost partnerstva i uzajamnog uvažavanja između muškaraca i žena. Također je podsjetio ljude na njihovo zajedničko porijeklo:

Svi ljudi su od Adema i Have, Arap nema prednost nad nearapom niti nearap nad Arapom; bijelac nema prednost nad crncem niti crnac nad bijelcem osim po obazrivosti prema Bogu (*takva*) i lijepim djelima...³¹³

Poslanik (a. s.) je razjasnio da se od tog trenutka među ljudima može praviti razlika isključivo na temelju vjere koja je praćena dobrim djelima. Borba za ravnopravnost ljudi u toku misije Poslanika (a. s.) smanjila je ugnjetavanje na minimum, ropstvo je bilo na putu da bude ukinuto, otvorena neprijateljstva su suzbijena a prava slabih i marginaliziranih u značajnoj mjeri su osigurana. Međutim, ovi temeljni sadržaji samo su dio složene i bezvremenske upute koja je predstavljala upotpunjenje *dina* (el-Ma'ide, 3).

Naš današnji kontekst dopušta čak i sofisticiranije načine razumijevanja principa riječi Objave i neobjavljene riječi. Ne postoji

313 Buhari 1623, 1626, 6361; Muslim, 98; Et-Tirmizi 1628, 2046, 2085; Ibn Hanbel, *Musned* 19774.

područje politike koje se razmatra danas a da se za njega ne može pronaći neki oblik upute u Kur'anu. Razmotrimo jedan konkretan primjer, naime, oblasti ishrane i agrikulture. Kur'an na više mjesta potiče vjernike da jedu ono što je „dozvoljeno“ i „zdravo“ (el-Bekare, 168, 172; en-Nahl, 14). Vezivanje hrane sa duhovnošću evidentno je uvijek kada se ona spominje. Hrana i agrikultura, u širem smislu, također se dovodi u vezu sa porastom stanovništva i usponom civilizacija (er-Rum, 9). Uloga agrikulture i kvalitet ljudske ishrane fundamentalno su važni za izgradnju stabilnih, zdravih i snažnih zajednica. Kur'anske odredbe i kazivanja koja se tiču ishrane i agrikulture imaju značajne implikacije po zaštitu života.

Za razliku od popularnih shvatanja koja ograničavaju pravila na zabranu određenih vrsta hrane, pa čak i onda uglavnom na meso i mesne prerađevine i alkohol, Kur'an sadrži mnoštvo informacija o tome šta čini zdravu (*tajjib*) hranu, kao i o ulozi hrane i agrikulture u sigurnosti ljudi. Pitanja ishrane, sigurnosti hrane i njene distribucije jasno su ocrтана u Kur'anu kao odgovornosti civilnog društva i države (Jusuf, 55). Ovu tvrdnju dodatno potkrepljuje izučavanje rane historije islama u kojoj se Medina suočila sa velikom sušom za hilafeta Omera. Odmah je osmišljen sveobuhvatan okvir upravljanja koji je uskladio politike u cijeloj vlasti kako bi se osiguralo prilagođavanje nastaloj krizi odn. nestašici hrane. Kontrolirana distribucija hrane bila je praćena zahtjevima za pomoć susjednim regijama. U distribuciji nije bilo favoriziranja bilo kojih pojedinaca ili grupa nad drugima, a pravila pravde koja su važila u redovnim okolnostima suspendovana su kako bi se uzela u obzir izuzetna ljudska patnja. Šerijat pruža važne doprinose na polju sigurnosti hrane kao i ishrane i agrikulture u širem smislu.

Prihvatiti kur'ansku zapovijed da se obezbijedi i konzumira ono što je dopušteno i zdravo promijenilo bi lice moderne industrije hrane, uključujući agrikulturu, proizvodnju, prerađu, reklamiranje i distribuciju prehrambenih proizvoda. Umjesto da

prihvatamo status quo, čitanje riječi u odnosu na današnji svijet treba nas podstaknuti da razmišljamo o alternativama održivog razvoja koje bi ne samo unaprijedile ljudsko zdravlje, nego i smanjile pritisak na našu planetu i druga stvorenja koja trpe posljedice nemoralnih ljudskih potrošačkih navika. Nekoliko područja zahtijeva momentalnu pažnju, uključujući raspodjelu hrane i prava unesrećenih (el-Kalem, 24), upravljanje otpadom (el-En'am, 141) i ekstravaganciju (el-Isra', 27). Što se tiče stoke, pojam halala treba adekvatnije razumijevati. Na odgovarajući način vođeno halal preduzeće pružilo bi zaštitu pravima životinja, uvažilo njihovu komunalnu prirodu, racionaliziralo njihovo klanje samo onda kada je to neophodno, pružilo im odgovarajuće okruženje za život i prirodnu hranu, čuvalo je od otpada i općenito pokazivalo milost prema njima. Današnje globalno tržište stočarske industrije, uključujući brojne tzv. halal učesnike iznevjerilo je suštinu islama narušavajući svetost životinjskog života.

Lojalnost islamu zasniva se na prihvatanju principa, a ne privrženosti konkretnim ličnostima. Osim od Boga (dž. š.) odabranim vjerovjesnicima, vođstvo se priznaje samo u mjeri dok podržava principe milosrđa, pravednosti, mudrosti i dobrobiti, sintetizirajući šerijatska pravila s preovladavajućim kontekstima tako da ti principi postanu doživljeno iskustvo svih onih koji su vezani unutar određene autoritativne strukture. Kada su Ebu Bekr i Omer preuzimali vođstvo muslimanske zajednice zahtijevali su lojalnost samo dotle dok podržavaju islamske principe. U svom inauguracijskom govoru Ebu Bekr je izjavio: „Ako budem radio dobro, pomozite me, a ako budem radio loše, ispravite me. Iskrena briga o istini je lojalnost a zanemarivanje istine je izdaja.“³¹⁴ Omer će kasnije ponoviti tu misao prilikom svoje inauguracije potvrđivši: „Tražit ću uputu u Kur'an-i kerimu i slijedit ću primjere Poslanika i Ebu Bekra. U tome tražim vašu pomoć. Ako budem slijedio Pravi put, slijedite me. Ako odstupim sa Pravog puta, ispravite me kako ne bismo zastranili.“³¹⁵

314 *El-Bidaje ve en-nihaje* 6:305-306.

