

Mohammad Omar Farooq

# KA NAŠOJ REFORMACIJI



## KA NAŠOJ REFORMACIJI

*Od legalizma ka vrijednosno orijentiranom  
islamskom pravu i jurisprudenciji*

*Ka našoj reformaciji: od legalizma ka vrijednosno orijentiranom  
islamskom pravu i jurisprudenciji* (Bosnian)  
Mohammad Omar Farooq

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

ISBN: 978-9926-471-38-5 Paperback  
COBISS.BH-ID 41640966

Translated into Bosnian from the English Title:  
*Toward Our Reformation: From Legalism to Value-Oriented Islamic Law and Jurisprudence*  
Mohammad Omar Farooq

Copyright © The International Institute of Islamic Thought (IIIT), First Edition  
1432AH / 2011CE

ISBN: 978-1-56564-551-6 E-book  
ISBN: 978-1-56564-371-0 Paperback  
ISBN: 978-1-56564-372-7 Hardback

IIIT  
P.O. Box 669  
Herndon, VA 20172, USA  
[www.iiit.org](http://www.iiit.org)

IIIT London Office  
P.O. Box 126  
Richmond, Surrey  
TW9 2UD, UK  
[www.iiituk.com](http://www.iiituk.com)

S ENGLESKOG PREVELA	A. Mulović
REDAKTOR	Nusret Isanović
LEKTORICA	Hurija Imamović
DTP I DIZAJN	Suhejb Djemailji
IZDAVAČ	Centar za napredne studije Marka Marulića 2C, 71000 Sarajevo <a href="mailto:www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com">www.cns.ba / cns.sarajevo@gmail.com</a>
ŠTAMPA	Amos Graf d.o.o. Sarajevo

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 univerzitetска biblioteka  
Bosne i Hercegovine, Sarajevo

28-74

FAROOQ, Mohammad Omar  
Ka našoj reformaciji : od legalizma ka vrijednosno orijentiranom islamskom pravu i jurisprudenciji / Mohammad Omar Farooq ; s engleskog prevela A. Mulović. - Sarajevo : Centar za napredne studije, CNS, 2020. - 288 str. ; 24 cm

Prijevod djela: Toward our reformation. - Bibliografija: str. 271-280 ; bibliografske i druge bilješke uz tekst. - Registar:

ISBN 978-9926-471-38-5

COBISS.BH-ID 41640966

---

Mohammad Omar Farooq



# KA NAŠOJ REFORMACIJI

*Od legalizma ka vrijednosno orijentiranom  
islamskom pravu i jurisprudenciji*

*S engleskog prevela*  
A. Mulović

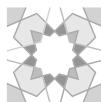


CENTAR ZA NAPREDNE STUDIJE  
CENTERS FOR ADVANCED STUDIES

Sarajevo, 2020.



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

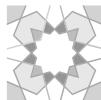


## Sadržaj

Sadržaj .....	5
Zahvala.....	7
Riječ autora .....	9
Riječ izdavača .....	11
Uvodna riječ .....	15
Predgovor / Poslanikov sunnet: Jedan metodološki pogled .....	17
Poglavlje 1: Uvod .....	23
Poglavlje 2: Šerijat, pravo i Kur'an – legalizam nasuprot vrijednosne orientacije .....	35
(I) Uvod .....	35
(II) Šerijat naspram <i>fikha</i> : savremeni pokušaji uvođenja .....	39
(III) Šta je šerijat? Shvatanja i zablude .....	41
(IV) Legalizam i njegove posljedice .....	73
(V) Vrijednosna orientacija .....	81
(VI) Zaključak.....	107



Poglavlje 3: Islamsko pravo i upotreba i zloupotreba hadisa .....	109
(I) Najčešći mitovi o hadisima .....	114
(II) Upotreba i zloupotreba hadisa u formuliranju i potvrđivanju valjanosti islamskih propisa .....	137
(III) Različita gledišta pravnika i drugih učenjaka o hadisima..	147
(IV) Zaključak.....	148
Poglavlje 4: Doktrina <i>idžma'</i> – Postoji li konsenzus? .....	151
(I) Tradicionalni naglasak na <i>idžma'</i> .....	153
(II) Tvrđnje da oko nečeg postoji <i>idžma'</i> prečeste su.....	154
(III) <i>Idžma'</i> : Definicija i nedostatak konsenzusa.....	161
(IV) Ograničenja <i>idžma'</i> kao izvora.....	165
(V) Moderne perspektive o konsenzusu ( <i>idžma'</i> ) .....	170
(VI) Zaključak.....	175
Poglavlje 5: <i>Kijas</i> (analogno rasuđivanje) i neka problematična pitanja u islamskom pravu.....	177
(I) Neke osnove <i>kijasa</i> .....	179
(II) Različita gledišta o <i>kijasu</i> .....	183
(III) Neka problematična pitanja u primjeni <i>kijasa</i> .....	188
(IV) Zaključak.....	220
Poglavlje 6: Islamski <i>fikh</i> (pravo) i zapostavljene empirijske osnove.....	223
(I) Formuliranje islamskih zakonskih propisa: Pristup orientiran na tekst .....	226
(II) Neka savremena promišljanja.....	248
(III) Razumijevanje Allahovog sunneta (Božijeg sunneta) i važnost induktivnog/empirijskog istraživanja .....	252
(IV) Zaključak.....	256
Poglavlje7: Zaključak – Ka našoj reformaciji.....	259
Bibliografija .....	271
Indeks.....	281
Preporuke za knjigu.....	285



## Zahvala

Prvobitno sam bio pripremio pet zasebnih eseja o šerijatu, hadisu, *idžma'u, kijasu* i empirijskim osnovama i pokazao ih bliskim ljudima. Prve verzije postavljene su na internet, gdje sam počeo dobivati neočekivane povratne informacije, uglavnom pozitivne, pa i vrlo pozitivne, kako od savjernika muslimana, tako i od nemuslimana. Nekoliko prijatelja podstaklo me da saberem ove eseje u jednu knjigu, što je po sebi bio jedan veći projekt. Među ovim prijateljima su M. Saiful Islam, kog poznajem više od 20 godina, dr. Steve Connolly, povratnik u islam, i dr. M. Kabir Hassan. Dr. Hassan dao je sve od sebe da omogući objavljivanje ove knjige.

Dr. Connoly je s velikim entuzijazmom volontirao na uređivanju, a neprocjenjiv je njegov ogromni trud da ovaj rad preobrazi u valjanu prezentaciju i formulira u atraktivnu i elokventnu verziju. Za neka poglavlja uputio je opravdane i razložne kritike, čime je ovo djelo značajno obogatio. Moram zahvaliti i na vrijednoj pomoći na uređivanju koju mi je pružio Syed M. Islam, koji treba biti profesionalni urednik, ali koji veće uspjehe postiže u drugim područjima. Syeda Ahmad bila je od velike pomoći u lekturi i korekturi teksta.

Između ostalih koji su davali korisne komentare jesu dr. Omaf Afzal i Shah Abdul Hannan. Duboko sam zahvalan dr. Mohammadu Nejatullahu Siddiqiju, inovativnom islamskom ekonomisti, što je pristao pregledati rukopis i napisati uvodnu riječ. Još nekoliko njih pregledali su rukopis i dali vrijedne komentare, među kojima su: dr. Salim Rashid, dr. Muhammad Yusuf Siddiq, dr. Ahrar Ahmad i dr. M. Abdul Auwal.

Moram zahvaliti i svojoj voljenoj suprudi, Nahid Nahar, bez čijeg strpljenja i podrške ovo djelo ne bi ugledalo svjetlo dana. Neka Bog izlije Svoju izdašnu milost i blagoslov na sve one koji su, svojim podsticajima, po-



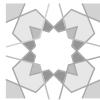
*Ka našoj reformaciji / Mohammad Omar Farooq*

drškom, komentarima i uputama, omogućili ovo djelo. Naravno, isključiva odgovornost za sadržaj knjige jeste moja. Tražim oprost od Boga za svaku grešku u radu i Njegov blagoslov za sve što je u knjizi vrijedno i korisno.