315 <http://www.alim.org/library/biography/khalifa/content/KUM/13/pdf/2After> (pristupljeno 15. februara 2018)

Vodstvo mora biti meritorno, snažno i posvećeno, ali ne autoritarno: Iako se temelje na principima, reforma i obnova zahtijevaju vodstvo. U tom kontekstu, model za savršeno vodstvo pruža poslanik Muhammed (a. s.). Kur'an navodi da je on bio doslovno postavljen na ispravan put u svim poslovima (el-Džasije, 18). Ali, uprkos tome, nije mu bilo dopušteno da bude autoritaran (el-Gašije, 22) ili da se grubo ophodi (Alu 'Imran, 159). Moralni lik poslanika Muhammeda (a. s.) pokazivao je nepokolebljivu pouzdanost, iskrenost, inteligentnost, strpljivost, pronicljivost i odlučnost. U godinama koje su prethodile Objavi, on je apstinirao od mnogih društvenih praksi koje bi mogle oslabiti njegov karakter i prosuđivanje. Sve do današnjeg vremena njegov karakter, skupa sa atraktivnošću islamske poruke, privlači sljedbenike a u isto vrijeme otežava njegovim kleveticima da ga diskredituju.

Poslanikova (a. s.) forma liderstva podržavala je uspon drugih vođa i izvanrednih pojedinaca i grupa, slično vjerovjesnicima koji su došli prije njega. Kur'an i sunnet su prepuni primjera koji svjedoče o tome. Ni jedan pojedinac, muškarac ili žena, ne može donijeti ništa smisleno čovječanstvu bez podrške i saradnje drugih. Čak i oni najmoćniji zavise od drugih ljudi. Doista, islamska civilizacija je izgrađena na saradnji čovjeka i žene. Poslanik Ibrahim (a. s.) i njegova supruga Hadžera skupa su uspostavili obredna mjesta islama. Tokom hadža, muslimani slijede tragove stopala dvije velike osobe kako bi zaradili Božiji oprost. Hadžerino opetovano trčanje između uzvišenja Safe i Merve prenosi suštinu božanskog zakona koji se tiče odnosa između ljudskog napora i prosperiteta. U cjelini, ova pripovijest ilustruje povjerenje u djelovanje i vjernost žena i njihovu nezamjenjivu ulogu u razvoju civilizacija.

Tokom misije poslanika Muhammeda (a. s.), islam je svjedočio usponu mnogih velikih žena. Hatidža bint Huvejlid (u. 620) bila je uspješan trgovac čak i prije nego što se udala za poslanika Muhammeda (a. s.). Njen brak sa Poslanikom (a. s.) bit će mnogo

slavljen s obzirom na njen društveni status, uspjeh i karakter. Hatidža će imati čast da postane i prvom muslimankom. Poslanik (a. s.) će kasnije oplakivati njenu smrt govoreći da mu Bog (dž. š.) nije dao nikoga ko je bolji od nje.³¹⁶ Druga izvanredna žena koju je Poslanik (a. s.) oženio nakon smrti Hatidže bila je Aiša bint Ebu Bekr (u. 678). Aiša je imala veliki utjecaj na islamsku učenost, politički život i javne poslove, naročito u godinama koje su uslijedile nakon smrti Poslanika (a. s.). Kur'an je iskoristio događaj koji je uključivao Aišu da bi ljude poučio važnim lekcijama o društvenom životu koje obuhvataju pravo žena na sigurno i slobodno kretanje (en-Nur, 11-23).

Prema kur'anskom kazivanju, Aiša je slučajno zaostala za vojnom ekspedicijom muslimana tražeći ogrlicu koju je izgubila. Provela je noć u logoru misleći da će se neko vratiti po nju. Sljedeće jutro jedan mekkanski muhadžir vidio ju je i otpratio do glavnog logora. To je dalo povoda određenim elementima u zajednici da počnu ogovarati i klevetati Aišu i tog Mekkeliju. Kur'an ne spominje imena kako bi pouke iz ovog događaja mogle biti generalizirane u svakom vremenu i prostoru. Kur'an je jasno i strogo tretirao ozbiljnost optužbe kao i njenih potencijalnih posljedica po sigurnost žena i njihovu slobodu kretanja. Okrivljujući one koji su oklevetali ove dvije osobe, Kur'an afirmiše zaštitu društvenog poretka koji ženama dopušta da se slobodno kreću, bez straha od prigovora i klevete. Nije iskazana zabrinutost zbog bilo kojeg aspekta ponašanja dvoje učesnika u ovom događaju. Jedino je postupanje dijela zajednice jasno narušilo odredbe šerijata.

Ta sloboda utrla je put ženama da preuzmu liderske uloge i daju raznovrsne doprinose boljitku društva. Žene su samostalno dale zakletvu vjernosti Poslaniku (a. s.), a mnoge su same učinile hidžru iz Mekke u Medinu nakon što su primile islam kako bi podržale novu zajednicu. Rufejda bint Sa'ad, vješta njegovateljica,

316 *Musned* Imama Ahmeda, 6/118.

ustanovila je prvu improviziranu ambulantu koja je pružala hitnu pomoć ranjenicima u borbama. Nusejba bint Ka'ab el-Ensarija (u. 634) i Havla bint el-Ezvar (u. 639) bile su poznate po svojim izvanrednim vještinama borbe i obje su učestvovala u glavnim bitkama naporedo sa muškarcima. Ova saradnja muškaraca i žena nastavljena je za vladavine pravednih halifa. Omer, drugi halifa, imenovao je eš-Šifa'u bint Abdullah kao prvog tržišnog inspektora u Medini. Njena pozicija uključivala je obilaženje tržnica i uočavanje sumnjivih aktivnosti, kao i pružanje savjeta trgovcima o pitanju dopuštenosti određenih transakcija.³¹⁷

Da ne zanemaruje opću javnost, elitu ili obespravljene: Inicijative za društvenom reformom zahtijevaju podršku svih okruženja. U svakom vremenu sljedbenici vjerovjesnika obično su bili ljudi iz opće javnosti koji su imali najviše koristi od promjena u društvenom poretku. Poslanik Muhammed (a. s.) u tom pogledu nije bio izuzetak. Poruka s kojom je on došao imala je za cilj da ponovo uspostavi dostojanstvo svakog čovjeka, koje je Bog (dž. š.) propisao. To je imalo odjeka kod žena, robova, siromaha, slabih i marginaliziranih elemenata u društvu. Ebu Bekr, koji će kasnije postati prvim halifom, potrošio je velike svote novca kako bi oslobodio muškarce i žene iz ropstva.

Historija islama svjedoči da se glavna prekretnica za ranu muslimansku zajednicu dogodila kada je mala grupa muškaraca iz Medine primila islam za vrijeme hodočašća. Ova grupa je povjerovala da islam ima kapacitet da okonča žestoke podjele među plemenima u Medini. Njihova posvećenost u prenošenju poruke rezultirat će primanjem islama od strane više od sedamdeset osoba, uključujući i žene, koje će doći u Mekku da daju prisegu lojalnosti Poslaniku (a. s.). Prelasci na islam i podrška Medinelija će u konačnici pružiti siguran prostor muslimanima Mekke, kao i podesnu okolinu za transformaciju zajednice muslimana.

Prema el-Gazaliju u Medini su „ (...) oformljene prve muslimi-

317 V. fusnotu 31.

manske porodice, tržnice, vladino osoblje, centri za učenje, trgovačke djelatnosti, farme i legislativna vijeća; sve to pod usmjerenjem Božije Objave i prosvijećenog vođstva eksponenta Objave, Muhammeda (a. s.)³¹⁸

Međutim, da bi reforma imala snažan utjecaj na socijalne i ekonomske strukture kao i na geopolitički balans moći, pored običnih građana potrebna je podrška određenih aktera iz društvene elite. Poslovni i lideri zajednice koji predstavljaju različite elemente društva, ljudi iz kreativnih industrija, vojno osoblje, nositelji vlasti i drugi, pružaju reformi važne elemente kreativnosti, resursa i zaštite. Od samog početka svoje misije poslanik Muhammed (a. s.) je imao čvrstu zaštitu svog cijenjenog amidže Ebu Taliba, čovjeka u poznoj životnoj dobi koji nije primio islam. Zapravo, nekoliko značajnih ličnosti koje nisu primile islam (neki u početku) pomogli su islamski poziv, što nam daje važnu pouku. Saradnja se može temeljiti na različitim motivima sve dotle dok su doprinosi različitih aktera jasni a ciljevi reforme ispoštovani. Poslanikovo (a. s.) pribjegavanje Nedžašiji, kršćanskom kralju Etiopije, kako bi ovaj pružio utočište muslimanima koji više nisu mogli podnijeti intenzitet progona, pruža koristan primjer.

Zapravo, kontinuitet ekstremnih progona privukao je simpatije najglasnijih protivnika islama, elite plemena Kurejš. Tako je došlo do velikog nazadovanja protivnika islama kada je Hamza ibn Abdulmuttalib, drugi Poslanikov amidža, prešao na islam u činu odmazde kada je Poslanik (a. s.) napadnut od strane jednog od njegovih amidža. Hamzin prelazak na islam predstavljao je snažan udarac Kurejšu jer je ovaj bio visoko cijenjen po svojoj iskrenosti i snazi. Ubrzo nakon toga, Kurejšije su pretrpili još teži gubitak s prelaskom na islam Omera ibn el-Hattaba. Omer, koji će postati drugi halifa muslimana, bio je izvanredna ličnost, poznat po svojoj odlučnosti i hrabrosti. Potom su se dogodili prelasci na

318 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011), str. 28.

islam Halida ibn el-Velida i 'Amra ibn el-'Asa. Prelazak na islam ove dvojice ljudi koji su se prije toga borili protiv islama bio je nesumnjivo snažan udarac kurejšijskoj eliti koji je pokazao kako istinita poruka u kombinaciji sa izvanrednim vođstvom i velikim strpljenjem može privući i najmanje očekivane saveznike. 'Amr ibn el-'As je bio poznat vojni zapovjednik. Najviše je poznat kao osvajač Egipta. I Halid je bio vojni zapovjednik i izvanredan borac. Komandujući vojskom pod poslanikom Muhammedom (a. s.) i njegovim nasljednicima Ebu Bekrom i Omerom, bio je jedan od najbriljantnijih vojnih taktičara koji je pobjeđivao u svim bitkama u kojima je učestvovao. Godine 636. Halid je poveo muslimane u pobjedonosnu bitku na Jermuku protiv Vizantijske carevine koja je okončala vizantijsku vladavinu nad područjem koje je poznato pod nazivom Plodni polumjesec. Također je porazio perzijsku vojsku efektivno ujedinjujući cijelu Arabiju. Zapravo, njegova iznimno velika popularnost će, u konačnici, biti razlogom zbog kojeg ga je Omer smijenio sa dužnosti brinući se da bi muslimani mogli Halidovom vođstvu pripisati zasluge za pobjedu, a ne volji Božijoj, te na taj način biti iskušani u svojoj vjeri. To je pouka koju muslimani danas ne bi trebali gubiti iz vida jer ima mnogo onih koji idealiziraju popularne muslimanske ličnosti brišući liniju između islama i njegovog vođstva.