Mohammad Omar Farooq<sup>\*</sup>  
25. august 2009.

---

\* Dr. Mohammad Omar Farooq je direktor Centra za islamske finansije u Institutu za bankovne finansije Bahreina. Područje njegovih interesovanja jesu islamska ekonomija, islamsko bankarstvo, islamske finansije, islamsko pravo i jurisprudencija te islamska politička ekonomija.



## Riječ autora

Ova knjiga proizašla je iz mog dugogodišnjeg rada i interesovanja, još od dana studija islamskih nauka. S obzirom na to da sam musliman, prirodni su i moje zanimanje za islam i moja briga za muslimanski svijet, kao i čovječanstvo općenito. Stanje muslimanske zajednice, čiji sam i ja dio, muči me i boli. S nepokolebljivom vjerom u islam i njegovu snagu da nas vodi u težnjama ka uravnoteženom, zdravom i dinamičnom životu na ovom svijetu, uvjeren sam da islamska poruka može pomoći da budemo bolji, da vratí čovječanstvo na put spasa i da mu služi kao lijep uzor.

Takva jedna vizija traži od nas razumijevanje naše prošlosti, kako bismo zacrtali bolju budućnost. Kao slobodoumni musliman, s ibrahimovskim stajalištem, nikada nisam komotno i neupitno prihvatao „zakone i kodekse“ donesene u ime Allaha, s. v. t.\* , od kojih je većina na nivou detaљa, izuzevši nekoliko eksplicitnih naredbi i zabrana, i čini interpretativne konstrukte koji dolaze od pogrešivih ljudi.

Jedan musliman vjeruje u Kur'an kao konačnu Božiju uputu i u Poslanikovo naslijede, dato kroz obuhvatan i dinamičan primjer. Muslimani, također, duboko cijene dostignuća svojih učenjaka iz prošlosti i pobožnih predaka, ali to vrednovanje mora biti u skladu s nepristranim kritičkim pristupom iz Kur'ana, Poslanikovim naslijedjem i životnim iskustvom; sve drugo nije obavezujuće. Međutim, naše shvatanje Kur'ana i veza s njim, skupa s Poslanikovim naslijedjem, sada je zaklonjeno oblacima posredovanja stečenog korpusa znanja i diskursa koji su građeni stoljećima. Stvarnost naše situacije dosta je gora, zato što je prevladavajući legalizam, ukorijenjen u tom posredovanju, preuzeo muslimansku misao i kulturu.

---

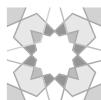
\* Subhanhu ve Te'ala - „Slavan i neka je Uzvišen On“ – kaže se kada se spominje Bog.



Da bi se ponovo direktnije povezali s Kur'anom i učenjima Poslanika, s. a. v. s.,\*\* obični muslimani morali bi poboljšati svoje razumijevanje temelja islamskog prava i jurisprudencije. Budući da je Kur'an otvorio moj um, a Poslanikovo naslijeđe poslužilo kao normativni model (*usvetun hasena*), preostalo mi je da preispitam nepristrano te „zakone i kodekse“ koji nam se predočavaju kao „islamski“ ili „šerijatski“. Ova knjiga rezultat je mojih kontinuiranih istraživanja.

---

3      \*\* *Salla Allahu 'alejhi ve sellem* – „Neka je mir i blagoslov Božiji na njega“ – kaže se kada se spomene poslanik Muhammed.



## Riječ izdavača

*Ka našoj reformaciji: od legalizma ka vrijednosno orientiranim islamskom pravu i jurisprudenciji* dr. Mommada Omara Farooqa istančano je i izazovno djelo, koje od čitatelja traži da razmišlja i upoznaje se sa mnogim temama koje su obično u djelokrugu muslimanskih učenjaka, stručnjaka za šerijat, hadis, *idžma'* i *kijas*, s ciljem da se o njima diskutira tako da se u današnje vrijeme mogu i razumjeti i primijeniti.

Čitatelji će se, bez sumnje, složiti s autorovom oštem kritikom pogrešne primjene i zloupotrebe *hudud* zakona i šerijatskih propisa u današnjem društvu. Međutim, može se ispostaviti da je ovaj rad težak za čitanje u dijelovima o hadisu i slučajevima pogrešne upotrebe određenih pravnih instrumenata iz arsenala *usul el-fikha*. Ali, prije diskusije o sadržaju ovog djela njegovoj vrijednosti, htjeli bismo istaći da izdavač ne dijeli s autorom sva mišljenja iznesena u ovoj knjizi.

Stav je IIIT-a da je, u suštini, šerijat božanski zakon, kako je rečeno u Kur'anu i sunnetu (vidjeti ajete: 42:13; 45:18 i 59:7), dok je *fikh* zakon koji su izveli pravnici (*fukaha*) iz Kur'ana i sunneta, koristeći alate deduktivnog rasuđivanja, a pod nadsvodjem nauka *usul el-fikha*, alate kao što su *idžma'*, *kijas* itd. Što se tiče božanskog, mi moramo razlikovati ono što je božansko od onog što su učenjaci stoljećima neopravданo i neodgovorno proširili. Pod proširenjem se podrazumijeva suštinsko širenje putem mnoštva učenjačkih stavova i mišljenja. Oni elementi šerijata koji sadrže *kudsi*, *mutevatir* i istinski vjerodostojne hadise mogu se smatrati božanskim. Pod istinski vjerodostojnim hadisima podrazumijevaju se oni koji ne protivrječe Kur'anu, koji nisu iznevjerili Poslanikov karakter i poruku i, naravno, oni čiji je lanac predaje nesporan i jak. Oni koji sadrže (većim dijelom) propise *fikha* do kojih se došlo deduktivnim rezonovanjem ne



mogu se smatrati božanskim. Naime, veliki pravnici (*fukaha'*) vodili su računa da pribilježe da su oni pogrešivi i da naglase da njihove odluke nisu date za sva vremena. Međutim, kako su stoljeća prolazila, a zastarjeli pravni propis i dalje se primjenjivao, on bi se, konačno i neminovno, ukorijenio, a i *idžtihad* i nauka *mekasid eš-šeri'a*, kao valjani alati u pravnom postupku, marginalizirali. To bi se dešavalo u tolikoj mjeri da su ove propise, iako potječe od velikih pravnika, kasnije generacije muslimana počele poštivati kao svete, kao nepovredive i kao božanski dio šerijata, dajući im status koji im *fukaha'* nikada nisu bili namijenili.

Nadalje, *moramo biti krajnje oprezni kada koristimo termine kao što je „božansko“* i mora nam biti savršeno jasno šta to znači u praksi i na šta se to odnosi. A autor je u pravu kada ovo ističe. Poslanikovoj tradiciji ne može se dati neosporna vjerodostojnost Kur'an-a. Kur'an je jedinstven i jedini, i nema parnjaka ni u čemu drugome. Problem se javlja s idejama ekvivalencije, jer šerijat je božanski u smislu koji smo spomenuli, ali nije božanski u smislu njegove ravnopravnosti s Kur'anom.

Može nas čuditi što *kudsi* hadisa, *mutevatir* hadisa, kao i pouzdano vjerodostojnih Poslanikovih hadisa nema u ogromnom broju. Upravo zbog toga je veliki djelokrug i snaga šerijata, jer ova konciznost štiti od pravnog i društvenog zatupljivanja – drugim riječima, od vezivanja sadašnjosti za prošlost – i ostavlja prostora pravnicima da uzmu u obzir promjenjeno stanje ljudi i nepobitne promjene vremena i uvjeta. Naravno, ne mogu se sve boljke muslimanskog svijeta pripisati fikhskim propisima ili slabim, nevjerodostojnim hadisima; bolest muslimanskog svijeta daleko je složenija. To bi bilo pretjerano pojednostavljivanje stvari i mi to ne tvrdimo. Bez obzira na to, uvjereni smo da bi se mnogi složili da se donekle, ako se ide stopama najbolje islamske intelektualne tradicije, kuća drži u redu. U tome su vrijednosti ovog djela.

Prema mišljenju autora, u osnovi muslimanskog teškog stanja jesu neznanje i/ili nedostatak opredijeljenosti za sržne islamske vrijednosti koje su nekada snažno prožimale islam i muslimansku praksu. Zato on kroz cijeli ovaj rad zagovara povratak onome što se naziva „vrijednosno orijentiranim“ pristupom. Autor tvrdi da se taj pristup nekada uvažavao i zauzimao, a ako se prekine sa slijepom i okoštalom imitacijom prošlosti, otvorit će se vrata razumijevanja i oživljavanja i obnoviti dostoјanstvo muslimanskog svijeta, njegovu snagu i integritet te omogućiti muslimanima da prevladaju mnoge društvene i druge probleme s kojima se danas suočavaju.



Imajući ovo na umu, autor poziva na primjenu vrijednosno orijentiranog pristupa (preuzetog iz Kur'ana i života poslanika Muhammeda) u određivanju načina na koji će muslimani razumijevati šerijat i svakodnevni život. Kur'an je najviši izvor i konačni sudija. Budući da je poslanik Muhammed bio posljednji poslanik kojeg je Bog poslao svem čovječanstvu, autor tvrdi da tumačenja Kur'ana i hadisa nisu fiksirana u vremenu i prostoru, nego ih treba pomno ispitivati i reinterpretirati, kako bi se našlo praktično uputstvo za savladavanje zahtjeva i izazova novog doba te tako u obzir uzeo vremensko-prostorni faktor. Ovdje nauka *mekasid eš-šeri'a*, ili viših ciljeva i svrhe islamskog prava, dolazi na svoje, kao srž filozofije islamskog prava. Moguće središte ovog argumenta jeste uvjerenje da je, s prolaskom vremena, „istinska“ jezgra onog što danas smatramo šerijatom, zapravo, skrivena u laverintu skolastičkih shvatanja i dedukcija koje sputavaju razvoj muslimana, kao i da je oslonac na lažne hadise i pogrešnu provedbu *hudud* zakona ne samo izdaja duha Kur'ana i Poslanikove poruke, nego i opasna praksa. Jedna od katastrofalnih posljedica jeste očigledno zlostavljanje muslimanskog naroda, pod pokrićem provedbe nekakvog pseudošerijata. Autor kroz cijeli ovaj rad istražuje mnoge aspekte ovog zlostavljanja i pogrešne primjene.

Ova je studija objavljena da se proširi diskurs, podstaknu učenjaci na reakciju i da se, nadajmo se, utre put daljim istraživanjima. Budući da se ona bavi nekim kritičkim i teškim pitanjima, čitatelji će se bez sumnje slagati s nekim odgovorima, a s nekim ne, međutim, nadati se da će i šire čitateljstvo i stručnjaci imati koristi od u knjizi ponuđenih gledišta i od obuhvatno istraženih pitanja.

Ukoliko su datumi navođeni u skladu s islamskim kalendarom (hidžretske), označavani su sa god. po H. Inače se prati gregorijanski kalendar i, gdje je to potrebno, označen je sa n. e. Arapske riječi pisane su italicicom, osim onih koje se često upotrebljavaju. Sva isticanja (bilo italicom, boldirano ili oboje) dodao je autor, ukoliko nije označeno drugačije.

Međunarodni institut za islamsku misao (IIIT), osnovan 1981, funkcioniра kao veliki centar koji stvara uvjete za ozbiljan naučni rad, zasnovan na islamskim shvatanjima, vrijednostima i principima. Istraživački program Instituta, seminari i konferencije, održani u posljednjih 30 godina, rezultirali su izdavanjem više od 400 naslova na engleskom i arapskom, od kojih su mnogi prevedeni i na nekoliko drugih jezika.

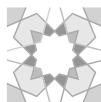
Izražavamo svoju zahvalnost autoru za saradnju tokom svih etapa izdavanja knjige. Uređivački proces bio je dug i obuhvatio je i autorove za-



*Ka našoj reformaciji / Mohammad Omar Farooq*

htjeve za izmjenama, razjašnjavanje informacija i recenzentske sugestije u brojnim pitanjima. Nisu svi uređivački prijedlozi uzeti u razmatranje, međutim, konsultativni proces između urednika i autora pokazao se kao intelektualno stimulativan i nadamo se da će urodit plodom.

Ured Međunarodnog instituta za islamsku misao, London  
*august 2011.*



## Uvodna riječ

*Mohammad Nejatullah Siddiqi\**

Prenosi se da je Poslanik, neka je mir na njega, rekao: „Niko od vas ne bi smio omalovažavati sebe.“ Ljudi ga upitaše: „O, Allahov Vjerovjesniče, zašto bi iko sebe omalovažavao?“ A on reče: „Kada neko vidi nešto vezano za Allaha, što od njega zahtijeva da govori, ali on ne progovori, Allah Uzvišeni će ga na Danu sudnjem pitati: „Šta te spriječilo da govoriš o tome i tome?“ On će odgovoriti: „Strah od ljudi.“ Allah će reći: „Nisi se smio bojati nikog osim Mene!“<sup>1</sup>

Dr. Mohammad Omar Farooq je progovorio. Rezultatom, knjigom koja je pred vama, neki možda neće biti zadovoljni. Međutim, ako je čitaju nepristrasno, posebno s obzirom na stajalište navedenog hadisa, može se itekako isplatiti. Autor nije stručnjak u islamskoj jurisprudenciji, temi ove knjige. On se i ne pretvara da jeste. Međutim, njegova briga za mnoge propise koji se danas donose u ime islamskog zakona, a idu protiv ciljeva tog zakona, protiv *mekasid eš-šeri'a*, jeste iskrena i zajednička mnogima.

Stvari se moraju mijenjati. Ukazati na krive propise i pozvati na njihovo preispitivanje prvi je korak ka toj promjeni. Diskusije ne treba da vode samo eksperti za tradicionalni *fikh*. Mnoga aktuelna pitanja traže i stručna mišljenja izvan kruga učenjaka obrazovanih u medresama, posebno od društvenih naučnika, kojima pripada autor. Ne treba gledati poprijeko ni na šire učešće. Zapravo, trebalo bi ga pozdraviti. Postoji jedna tendencija, u određenim

\* Dr. Mohammad Nejatullah Siddiqi je inovativni islamski ekonomist i jedan od najplodnijih i najvažnijih autora u području islamske ekonomije i finansija danas.

1 Ansar, M. T. (prev. s uvodom i bilješkama), *Sunen Ibn-e-Majah* (New Delhi, Indija: Kitab Bhavan, 2000), hadis no. 4008. Prijevod autora *Predgovora*.



krugovima, da se svi oni koji ne govore arapski jezik i svi nestručnjaci isključe iz takve rasprave. To nije prihvatljivo. Zapravo je, u našoj uzvišenoj tradiciji, bilo sasvim suprotno. Prema eš-Šatibiju (u. 1388. n. e.):

Kada se *idžtihad* odnosi na izvođenje zaključaka iz Teksta, znanje arapskog od suštinske je važnosti. Međutim, ako u fokusu nije smisao teksta, nego konceptualizacija *mesaliha* i *mefasida*, znanje arapskog ne mora biti presudno. Isto se odnosi na slučajevе u kojima *mesalih* i *mefasid* potpuno prepoznaju oni kompetentni da provode *idžtihad* na osnovu Teksta. U takvим slučajevima, shvatanje ciljeva šerijata iz (izučavanja) šerijata, i sažeto i detaljno, biće dovoljno (...).