Ipak, očigledna snaga, bogatstvo i talenat ne bi trebali odvratiti pažnju vođa i pobornika reforme od uključivanja svih zainteresiranih strana. Kur'an u tom pogledu posvećuje posebnu pažnju onesposobljenim. U uvodu sure 'Abese (Namrštio se) Kur'an govori o događaju kada je jedan siromašan i slijep čovjek pristupio Poslaniku (a. s.) kako bi od njega zatražio uputstvo dok je ovaj razgovarao sa vođom plemena Kurejš. Poslanikova (a. s.) početna reakcija bila je da je nastavio razgovor ignorišući slijepca, poslije čega je primio objavu koja ukorava njegovu reakciju. Objava upozorava vjernike da ne umanjuju vrijednost ljudima na osnovu njihovih očiglednih ili trenutnih okolnosti. Zapravo, kaže se da mi ne može-

mo znati ko će biti istinski vođa ili razlog uspjeha. Upravo se dogodilo da je dotični slijepac postao namjesnikom Medine. Ukratko, svaki član društva uzima se u obzir:

Ekonomska pitanja: Većina reformskih mjera imaju ekonomske implikacije, s tim što neke od njih imaju veće implikacije od drugih. Utjecaj reforme na ekonomske privilegije ima ključnu ulogu u njenom odbacivanju ili prihvatanju. Temeljita reforma često uključuje mijenjanje stavova, materijalne aranžmane i, konačno, pravila. Rano odbacivanje islama od strane arapskih pagana bilo je jednim dijelom motivirano očekivanjem gubitka ekonomskih privilegija. Pored plemenskih lojalnosti koje su omogućile relativno malom broju pojedinaca da dominiraju bogatstvom, prisustvo različitih idola u Mekki dodatno je garantovalo znatan priliv hodočasnika sa ekonomskim i trgovačkim koristima koje je on podrazumijevao. Poruka jednakosti i ujedinjenja koju je donio islam obećavala je promjenu tog stanja.

Na čisto psihološkoj razini, ta poruka je ohrabrila stavove onih koji su raspolagali skromnijim sredstvima, kao i porobljene. Ni jedan čovjek nije bolji od drugih osim po pobožnosti i dobrim djelima. Ni jedan čovjek ne može posjedovati ili naslijediti drugog čovjeka. Svaki čovjek i svako stvorenje imaju od Boga (dž. š.) data prava koja ne bi smjeli narušiti drugi pojedinci ili grupe, bez obzira o kome se radilo. Dostojanstveni stavovi koje su ovi osnovni sadržaji kreirali značajno su uzdrmali temelje na kojima su vladajuća plemena Arabije izgradila svoj ekonomski sistem.

Nije prošlo mnogo vremena a da je nova zajednica bila u stanju da aktivno cilja postojeći ekonomski sistem putem bojkota i sankcija. Naročito, muslimani su pokrenuli kampanju prešretanja kurejšijskih trgovačkih karavana. Čineći to, muslimani su se nadali da će pokazati svoju snagu, signalizirajući da se nekažnjivost više neće tolerisati. Dalje, time su plemenu Kurejš pokazali ranjivost njegove pozicije, u isto vrijeme kompenzirajući

vrijednost imovine koju su mekkanski konvertiti izgubili kada su prognani iz svojih domova. Zapravo, bitka na Bedru bila je inicirana presretanjem velike karavane trgovaca zlatom. Muslimani su tada izvojevali veliku pobjedu koja će učvrstiti moral njihove rane zajednice. U isto vrijeme, ova bitka je značila veliki gubitak za Mekkelije u smislu njihove liderske pozicije u regiji, njihove besprimjerene supremacije u stvarima vjere i, iznad svega, njihove ekonomske dominacije. Pobjeda je uvjerila mnoge da će poslanik Muhammed (a. s.) i njegovi sljedbenici zavladatai Arabijom a možda i širim prostorima. Plemena iz cijele regije iskazala su vjernost Poslaniku (a. s.), a mnoga su primila islam.

Pored promjene stavova i materijalnih aranžmana u jednom društvu, učvršćenje reforme također podrazumijeva promjenu pravila. Kur'anski doprinos u tom pogledu je temeljit. Njegova ekonomska pravila i etika koji čine sveobuhvatan sistem mogu imati neizmjereno veliki utjecaj na način kako ljudi percipiraju i upravljaju bogatstvom i resursima te na koji način ostvaruju interakciju sa svojim okruženjem. Zabrana kamate³¹⁹ (Alu 'Imran, 130; en-Nisa', 161; er-Rum, 39; el-Bekare, 275) i poticanje legitimne trgovine (el-Bekare, 275) tek je jedna takva odredba koja ima potencijal da mijenja svijet. Globalni finansijski sistem je tako uronjen u kamatonosne transakcije da smo dosegli historijski i intelektualni čorsokak. Malo ko je u mogućnosti da drugačije promišlja. Umjesto da propagiraju Božiju (dž. š.) riječ, mnogi islamski učenjaci odobrili su kamatne transakcije na osnovu veoma ograničenog razumijevanja savremene ekonomije i finansija i posljedica koje ljudi širom svijeta trpe zbog olahkog shvatanja ove zabrane. Stvar je u Kur'anu jasna: kamata je zabranjena iz perspektive šerijata bez obzira na to koliko je njezin procenat zaračunat.³²⁰

Davanje prioriteta miru i poštovanje pluralizma: Kur'an,

319 Kur'an 3:130; 4:161; 30:39; 2:275.

320 Muhammed Abdullah Draz, *Er-Riba fi nazar el-kanun el-islami* (El-'Asr el-hadis li en-nešr, 1987)

sunnet i prakse upravljanja kod ranih ashaba posebno naglašavaju potpisivanje i uvažavanje ugovora i društvenih paktova svih vrsta. Reforma ne može biti snažna ako isključuje bilo koji konstitutivni elemenat raznolikog društva. Široki društveni sporazumi obuhvataju sigurnost, socijalnu inkluziju i pružanje dobara i usluga svim članovima društva. Po svojoj biti, islam je pakt između vjernika i Boga (dž. š.). To je sporazum prema kojem vjernici neće iznevjeriti svoju zakletvu Bogu (dž. š.) nakon što su ga ratifikovali niti prekinuti veze koje je Bog (dž. š.) naredio da se čuvaju, niti će na Zemlji prouzrokovati nered (el-Bekare, 27).