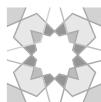
Ako bilo ko uspije razumjeti šta je svrha datog šerijatskog propisa i ako bilo ko toliko napreduje u njegovom razumijevanju da se može smatrati da poznaje ciljeve šerijata, onda uopće nema razlike da li je on stekao to znanje kroz prijevod na neki nearapski jezik. On i onaj koji je to shvatio iz arapskog teksta jednaki su.<sup>2</sup>

Citiram ovog autoritativnog učenjaka ne da pravdam autora, kome opravdanje ne treba, nego da podstaknem čitatelje da aktivno učestvuju u diskursu koji autor želi pokrenuti objavljujući ovu knjigu. Po mom mišljenju, inicijativa je to što je važno, iako ne treba potcenjivati ni sadržaj knjige. Ne morate se složiti sa mnogim autorovim stavovima. Ne slažem se ni ja. Poruka ove knjige je: misliti, u svjetlu ciljeva šerijata istraživati aktuelnu situaciju i govoriti.

Neka poglavљаје bilo bolno čitati. Ali, to je ono što je stvarnost. Autor samo drži ogledalo u kojem se ogledamo. To je ono što proizlazi iz metodologije koja zanemaruje *mekasid eš-šeri'a* i oslanja se isključivo na propise *fikha* donesene prije sto godina, u jednom drugačijem društvenom miljeu. Nekim zalihama zaista je prošao rok trajanja.

Aligarh, 27. juna 2007.  
mnsiddiqi@hotmail.com

2 Eš-Šatibi, Ebu Ishak, *el-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* (Kairo: el-Mektebat et-tevfikija, 2003), vol. 3, str. 162-63. Prijevod odlomka M. N. Siddiqi.



# Predgovor

## Poslanikov sunnet:

## jedan metodološki pogled

*Taha Jabir Alalwani\**

Kada je Bog, tokom perioda od 23 godine, poslaniku Muhammedu objavljivao Kur'an kao Uputu i Pravi put, naredio mu je da ljudima prenosi Objavu i da ih poučava kako da iz nje izvode mudrost i pročišćuju se. Za svoga života, poslanik Muhammed nije nijednom ljudima rekao da im je donio išta drugo doli znanja i mudrosti sadržane u Kur'antu. Stoga, kada su jednom prilikom pitali Aliju ibn Ebi Taliba o tvrdnjama nekih ljudi da je Poslanik svojoj porodici donio znanje i mudrost izvan onih sadržanih u Kur'antu, Alija je odgovorio: „Tako mi Onoga koji čini da se otvara zrno pšenice i koji je stvorio svaku dušu, sve što znam zasnovano je na razumijevanju koje je Bog dao čovjeku kroz Kur'an.“

Čuli smo od Ahmeda ibn Mani'ja, koji je čuo od Hušejma, koji je čuo od Muterrifa, koji je čuo od eš-Ša'bija, da je Ebu Džuhejfa rekao: „Pitao sam jednom Aliju: 'O, zapovjedniče vjernika, imate li vi kakvu posebnu knjigu, koja nije u Božijoj Knjizi?' ,Ne', odgovori on. ,Tako mi Onoga koji čini da se zrno pšenice otvara i koji je stvorio svaku dušu, sve što znam zasnovano je na razumijevanju koje je Bog čovjeku dao kroz Kur'an (...).“<sup>1</sup>

\* Dr. Taha Jabir Alalwani je svršenik Univerziteta al-Azhar i širom svijeta poznati učenjak i stručnjak u području islamske pravne teorije, jurisprudencije (*fikh*) i *usul el-fikha*. Autor je brojnih radova i član OIC-a, islamske fikhske akademije.

1 *El-Džami es-salih Sunen et-Tirmizi*, dio naslovljen sa „Nijedan musliman ne smije biti ubijen zbog sumnje da je nevjernik“, no. 1214.



Bog je ljudima potvrdio da je Kur'an dovoljan za razumijevanje njihove vjere. Kur'an je sadržan i u Poslanikovom sunnetu, onoliko koliko je Poslaniku dat zadatak da čovječanstvo poučava njegovim znakovima, kako bi se pročistili i držali obaveza prema Bogu, kako bi izvršavali svoje dužnosti kao Božiji namjesnici na zemlji i kako bi uspješno prošli kroz sve kušnje koje im donosi ovozemaljski život.

Ajeti Kur'ana, jasni arapski jezik na kojem je objavljen i arapski jezik u širem smislu – oboje svjedoče činjenicu da sunnet sadrži praktične ili primjenjene aspekte kur'anske poruke. Stoga, Kur'an je teorijski, a sunnet praktična primjena. Kur'an donosi verbalne aspekte Božije Objave, a Poslanik ih onda primjenjuje i realizira ove aspekte u svakodnevnom životu ljudi. Budući da se ta primjena ponavlja u raznovrsnim situacijama, svaka čini presedan i ti su presedani postali dio kulture islamskog čovjeka i njegovog načina života. Iako prve generacije muslimana već odavno nema, a prošlo je i doba generacije koja je slijedila iza ashaba, njihova je vizija jasna, po tome što su znali da imaju zadatak da se čvrsto drže Kur'ana i prihvataju Poslanikovo tumačenje Kur'ana i njegovu primjenu u različitim okolnostima. Postoji jasna i nerazdvojiva veza između Kur'ana i onog što će se kasnije nazvati sunnetom. Zato se Poslanikovi ashabi nikada nisu susreli, tokom njegovog života ni poslije njega, ni s jednim problemom koji će se kasnije javiti zbog pojave različitih sekti i škola mišljenja, kao i zbog eksplisitnih ili implicitnih razlika u mišljenju među pripadnicima muslimanske zajednice.

Ako su se prve generacije ugledale na sunnet, one su to radile da bi saznale kako Vjerovjesnik Božiji primjenjuje principe koji su izneseni u Kur'anu o relevantnim pitanjima. Ako je postojala izreka ili izvještaj koji naizgled potječe od Poslanika, a koji su u sukobu s očiglednim značenjem Kur'ana ili njegovim obuhvatnim principima, oni ih nisu slijedili, nego su se pokoravali onome što su našli u samom Kur'anu i smatrali da su nekačko, u nekoj fazi prenošenja, taj izvještaj ili ta izreka izobličeni. Zbog toga su islamski učenjaci koji su došli poslije njih usvojili pristup svojih prethodnika. Imam Ebu Hanifa, naprimjer, odbacio je hadis čiji je lanac prenošenja ocijenjen valjanim, a prema kojem je Poslanik rekao: „Nijedna se žena ne može udati bez pristanka zakonitog staratelja“, zato što taj hadis protivrječi eksplisitnom učenju Kur'ana. Kako Ebu Hanifa objašnjava:

Pridržavam se jasnog učenja Kur'ana, koje ženi daje pravo da dâ svoj pristak za brak i koje glasi: „A ako opet [konačno] pusti svoju ženu, ona mu nakon toga nije dopuštena, sve dok se ne uda za drugog čovjeka (...).“ (el-Beka-ra, 2:230). Osim toga, Kur'an se ženinom bivšem mužu obraća riječima: „(...)



nemojte ih sprečavati da se udaju za drugog čovjeka, ako se slože da čestito žive“ (el-Bekara, 2:232).

Ebu Hanifa ove kur'anske ajete smatra dokazima da je ženi dopušteno da odlučuje o braku, bez potrebe za zakonskim starateljem. Međutim, druge škole jurisprudencije, koje su nastale u drugačijem okruženju i okolnostima, spomenutom hadisu daju prvenstvo nad eksplisitnim učenjem Kur'ana na koje Ebu Hanifa upućuje. Imam eš-Šafi'i, u uvodu svog djela *Risala*, kaže da „nikakav slučaj neće se desiti sljedbenicima Božije vjere, a da oni neće naći uputu u Božijoj Knjizi kako tom slučaju pristupiti“,<sup>2</sup> bilo eksplisitno, bilo implicitno.

Sunnet nam omogućuje da vidimo, kroz događaje koji su se zbili u Poslanikovo vrijeme, kako primjenjivati kur'anske propise na različita životna pitanja. Unatoč tome, mnogi su ljudi kasnije raspirivali debate, čije posljedice i danas osjećamo, tvrdeći da ako neko odbaci hadis s pouzdanim lancem prenošenja time odbacuje cijeli sunnet i osporava njegov autoritet. Ovo je ekstreman, pretjeran stav, ponikao iz rasprave koja je buknula među muslimanima, a kao reakcija na okolnosti za čije detalje ovdje nemamo dovoljno prostora. Međutim, osnivači svih islamskih škola jurisprudencije odbacivali su ovu tvrdnju, logikom da je u pravu svako ko odbaci neki posebni hadis zasnovan na (a) nevažećem lancu prenošenja; (b) nedostatku pouzdanosti izvještaja koji se poziva na autoritet Vjerovjesnika Božijeg i/ili (c) otkriću nepravilnosti ili ozbiljne greške u sadržaju ili tekstu hadisa. Stoga, prema ovim učenjacima, odbaciti neki hadis iz bilo kojeg spomenutog razloga jeste legitimno, nesporno pravo svih koji učestvuju u *idžtihadu* (slobodnom rasuđivanju).

Omer ibn Abdulaziz i njegov otac prije njega naredili su da se svi hadisi koji se pripisuju bilo Poslaniku bilo nekom ashabu, sakupe, kako bi bili dostupni narodu. Njihova namjera bila je da odvrate pažnju naroda od onoga što pišu muslimanski učenjaci, kako bi se mogli oslanjati direktno na sunnet, sačinjen od potpuno dokumentiranih hadisa, čiji se lanac prenošenja može utvrditi sve do Poslanika, te da se drugi hadisi pripisu njezovim ashabima, ljudima koji su živjeli s njim. U nastojanju da sačine zbirke hadisa, ni jedan ni drugi nisu imali namjeru da pretvore sunnet u tekst koji posjeduje autoritet kojim će derrogirati ili razvodniti Kur'an. Međutim, upravo su to, nažalost, neki kasniji islamski učenjaci uradili.

Kada sam otišao da živim u SAD, otkrio sam, na svoje čuđenje, da muslimanski učenjaci koji dolaze da žive na Zapad, donose, nažalost, u velikom stepenu, sav prtljag intelektualnih, doktrinarnih, pravnih i drugih

<sup>2</sup> Vidjeti *er-Risala* (Kairo: Dar en-Nefais, 1979).



problema muslimanskog svijeta, koji se prenosi stoljećima, još od početka islamske historije. Posljedica toga je da se ljudima u Sjedinjenim Državama i Evropi predstavlja jedan islam kakav se zna i razumijeva ne po svom izvornom smislu, nego po feudalnim dinastijama iz historije poput Emevijske dinastije, Abasija, Talibija (pristalica Alije ibn Ebi Taliba), alevija i drugih. A to se dešava u vrijeme kada su mnogi na Zapadu tražili duhovnu uputu, tražili vođstvo da riješe mnoštvo vlastitih problema, da prevladaju svoje različite krize i da, jednostavno, nađu jasniju svrhu u životu. Nažalost, verzija islama koju im je predstavljao veliki broj muslimanskih migranata nije bila ona koja se vidi kroz leće Kur'ana, nego ona u kojoj se ogledala islamska historijska situacija. Budući da je takav slučaj, domaće stanovništvo se suočilo s dodatnim problemima i krizama, ovog puta uvezenim iz islamskog naslijeda koje su stoljećima kvarili neprijateljska infiltracija, lični interesi i grupe neznanica. Te promjene odvojile su muslimane od Kur'ana i njegovih učenja, što je logičan ishod težnji da se kur'anske vrijednosti i upute potčine historijskoj zbilji, uključujući tu i predrasude pojedinih dinastija i plemena, tradicije i običaje te zloupotrebu i izopačenje islamske jurisprudencije, pa čak i izvještaja koji se pripisuju autoritetu Poslanika i njegovih ashaba, kako bi se takve prakse i te predrasude opravdale. Ova konfuzna i sporna slika o islamu, umrljana različitim kulturnim običajiima i praksom u muslimanskim zemljama, koju su širili poluobrazovani ljudi, dodatno je komplikovala već prisutne probleme i krize i proširila ih (Vidi prvu polovinu XIX s.). Stoga ne čudi što neće proći dosta vremena prije nego što će se mnogi zapadnjaci koji su pokazivali interesovanje za islam okrenuti od njega. A kada je riječ o mnogim koji jesu prihvatali ovu vjeru, oni su zaključili da je islam onakav kakav im je predstavljen neka vrsta mješavine pravnih principa, nedosljednosti, različitih i suprotstavljenih komentara i tumačenja, hadisa koji protivrječe Kur'anu i beskrajnih skolastičkih teoloških debata. Nažalost, ovim je stvorena zbrka i otklon. Mnogi zapadni stručnjaci za islam ne uspijevaju raspoznati razloge za ovo otuđenje. Jedan od izuzetaka je dr. Maurice Bucaille, koji je uspio identifikovati neke od njih. Kada je Bucaille čitao Kur'an, uspio je uvidjeti da Objava može odvesti ljude na višu ravan i silno se i bezuspješno trudio da nađe jednu jedinu grešku ili nedosljednost u njoj. Međutim, kada je počeo čitati zbirke hadisa, otkrio je onaj isti problem s kojim su se suočili judaizam i kršćanstvo. U nekim svojim djelima, Bucaille diskutira o ovim problemima, pri čemu postavlja osam pitanja, koja su mu se nametnula nakon čitanja hadiskih zbirki, a nijedno od njih nije iskršlo kada je čitao Kur'an.



*Ka našoj reformaciji* postavlja pitanja slična onima koja je postavio Maurice Bucaille, kao i mnogi muslimani jevrejskog ili kršćanskog porijekla koji su primili islam. Bucaille pokušava svoja pitanja postavljati s velikim poštovanjem i obzirom, znajući da takva pitanja vrijedaju one koji insistiraju na tome da se i hadisima, koje su prenosili muslimanski pravnici i prenosiocci hadisa, pripše nepogrešivost Kur'ana i Poslanika. Jer, ljudi s takvim mentalnim skloppom nisu u stanju saslušati ništa što bi moglo uzdrmati njihovo gledište, pa pogrešno prepostavljaju da svi oni koji postavljaju i upućuju takva kontroverzna pitanja o hadisima zapravo osporavaju cijeli sunnet i njegov autoritet. Oni ne shvataju da je ova vrsta propitivanja i istraživanja zapravo u svrhu odbrane sunneta i njegovog mjeseta, ispravljanja pravca njegovog toka i njegovog ponovnog predstavljanja muslimanima, koji su sada pod utjecajem modernog načina razmišljanja i univerzalno priznatih intelektualnih principa.

Sami Kur'an može se suočiti s današnjim izazovima i može osigurati sigurnu uputu u rješavanju tih izazova. Ipak, da bi se čovjek vratio na Pravi put, mora se naglasiti kakav je pristup imao Poslanik kada je druge poучavao Kur'anu.

Kada odbacuju hadis koji prenosi Fatima bint Kajs o pravu na smještaj i izdržavanje razvedene žene,<sup>3</sup> imami Ebu Hanifa i eš-Šafi'i, kao ni Omer ibn el-Hattab ne odbacuju sunnet u cijelosti. Niti odbacuju sunnet kada odbacuju hadis o krvarini (*ed-dijjat*).<sup>4</sup>

Ebu Hanifa se jednom pitao:

Šta mislite o onima koji kažu da „onaj vjernik koji počini preljubu ili blud uklanja vjeru iz svoje duše kao što skida košulju sa svog tijela, ali da mu se, ako se pokaje, vjera враћа“?<sup>5</sup> Sumnjate li da je istina to što kažu ili im vjerujete? Jer, ako vjerujete u to što kažu, podupirete haridžijsko mišljenje, a ako sumnjate u to, sumnjate i u haridžijsko mišljenje, a ako tako radite, ne primjenjujete princip pravednosti koji sami zagovarate. Ako, s jedne strane, izjavite da je ovaj iskaz lažan, oni će vam reći da, zbog toga, ne vjerujete u riječi Božijeg Poslanika, budući da se ovaj iskaz prenosi lancem prenosilaca koji ide do samog Poslanika.