Svi paktovi između vjernika i drugih zajednica rukovode se primarnim savezom između njih i Boga (dž. š.) (en-Nahl, 91). Paktove treba sklapati i poštovati sa svim ljudima koji su skloni da žive u miru (et-Tevbe, 4, 7). Ispunjenje ugovora je nepovrediv emanet koji se ne smije iznevjeriti bez pravednog razloga (en-Nahl, 95). Pored toga, osveta za narušavanje ugovora od strane drugih strana nije dopuštena, osim ako je praćena otvorenim neprijateljstvom (et-Tevbe, 12). Rana historija islama puna je mirovnih pregovora i paktova o nenapadanju u skladu sa Božijom (dž. š.) naredbom da se da prednost miru: *Ako oni budu skloni miru, budi i ti sklon i pouzdaj se u Allaha, jer On, uistinu, sve čuje i sve zna* (el-Enfal, 61).

Primjer Medine je još jedanput poučan. Sa dolaskom mekkan-skih konvertita, Medina je bila naseljena od strane četiri različite grupe ljudi: muhadžiri iz Mekke, ensarije ili pomagači iz Medine (domaćini muslimana), pagani i Jevreji. Ensarije Medine bili su njeni domaći naseljenici, prilagođeni specifičnoj kulturi. Oni su našli načina kako da pomire svoje velike razlike, ali su ipak povremeno ispoljavali uzajamna neslaganja. Muhadžiri su došli u Medinu tražeći sklonište i izvore prihoda kako bi osigurali hranu i druge potrepštine. Oni su doživjeli jednu vrstu kulturnog šoka, jer je život u Medini bio dosta opušteniji i otvoreniji od onoga u Mekki. Pagani su bili podijeljeni u dvije grupe: oni koji su bili nevjernici i

nisu obraćali pažnju na vjerovanje drugih i oni koji su se pretvarali da su prijatelji muslimanima, ali su zapravo bili veoma gnjevni zbog pridošlica iz Mekke i dolaska islama općenito. Na koncu, bili su prisutni Jevreji koji su se u Medini nastanili čak i prije ensarija. Imali su savezništva sa arapskim plemenima nastanjenim u Medini koji su se koristili „njihovim (jevrejskim) načinima zbog vrline koju su vidjeli u njima, koju su stekli od poslanika“.³²¹ Jevreji su održavali svoju jedinstvenu i uglavnom odvojenu egzistenciju. Bili su vrsni na polju finansija i ekonomije i dominirali trgovinom strateški važnim robama. Mada je islam donio promjene koje će utjecati na običaje svih ovih grupa, dakako, na neke više od drugih, on je također obavezao na poštovanje razlika. Stoga, Poslanik (a. s.) je imao zadatak da pronađe način da da pravo glasa svim članovima ove nove zajednice.

Rezultat je bio Ustav ili Povelja Medine koja je skicirala odnose u zajednici između svih grupa koje su je naseljavale. Cilj ovog dokumenta bio je da definiše ummet koji ima zajednički cilj i odbrambenu strategiju bez obzira na razlike među njegovim članovima. Kao jedna vrsta društvenog ugovora ovaj dokument je osmišljen da umiri umove onih koji nisu primili islam, kao i umove pripadnika jevrejskih zajednica. Također je trebao pojašniti šta je to prihvatljivo kako bi se očuvala unutrašnja i vanjska sigurnost Medine. Prema ovom paktu, svaka zajednica u Medini imala je pravo da nastavi sa svojim dotadašnjim praksama i poštuje ugovore o krvarini između sebe. Svakoj je naređeno da tretira svoje slabije članove milosrdno i pravedno. Vjernicima nije dopušteno da ostave bilo koga između sebe opterećenog dugom tj. pružanje izdržavanja bilo je obavezno. Ni jednom članu društva nije bilo dozvoljeno da pomaže bilo kome u nanošenju štete drugome ili činjenju bilo kakve nepravde. Jevrejima Medine garantovano je da će im, ukoliko pristupe ovom sporazumu, biti pružena pomoć i da će ih se tretirati pravedno i ravnopravno.

321 Ibn Kesir 1998, tom II, str. 212.

Njihovo vjerovanje se nije smatralo drugačijim u smislu krajnjeg cilja služenja Bogu (dž. š.). Oni su tretirani kao jedan narod ili ummet skupa sa vjernicima, iako je svaka zajednica mogla praktikovati svoju religiju.

Pored kolektivne odbrane, od svih članova zajednice očekivalo se da se uzajamno savjetuju, čine dobra djela i izbjegavaju prijekorna djela. Sporovi su od tada trebali biti iznijeti Bogu (dž. š.) i Poslaniku (a. s.) (en-Nisa', 59) kome je Kur'an zapovijedio da Jevrejima i kršćanima dozvoli sudsku autonomiju (el-Ma'ide, 42-48). Sa navedenim, Medina se pojavila kao utočište svim svojim stanovnicima, definirajući ummet kroz zajednički cilj i principe milosrdnosti, pravednosti i jednakosti. Poput drugih naziva koji se spominju u Kur'anu, Medina je generički naziv koji znači grad, čime se naglašava mogućnost njene replikacije u vremenu i prostoru.

Oružana odbrana bila je krajnji izbor: u ekstremnim slučajevima društvene reforme poziv na oružje je neizbježan. Kako su muslimani oblikovali svoju novu zajednicu, nasilje Kurejša nije prestajalo. Ipak, dopuštenje da se povede borba protiv Kurejša došlo je nakon nekoliko važnih prekretnica, uključujući uspostavljanje legitimnog političkog entiteta, postojanje suštinske poruke i njenog dubokog prodira u srca i umove, dug period strpljivosti na domaćoj teritoriji sa podnošenjem velikih žrtava, uključujući trogodišnju izolaciju muslimana, pristupanje islamu izvanrednih ličnosti sa snažnim liderskim i drugim sposobnostima, višestruke hidžre, učvršćenje zajednice u Medini u smislu karaktera, materijalno i fizički, uspostavljanje saveza sa okolnim plemenima i sposobnost da se bori i odolijeva napadima, ali i, što je važnije, vjera u prestanak rata i sklapanje mira. Tek tada i jedino tada vjernici su bili spremni da se bore, a zajednica je mogla odolijevati stresu koji je oružana borba nosila sa sobom.