3 Eš-Ša'bi prenosi da je Fatima bint Kajs rekla: „Moj muž me otpustio neopozivo i ja sam htjela izdržavanje. Zato sam otišla Poslaniku, koji mi je rekao da nemam pravo ni na izdržavanje, ni na smještaj u kući.“ Kada su ovo ispričali Omeru, on je rekao: „Ne smijemo zanemariti Božiju Knjigu ili sunnet zbog izvještaja žene koja je možda zaboravila kako je tačno glasio odgovor.“ (On, zatim, citira odlomak iz Kur'ana koji glasi: „Ne izgonite ih [razvedene žene] iz njihovih domova...“ [Sura et-Talak, 65:1].) Zbog Omerove prakse muževi su obavezani da osiguraju izdržavanje i smještaj svojim ženama od kojih su se razveli.

4 *Sunen Ebu Davud, Kitab ed-dijjat*, odlomak o „imamu koji naređuje oproštaj za ubistvo“, hadis no. 1503.

5 Ovaj hadis nije ni prihvatan, ni odbacivan, zato što protivrječi eksplicitnom značenju Kur'ana i sunneta.



U odgovoru, Ebu Hanifa kaže:

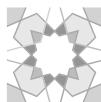
Ja, uistinu, proglašavam riječi ovih ljudi lažnima. Međutim, time ja ne prestatjem vjerovati u Poslanikove riječi. Zapravo, nevjerovanje u riječi Poslanikove podrazumijevalo bi da čovjek kaže: „Izjavljujem da su riječi Božijeg poslanika lažne.“ Međutim, ako neko kaže: „Vjerujem u sve što je Poslanik rekao i vjerujem da Poslanik nikada nije izgovorio laž ili protivrječio Kur'anu“, onda je to iskaz vjerovanja u istinitost Poslanika i Kur'ana i izjava da Poslanik nikada ne bi mogao reći ništa što protivrječi Kur'anu. Jer, da je Poslanik to ikada učinio ili izrekao nešto neistinito, Bog bi ga istog trena kaznio na ovom svijetu. Jer, Bog kaže: „Da se je on [kome smo te riječi Mi povjerili] usudio izgovoriti kakve [vlastite] riječi na Nas, Mi bismo ga, zaista, uzeli za desnu ruku i zaista mu presjekli žilu kucavicu, i niko ga među vama ne bi mogao odbraniti!“ (el-Hakka, 69:44–47). Međutim, Božiji Poslanik nikada nije rekao ništa suprotno Božijoj Knjizi i niko ko to čini ne bi mogao biti Božiji Poslanik.

Ono što su haridžije rekle zapravo protivrječi Kur'anu, zato što, kada Bog u Kur'anu, u suri en-Nur (24:2), govori o onima koji su počinili preljubu ili blud, On ne poriče da su oni vjernici. Slično, u suri en-Nisa (4:16), On kaže: „Kaznite ih oboje (...).“ U ovim dvama ajetima govori se o muslimanima vjernicima, a ne nevjernicima.

Stoga, odbaciti riječi onih koji prenose neki hadis od Poslanika zato što taj hadis protivrječi Kur'anu ne znači odbaciti i Poslanika, niti osporiti njegovu pouzdanost, nego znači osporiti pouzdanost čovjeka ili ljudi koji prenose hadis ili prepoznati njihove zablude. Sve što je Poslanik zaista rekao, bez obzira što to mi nismo čuli direktno od njega, nešto je što moramo čuvati i u što moramo vjerovati, a mi svjedočimo da Božiji Poslanik nikada nije naredio ništa što je zabranjeno, niti je zabranio išta što je Bog dozvolio, niti je ikada išta opisao drugaćijim od onoga kako ga je i Bog sâmi opisao:

Ko se pokorava Poslaniku, pokorava se i Bogu (...). (en-Nisa, 4:80)

Poslanikov život i pouzdano prenesene izreke u potpunom su i savršenom skladu s Bogom. A tu činjenicu treba čuvati, a ne izvrtati.



## POGLAVLJE 1

# Uvod

Prepostavlja se da su redovni korisnici nekog proizvoda, usluge, ideje ili sistema – informirani, obrazovani, inteligentni i svjesni, da imaju istraživački um, koji traži odgovore na smislena i važna pitanja. Ovakvo mišljenje jednako je primjenjivo na religije i na društva. I baš kao što tu postoje varijacije u očekivanjima društva od svojih upućenih i obrazovanih građana, takve iste varijacije odnose se i na religiju, u smislu očekivanja od njenih upućenih, obrazovanih i prosvijećenih sljedbenika.

Islam stavlja jak naglasak na to da se njegovi sljedbenici informiraju, obrazuju, prosvjećuju, da istražuju i da razumiju. Zapravo, Kur'an kaže da pravoj vjeri prethodi znanje i razumijevanje ili da je prava vjera zasnovana na znanju i razumijevanju:

On je Taj koji te poslao sa Knjigom: u njoj su ajeti smisleni; oni su temelj Knjige: drugi su nejasni. Međutim, oni u čijim srcima je izopačenost slijede one nejasne, žele neslogu i traže njihova skrivena značenja, ali niko skrivena značenja ne zna, osim Allaha. A oni koji su se u nauci učvrstili [*rasihuna bi el-'ilm*] govore: „Mi u Knjigu vjerujemo; sve je u njoj od našeg Gospodara!“ I niko Poruku shvatiti neće, osim ljudi razumom obdarenih [*uli el-elbab*]. (Ali Imran, 3:7)

Dakle, islam traži da njegovi vjernici vježbaju svoje kritičke sposobnosti, da ne budu nerazumni sljedbenici. Nadalje, on snažno pobija one koji ne-selektivno idu stopama svojih predaka, slijepo oponašajući, bez znanja ili razumijevanja, ono što su oni radili ili običavali:

Kada im se kaže: „Slijedite ono što Allah objavljuje,“ oni kažu: „Ne! Slijedit ćemo puteve naših očeva.“ Zar i onda kada njihovi očevi nisu imali mudrosti, niti upute? (el-Bekara, 2:170)



I kada im se kaže: „Dođite onome što Bog spušta i dođite Poslaniku!“ – oni odgovaraju: „Dovoljno je nama ono što su naši preci vjerovali i radili.“ Zar i onda kada njihovi preci nisu znali ništa i kada nisu imali nikakvu uputu? (el-Maida, 5:104)

U ovom pogledu nedvosmisleno je i Poslanikovo učenje, jer i ono naglašava važnost traženja znanja. Zapravo, među svim onim što se kod muslimana smatra obaveznim (*farz ili vadžib*), za traženje znanja i stjecanje obrazovanja naglašava se riječ *farz*:

Traženje znanja/obrazovanja dužnost je svakog muslimana – *telebu el-'ilm farizetun 'ala kulli muslim*.<sup>1</sup>

Kakva ironija, uprkos ogromnoj vrijednosti koja se daje intelektualnim naporima, stopa nepismenosti u muslimanskom svijetu među najvećim je danas. Što je važnije (osim općeg obrazovanja), čak je i temeljno znanje i razumijevanje islamske vjere, koju, pretpostavlja se, muslimani slijede, koju prakticiraju i u koju i druge pozivaju – postalo zanemarivo. Jedan od glavnih razloga ovog tragičnog stanja jeste to što obični muslimani ne uspijevaju razviti kod sebe taj kritički mentalni sklop, intelektualno discipliniran da misli, razmatra, prosuđuje i rezonuje. Iako je muslimanski um u potrazi za Bogom, konačnom i jedinom Istином i Zbiljom, po obavezi istraživački, ipak su muslimani naslijedili kulturu slijepog imitiranja, a tradicionalni učenjaci je ojačali, te zatupili onaj osjećaj znatiželje.<sup>2</sup>

Kur'an izlaže jedan primjer u formi i iskustvu poslanika Ibrahima (Abrahama), koji otvara oči. Prva stvar koja se uočava jeste da čak ni poslanstvo po sebi i u sebi ne isključuje postavljanje pitanja Bogu. Zapravo, kako primjer poslanika Ibrahima pokazuje, Bog prihvata takva ispitivanja kada ih prati pozitivan stav. Stoga, u sljedećem ajetu vidimo poslanika Ibrahima, čak i kada mu je počelo poslanstvo, da traži od Boga:

I, gle, Ibrahim upita: „Moj Gospodaru [Rabb]! Pokaži mi kako proživljuješ mrtve.“ A Bog mu reče: „Zar ne vjeruješ?“ On reče: „Vjerujem, ali da bih *umirio znatiželju*.“ A Bog reče: „Uzmi četiri ptice, primami ih sebi, pa ih isijeci na komade; stavi komade po planinama, a onda ih pozovi; doletjet će ti hitro. Znaj da je Bog Moćan i Mudar.“ (al-Bekara, 2:260)

1 M. T. Ansary (prev.), *Sunan Ibn-i-Majah [Sunen Ibn-i-Madže]* (2000), hadis no. 224.

2 M. O. Farooq, „Mind Building: A Neglected Dimension of Islam“, *Message International* (juni 2000), str. 35-36, 42; A. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993); H. Hathout, *Reading the Muslim Mind* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publication, 1995).



Bog ne samo da prihvata da Mu se postavljaju ovakva pitanja nego, zapravo, pomaže Ibrahimu da nađe odgovor. Ovo je temelj islamskog istraživačkog duha: traženje istine i težnja ka znanju, razumijevanju i mudrosti. Svakako iskreno traženje „istine“, u ma kakvoj formi bilo, ne počinje tako što će se uzeti stvari zdravo za gotovo, nego tako što će se uložiti trud i učiti, razumijevati, i, kada god je to od važnosti, provjeravati i dokazivati – to je sama suština ovog naučnog pristupa. U ovom procesu, prirodno je da se povremeno javljaju sumnje. Nažalost, previše se naglašava vrlina sigurnosti (*jezin*), zbog čega muslimanski um u potrazi za istinom rijetko shvata ili prihvata da postoji prostor za sumnju. Riječ „sumnja“ općenito se smatra negativnom i prema njoj se i odnosi kao prema nečemu čisto negativnom. Međutim, to je protivno učenju poslanika Muhammeda, a da je ona islamski valjana potvrđuju njegove riječi:

Allahov Poslanik je rekao: „Imamo prava da sumnjamo više nego Ibrahim kada je rekao: ‚Moj Gospodaru! Pokaži mi kako proživljuješ mrtve.‘ Bog mu reče: ‚Zar ne vjeruješ?‘ On reče: ‚Vjerujem, ali da bih umirio znatiželju.‘“ (el-Bekara, 2:260)<sup>3</sup>

Ciljano istraživanje, kao aspekt kritičkog mišljenja, toliko je poželjno da, historijski gledano, čini važan sastavni dio intelektualnog mentalnog sklopa koji je islamsku civilizaciju poveo u doba veličanstvenih promjena i razvoja. Da su muslimani slijepo slijedili druge ili prenosili nauku i znanje – kao područje – na nekolicinu odabranih i blagoslovljenih, to bi onesposobilo islamsku civilizaciju i za najmanje postignuće. Vjerski učenjaci, pravnici, naučnici i filozofi koji su živjeli i djelovali tokom ovog perioda nisu bili puki imitatori, nego su bili zadojeni duhom islamske vjere i sviješću o buđenju, posjedovali istraživački i znatiželjni um, te bili vođeni Kur'anom, sunnetom i svakodnevnim, životnim iskustvom. Tako nalazimo da je, iako je, prema imamu Maliku (u. 795), imam Šafi'i (u. 820) bio njegov najbolji učenik, a prema imamu Šafi'iju, imam Malik njegov najbolji učitelj, ipak se imam Šafi'i nije osjećao sputanim da postojećim pitanjima iz područja prava i jurisprudencije pristupa na sasvim nov način.

Nažalost, uprkos ovom važnom naslijedu i činjenici da naši plemeniti učenjaci i pravnici nisu sputavani u postavljanju istraživačkih pitanja, kako je vrijeme prolazilo, postepeno su se učenjaci počeli osjećati ugodnije kada razmišljaju unutar postavljenih paradigmi, a takvo je stanje još

<sup>3</sup> M. M. Khan (prev.), *Sahih el-Buhari* (Medina, Saudijska Arabija, s. a.), vol. 6, hadis 61.



više pogoršavao stoljećima korišteni, a ograničeni metodološki instrumentarij. Najobrazovaniji muslimani znali su da su četiri temeljna izvora islamskog prava: Kur'an, hadisi (Poslanikova predaja), *idžma'* (konsenzus) i *kijas* (analogno rasuđivanje). Ograničenja metodološkog alata zasnovanog na ova četiri temeljna izvora, kako se tradicionalno koriste, istražili smo u ovoj knjizi.

Zasnovana na opredijeljenosti za pravdu, vladavini zakona, slobodama, ljudskim pravima, moralnim vrijednostima i jakim institucijama, kao i drugim faktorima, islamska civilizacija je, tokom jednog dugog historijskog perioda, predvodila čovječanstvo u praktično svim područjima ljudskog djelovanja. Potom je, kako zbog unutrašnjih, tako i zbog vanjskih faktora, počela propadati. A kako je ona nazadovala, tako je, u jednom žestoko konkurentnom, pa čak i agresivnom okruženju, zapadna civilizacija počela dominirati. Kako su zapadne sile nemilosrdno kolonizirale muslimane, kao i ostatak svijeta, zapadni zakoni i pravila potiskivali su islamske pravne institucije i okvire. Kada je ojačao antikolonijalni pokret, islam je još jednom dobio jednu od presudnih uloga u oživljavanju identiteta i težnji muslimana. Nažalost, ove revivalističke težnje su, same po sebi, bile neadekvatne i napravile su dubok jaz između sekularnog i religijskog segmenta muslimanskih društava, s jedne strane, te između reformista i tradicionalista (onih koji dogmatski svjedoče vjeru), s druge.

Abdulhamid AbuSulayman, bivši rektor Međunarodnog islamskog univerziteta u Maleziji i autor nekoliko prosvjetiteljskih djela, u svojoj knjizi *Kriza muslimanskog uma*, adekvatno sažima stanje muslimanskog svijeta:

Postoji opća saglasnost da ummet prolazi kroz jednu krajnje tešku etapu, etapu raspadanja i raskola, gubitka identiteta, propadanja institucija i nesposobnosti da se iščupa iz sadašnjeg stanja pometnje.<sup>4</sup>

Ovo „stanje pometnje“ na koje AbuSulayman ukazuje još više je pogoršao revivalistički zanos, želja da u narodu uspostavi ili provodi šerijat, često pogrešno shvaćen i pogrešno predstavljen kao islamski zakon. Čak i u zemljama koje se ustavno ne zasnivaju na religijskom zakonu, opća kultura i društveno okruženje uvjetuju se utjecajem islamskog zakona na opću muslimansku populaciju. Međutim, sada je općeprihvaćeno, čak i među muslimanima, da u mnogim područjima koja se odnose na savremene izazove, dijelovi tradicionalnog islamskog prava više nisu relevantni ili provedivi. Naprimjer, dihotomiziranje svijeta na *dar el-islam* (boravište islama)

4 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. ix.