Dok Kur'an preferira mir, u određenim okolnostima on naređuje borbu. Prema mišljenju el-Gazalija „mir je dobrodošao ako su prava zaštićena a vjerovanja uvažena, ali ako mir znači

poniznu predaju i podjarmljivanje, on se ne može lahko odbraniti na moralnim ili realističnim osnovama³²². S obzirom na navedeno, Kur'an dopušta ljudima da se bore pod striktnim uslovima. Dopuštenje za borbu daje se onima protiv kojih je rat poveden, uključujući i one koji su iz svojih kuća prognani bespravno ili bez valjanog opravdanja (el-Hadž, 40). Vjernike koji su organizirani u legitimne i kredibilne političke entitete poučava se da urade najbolje što mogu kako bi pomirili zaraćene strane, ali ako jedna strana učini nasilje drugoj, onda vjernici trebaju zauzeti pristup jedan za sve i svi za jednog u borbi protiv agresora, sve dok se neprijateljstva ne okončaju (el-Hudžurat, 9). Kada nevjernici okončaju borbu i progoni prestanu, onda i muslimani trebaju prestati s ratom (el-Bekare, 193). Bog (dž. š.) je uz one koji se suzdržavaju (el-Bekare, 194). Ne smije se ratovati protiv onih koji su miroljubivi i koji ne uzimaju učešće u agresiji.

Svaki religijski tekst može se upotrijebiti, zloupotrijebiti i njime izmanipulisati kako bi se vršilo potčinjavanje i tlačenje drugih. Religija nije lijek za izopačen ljudski mentalitet i razumijevanje. Najočigledniji primjer pruža ajet o maču koji je dopustio muslimanskoj vojsci da pogubi nemuslimanske vojnike u određenom historijskom trenutku i u specifičnom kontekstu. Većina savremenih učenjaka uznemireni su činjenicom da su tradicionalni pravници zauzeli stav da ovaj ajet derogira „više od dvije stotine drugih ajeta u Kur'anu koji svi odreda pozivaju ka dijalogu, slobodi vjerovanja, praštanju, miru i čak strpljenju“³²³. Zapravo, Bog (dž. š.) zapovijeda vjernicima da budu dobri, velikodušni i milosrdni prema svim ljudima koji vole mir (el-Mumtehine, 8). Mnogi učenjaci smatraju da je odvajanje dopuštenja za borbu od njegovog konteksta neprihvatljiva devijacija u tumačenju. Ovaj ajet je jasno smješten u kontekst rata između paganskih Arapa i

322 Muhammad al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011), str. 18.

323 Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), str. 222.

muslimanske zajednice, gdje su prvi stalno narušavali mirovne ugovore sa muslimanima ometajući trgovinu, društveni razvoj i sigurnost.

Čak i tada, istraživanje kako i kada je dopuštenje za borbu dato baca svjetlo na njegove ciljeve i principe. Muslimanima se zapovijeda da daju javnu izjavu da će svi ugovori biti suspendirani u periodu od četiri mjeseca i da će u tom periodu pagani biti pozvani da pokažu dobru volju i nastave s punim izvršavanjem preuzetih ugovornih obaveza (et-Tevbe, 2-4). Ako oni prestanu sa nanošenjem štete muslimanima i ako se život vrati u stanje mira i sigurnosti koji su neophodni za kolektivni razvoj i slobodu obreda, onda neće biti napada na pagane. Nisu raskinuti ugovori sa onima koji poštuju preuzete obaveze i koji ne pomažu neprijatelje (et-Tevbe, 4). Kur'an navodi: *Ispunite ugovore do ugovorenog roka. Allah zaista voli pobožne* (et-Tevbe, 4). Ciljevi borbe bili su jasni, tako da će ona, ukoliko neprijatelj prestane sa svojim neprijateljstvima, odmah prestati (et-Tevbe, 5). Drugim riječima, mir je prvi prioritet. Nadalje, pagane koji nisu željeli da se bore ili da budu uhvaćeni u unakrsnoj borbi muslimani su bili dužni zaštititi pružanjem privremenog azila i njihovim konačnim premještanjem na sigurnu teritoriju (et-Tevbe, 6). Što se tiče zarobljenika, Kur'an naređuje Poslaniku (a. s.): *O Vjerovjesniče, reci sužnjima koji se nalaze u rukama vašim: "Ako Allah zna da u srcima vašim ima bilo šta dobro, daće vam bolje od onoga što vam je uzeto i oprostiće vam."* – *A Allah prašta i milostiv je* (el-Enfal, 70). To je najljepša utjeha ratnim zarobljenicima i jasan nagovještaj kako treba postupati sa zarobljenicima.

Jasno je da se muslimani ne smiju boriti neselektivno. To je veoma zahtjevna odredba. Kur'an poziva vjernike: *O vjernici, kada u boj krenete, na Allahovu putu, sve dobro ispitajte i onome ko vam nazove selam ne recite: „Ti nisi vjernik!“ – kako biste se domogli ovozemaljskih dobara; ta u Allaha su mnoge dobiti! I vi ste prije bili kao oni, pa vam je Allah darovao milost Svoju; zato*

uvijek sve dobro ispitajte, a Allahu je, zaista, poznato ono što radite (en-Nisa', 94). Ovaj ajet izlaže suštinske odlike veoma ozbiljne ratne etike koja se već dugo narušava sa *naprecima* u modernom ratovanju. Borci ne smiju ubijati nevine ljude i one koji im nude mir. Ukratko, imaju odgovornost da dobro ispitaju sve okolnosti.

ZAKLJUČAK

Javna politika u islamu jeste u prvom redu reforma i obnova. Odvajanje političke vlasti i pobožnosti u Božijoj šemi ima za cilj da potakne javljanje pojedinaca i grupa koje će biti spremne da predlažu i brane ono što je korisno i odvrću od onoga što je štetno. Ona također podiže svijest o neophodnosti kreiranja ustanova koje će ublažavati tu stvarnost. Islam je religija vjerovanja i djelovanja. Svako razdoblje i vrijeme zahtijeva izvanredne pojedince i grupe koji imaju odgovarajuće znanje i sposobnost da se late izazova tumačenja riječi Objave u vezi sa savremenim uslovima. Uputa koja se nudi ovom obnovom *dina* ima za cilj da pomogne ljudima da se uspješno nose sa izazovima svog vremena. Rana historija islama je veoma poučna u ovom kontekstu. Usvajanje nove poruke sa njenim obuhvatnim socijalnim, ekonomskim i političkim reformama vodilo je nepredviđenim događajima. U ovom poglavlju razmotrili smo sedam od bezbroj lekcija i perspektiva koje su muslimanska zajednica i njezini lideri zauzeli prema integraciji riječi Objave sa potrebama i razumijevanjem svijeta u kome su oni živjeli.

Svaka reformska inicijativa mora biti istinita, jasna, logična i korisna poruka. Time se naglašava princip ciljne orijentacije islamske reforme. Pored poštovanja temeljnih istina, od reforme se očekuje da riješi savremene izazove kroz integraciju odgovarajućih elemenata iz riječi Objave i neobjavljene riječi. Znanje i

vještine koje su potrebne da bi se preuzeo ovaj izazov zahtijevaju određenu vrstu vođstva. Vođe moraju biti meritorni, snažni i posvećeni, ali ne autoritarni. Zapravo, oni moraju kreirati uslove za javljanje drugih kvalifikovanih vođa na svakom području ljudskog nastojanja, pojedinaca i grupa čije je aktivno sudjelovanje važno za uspjeh bilo kojeg reformskog napora. Ipak, vođstvo je tek jedan dio priče. Iz historije islama možemo vidjeti da se svaki član društva uzima u obzir. Kur'an posebno naglašava poštovanje i uključivanje onesposobljenih.

Još jedna važna lekcija koja se može izvesti iz rane historije islama jeste značaj ekonomije. Reforma uvijek mora uključiti kompromise i preraspodjelu resursa. Predviđanje mogućih materijalnih gubitaka od strane pojedinaca i grupa vodi ka snažnom odbacivanju reformskih napora. Iako to podiže ulog, čini se da je djelotvorno u ubrzavanju promjena. Također smo naučili da se u sveobuhvatnim reformskim procesima treba ispoštovati pluralizam i dati prioritet postizanju i očuvanju mira.



Bibliografija

- Abdul Karim Sorouch, "Tolerance and Governance: A Discourse on Religion and Democracy" u: M. Sadri i S. Sadri (preveli i uredili), *Reason, Freedom and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdul Karim Soroush* (New York: Oxford University Press, 2000).
- Abdulaziz Sachedina, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism* (New York: Oxford University Press, 2001).
- , "The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?", ISIM Paper No. 5 (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).
- Abu al-Fida Isma'il ibn Kathir, *The Life of the Prophet Muhammad – Al-Sira al-Nabawiyya*, vol. I-IV, Mustafa Abd al-Wahid (ur.), preveo: dr. Trevor le Gassick, The Centre for Muslim Contribution to Civilization (Reading: Garnet Publishing, 1998).
- , *Tefsir el-Kur'an el-Azim* (Dar Tiba, 2002).
- Ahmad al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (London: IIIT, 2005).
- , *Al-Shura: The Qur'anic Principle of Consultation* (London: IIIT, 2011).
- Ahmed S. Moussalli, "Sayyid Qutb – Founder of Radical Political Islamic Ideology" u: Shahram Akbarzadeh (ur.), *Routledge Handbook of Political Islam* (London: Routledge, 2012), str. 9-26.
- Amartya Sen, "Elements of a Theory of Human Rights", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 32, br. 4, 2004.
- Ameer Ali Syed, *A Short History of the Saracens* (UK: 1927).
- Andrew Fagan, "Human Rights", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/> (pristupljeno 12. aprila 2016)

Bibliografija

- Anne-Sophie Roald, *Women in Islam – The Western Experience* (London: Routledge, 2001).
- Aziza al-Hibri, *The Islamic Worldview: Islamic Jurisprudence – An Islamic Muslim Perspective* (Chicago: American Bar Association, 2015).
- Ebu el-Feredž el-Dževzi, *Menakib Emir el-Mu'minin 'Umer ibn el-Hattab* (Dubai: Dar Ibn Haldun, 1996).
- Ebrahim Moosa, "Political Theology in the Aftermath of the Arab Spring" u: Charles Villa-Vicencio, Erik Doxtader and Ebrahim Moosa (ur.), *The African Renaissance and the Afro-Arab Spring: A Season of Rebirth*, (Washington: Georgetown University Press, 2015).
- Eva Brems, *Human Rights: Universality and Diversity* (London: Martinus Nijhoff Publishers, 2001).
- Feisal Abdul Rauf, *Defining Islamic Statehood – Measuring and Indexing Contemporary Islamic States* (New York: Palgrave Macmillan, 2015).
- Gamal Eldin Attia, *Towards Realization of the Higher Intents of Islamic Law: Maqāsid Al Shari'ah A Functional Approach* (Washington: IIIT, 2007).
- Internet Encyclopedia of Philosophy, <http://www.iep.utm.edu/hum-rts/> (pri-
stupljeno 8. aprila 2016)
- Isma'il al-Haseni, *Nezarivanje el-mekasid 'inde el-Imam Muhammed et-Tahir ibn 'Ašur* (London: IIIT, 1995).
- Isma'il Raji al-Faruqi, *Al Tawhīd: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1992).
- Jahja Muhammed, "Nezarivanje el-mekasid ve el-vaki'", *Kadaja islamijje mu'asire*, 8, str. 150.
- Jasser Auda (Džasir Auda), *Ed-Devle el-medenijje* (Beirut: eš-Šebeke el-'arebijje, 2015).
- , *Fiqh el-Mekasid: Inata el-ahkam eš-šer'ijje bi mekasidiha*, 3. izd. (Herndon: IIIT 2008a).
- , *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law – A Systems Approach* (London: IIIT, 2008).
- John Esposito i John Voll, "Islam and the West: Muslim Voices in Dialogue", *Millennium Journal of International Studies*, vol. 29, br. 3, 2000, str. 613-39.
- Jusuf el-Karadavi, *Es-Sijase eš-šer'ijje fi dav' nusus eš-šeri'a ve maksiduha*, 2. izd., (Kairo: Mekteba Vehbe, 2005).
- , *Tarihuna el-muftera 'alejhi* (Kairo: Dar eš-Šuruk, 2006).
- Lars Blichner i Anders Molander, "What is Juridification?", Centre for European Studies, University of Oslo, radna verzija članka br. 14, mart 2005.

Bibliografija

- M. A. Muqtedar Khan, "Three Dimensions of the Emerging Political Philosophy of Islam" u: Shahram Akbarzadeh (ur.), *Routledge Handbook of Political Islam* (London: Routledge, 2012), str. 27-34.
- Mohammad Hashim Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Kuala Lumpur: Ilmiah Publishers, 1998).
- Mohammed Ayoob, "Political Islam: Image and Reality", *World Policy Journal*, vol. 21, br. 3, 2004, str. 1-14.
- Muhammad Abdullah Draz, *Er-Riba fi nazar el-kanun el-islami* (El-'Asr el-hadis li en-nešr, 1987).
- , *The Moral World of the Qur'an* (New York: I. B. Tauris, 2008).
- Muhammed al-Ghazali, *A Thematic Commentary on the Qur'an* (Malta: IIIT, 2011).
- Muhammad al-Tahir Ibn Ashur, *Ibn Ashur: Treatise on Maqāšid al-Shari'ah* (London: IIIT, 2006).
- Muḥammad ibn Džerir et-Taberi, *Tarih el-umem ve el-muluk* (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijje, 1407. h.).
- Muhammed Rešid Rida, *Tefsir el-Menar li Muhammed 'Abduh* (El-Hej'e el-misrije li el-kitan, b. d.).
- Nicholas P. Roberts, *Political Islam and the Invention of Tradition* (Washington: New Academia Publishing, 2015).
- Peter M. Haas, "Epistemic Communities and International Policy Coordination", *International Organization*, vol. 46, br. 1, 1992, str. 1-35.
- S. M. Ghazanfar i Azim Islahi, "Explorations in Medieval Arab-Islamic Economic Thought: Some Aspects of Ibn Taimiyah's Economics" u: Ghazanfar, S. M. (ur.), *Medieval Islamic Economic Thought – Filling the "Great Gap" in European Economics* (London: Routledge Curzon, 2003), str. 53-71.
- Safi-ur-Rahman al-Mubarakpuri, *Al-Rahiq al-Makhtum (The Sealed Nectar) – Biography of the Noble Prophet* (Riyadh: Maktabah Dār al-Salām, 1995).
- Shahram Akbarzadeh, "The Paradox of Political Islam" u: Shahram Akbarzadeh (ur.), *Routledge Handbook of Political Islam* (New York: Routledge, 2012).
- Taha Jabir Alalwani, *Towards a Fiqh For Minorities – Some Basic Reflections*, New Revised Edition, Occasional Paper Series 18, (London: IIIT, 2003).
- Tariq Ramadan, *Radical Reform – Islamic Ethics and Liberation* (Oxford: Oxford University Press, 2009).
- , "The Role of Islam in the Public Square: Guidance or Governance?" u: M. A. Muqtedar Khan (ur.), *Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives* (New York: Lexington Books, 2006).
- Thomas D. Seeley, *Honeybee Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 2010).

Bibliografija

- Wael Hallaq, *The Impossible State: Islam, Politics and Modernity's Moral Predicament* (New York: Columbia University Press, 2013).
- Will Durant, *The Age of Faith: A History of Medieval Civilization – Christian, Islamic, and Judaic – From Constantine to Dante: A. D. 325-1300* (New York: Simon and Schuster, 1950).
- William Sweet, "Jeremy Bentham (1748-1832)", *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN 2161-0002, <http://www.iep.utm.edu/> (pristupljeno 12. aprila 2016)

Ovo djelo iscertava novu teritoriju u islamskim studijama pokušavajući tretirati polje javne politike iz perspektive viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). Javna politika je samostalna disciplina u odnosu na pravo i politiku. Ovdje je predstavljena kao kvalitativno drugačiji poduhvat u odnosu na islamsku jurisprudenciju (*fikh*) i šerijatsku politiku (*sijase šer'ijje*).

Knjiga se bavi određenim brojem važnih tema koje obuhvataju metodologiju, upravljanje, ljudska prava, etiku, političku vlast, reformu i obnovu. Ona naglašava da je ciljni (*mekasid*) pristup neophodan u teoriji i praksi javne politike u islamu, da on može riješiti neke od najtrajnijih dilema vezanih za upravljanje kroz muslimansku historiju, ali što je još važnije, da on zahtijeva rekonceptualizaciju bogatstva znanja dostupnog u primarnim izvorima islama kako bi se javna politika u islamu uvela u glavni tok političkih studija.



Basma I. Abdelgafar potpredsjednica je *Mekasid* instituta i vanredna profesorica javne politike. Međunarodni je konsultant za politiku, upravljanje i muslimanske poslove. Bila je voditelj master programa o javnoj politici u islamu pri Katarskoj fondaciji, obavljala je različite političke funkcije u kanadskoj federalnoj vladi i držala predavanja o islamskom upravljanju na akademskim ustanovama u Kanadi, SAD-u, Singapuru, Maleziji, Turskoj, Egiptu i Južnoj Africi.