i *dar el-kufr* (boravište nevjerništva) više nije održivo u društvima s etnički i religijski raznolikim populacijama. Dalje, koncept građanstva, koji sve više prihvataju čak i tradicionalistički islamski krugovi, u raskoraku je sa mnogim islamskim propisima koji se odnose na manjine, uključujući nemuslimane u islamskim društвима. Potom, tu su i drugi tradicionalni islamski propisi – o otpadniшtvu i trostrukom *talaku* (konačnom i neopozivom usmenom razvodu), naprimjer – koji su, ne samo u raskoraku s modernim vremenom nego, zapravo, protivrječe i sâmim izvornim islamskim vrijednostima. Mnogi takvi zakoni, i legalističke tendencije u njihovoј osnovi, otele su islamu njegov oslobađajući duh:

Iako je tačno da je islam u svom izvornom obliku, kakav su prinosili i prakticirali Poslanik i njegovi ashabi oslobađajući, nije tačno da „islam“ kakav danas imamo može ponuditi sva rješenja za probleme rasne, rodne ili klasne diskriminacije.<sup>5</sup>

Što se više muslimana sve bolje obrazuje i informira o islamu, tako raste osjećaj samokritičnosti. Napokon, samokritičnost je od presudne važnosti za moralni i intelektualni razvoj svakog pojedinca. Ona je i s islamskog stajališta suštinski važna. Središnji pojam *tevbe* (pokajanja) u islamu pretostavlja samokritično gledište i ponašanje:

Oni koji se okreću Allahu i koji se kaju; koji Mu služe i koji Ga hvale; koji su na Njegovom putu: oni naklon čine i ničice padaju u molitvi; oni naređuju dobro i zabranjuju zlo; i granica koje je Allah postavio se drže; (Oni će se radovati.) Pa zato prinosi radosne vijesti vjernicima. (et-Tevba, 9:112)

Potreba za samokritikom postajala je sve jača kako su društva, s vremenom, sve više imitirala druga i, time, vezivana za tradiciju. Muslimani nisu izuzetak. Poslanik jasno upozorava svoj voljeni ummet (zajednicu) o ovoj boljci:

Prenosi Ebu Said el-Hudri da je Allahov Poslanik rekao: „Slijedit će one prije vas, korak po korak, pedalj po pedalj, koliko da, ako bi oni ušli u gušterovu rupu i vi biste za njima.“ Mi pitasmo: „Allahov Poslaniče, kada kažeš ‚oni prije vas‘, misliš na Jevreje i kršćane?“ On reče: „A na koga drugog?“<sup>6</sup>

5 M. Mumisa, *Islamic Law: Theory & Interpretation* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 2002), str. 44.

6 A. H. Siddiqi, (prev. s uvodom i bilješkama), *Sahih Muslim*, vol. i-iv (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1982), vol. iv, hadis no. 6448. Također, vidjeti M. M. Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 4, hadis no. 662; vol. 9, hadis no. 422.



Dakle, većina muslimana čini to što čini i vjeruje to što vjeruje ne na osnovu znanja i tumačenja iz prve ruke, iz dvaju temeljnih izvora, Kur'ana i sunneta (pa čak ni na osnovu dvaju drugih izvora, *idžma'a* i *kijasa*), nego na osnovu onog čemu su bili izloženi, kao dijelu usvojenog naslijeđa i kulture. Ovo će postati i veći problem zato što, dok islam naglašava značaj ispitivačkog, istraživačkog i znatiželjnog uma, tradicionalno okruženje naglašava neupitni konformizam i općenito priklanjanje.<sup>7</sup>

Ovim se ne želi reći da su svi ponavljali ono što je njima ponavljano, jer je bilo i muslimana koji su njegovali slobodoumnost kao važan sastavni dio svoje vjere i nastojali dati veću vrijednost razumijevanju i rasuđivanju (s islamskim stavom) nego sirovom znanju. Ovo nazivam ibrahimovskim mentalnim sklopom (koji sam ranije spomenuo), a on daje ploda. Da ne budem pogrešno shvaćen, naglašavam da slobodoumnost ne znači da se ne poštuju prošli i sadašnji doprinosi učenjaka. U pokušaju da bolje istražimo i razumijemo različita životna pitanja – društvena, ekonomski, kulturna, politička, pravna, teološka, naučna itd. – s islamskog stajališta, bilo je važno aktivno se uključiti u interaktivni virtualni dijalog s akademicima, intelektualcima i stručnjacima. To nas je dovelo do uvjerenja da to nužno razumijevanje nije moguće bez određenog suštinskog znanja i shvatanja temeljnih izvora islama. Budući da poziv na ponovnu uspostavu šerijata stvara podjele u muslimanskim društvima, zajedno sa činjenicom da se šerijat često pogrešno shvata kao islamski

7 Ovo zapažanje, o neupitnom konformizmu, odnosi se samo na obredno bogoštovlje (*te'abud*), a ne na rješavanje društvenih pitanja (*mu'amelat*). Jednom kada čovjek posvjedoči da je musliman, propitivanje zašto se mora klanjati pet puta dnevno, a ne četiri ili šest puta, ili zašto se pada na sedždu poslije pregiba, a ne prije, ili zašto sabah-namaz ima dva rekata koji su farz, a podne ih ima četiri itd. izlišno je, zato što Bog nije dao konkretne razloge za ove detalje, za koje nijedan čovjek ne može, u Božije ime, dati neki konačan razlog. O saznavanju božanske mudrosti ili logike u osnovi obrednog bogoštovlja i društvenih poslova, eš-Šatibi kaže: „Mudrim naumom objašnjavaju se stvari čija se svrha ne može shvatiti, posebno onih koje spadaju u obavezna djela bogoštovlja: obaveza da se kod obrednog pranja (abdest) Peru određeni (a ne drugi) dijelovi tijela, obaveza da se namaz obavlja na određeni način, uključujući podizanje ruku, stajanje, pregib, padanje ničice itd., a ne na neki drugi način, obaveza da muslimani poste tokom dana, a ne tokom noći, da se namazi obavljaju u određena doba dana i noći, a ne u neko drugo vrijeme, da hodočašće u Meku obuhvata obavljanje određenih radnji, a ne nekih drugih, da se te radnje obavljaju na određenim mjestima, a ne na nekim drugim, da se hodočašće završava u određenoj džamiji itd. Postoje, osim ovih, i drugi akti bogoštovlja čija se logika ne može odmah razumjeti i koji se i ne nagovještavaju čovjekovom umu. Pa ipak, uprkos tome, ima ljudi koji im pripisuju mudri naum koji je Zakonodavac imao uspostavivši ovu praksu. Sve takve tvrdnje, međutim, zasnivaju se na pretpostavkama i nagadanjima koja nemaju nikakve veze s predmetnim pitanjem i na kojima se nikakva djela ne zasnivaju...“ (al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2005), str. 173-174, citira eš-Šatibiju, *el-Muvaferat*, I:80. Pitanja društvenih poslova razlikuju se, zato što se moraju razumjeti i mora im se pristupati s drugačijeg stajališta viših ciljeva, *mekasida*, i svaka uputa u tom pogledu mora biti u skladu s višim ciljevima ili stvarati uvjete za ostvarivanje tih viših ciljeva.



zakon, imperativ je da muslimani steknu obrazovanje o temeljnim izvorima islama, kako bi bolje razumjeli relevantne probleme s kojima se suočavaju i kako bi tako bili u stanju naći bolje rješenje.

Nažalost, najzanimljiviji naučni radovi o toj temi predugi su i prestručni za muslimana laika, jer zahtijevaju određeni stepen pripreme, za koji on/a možda nema sposobnosti ili vremena. Jedan primjer jeste vrlo pohvalna knjiga *Principi islamske jurisprudencije* Muhammada Hashima Kamalija<sup>8</sup> (uglednog savremenog učenjaka i profesora na Međunarodnom islamskom univerzitetu u Maleziji). Za ozbiljne čitatelje, ili za one s naučnim interesovanjima, to je izvanredno djelo, vrlo obuhvatno i poučno. Za običnog muslimanskog čitatelja, s druge strane, čini se da je prepun predno ili preozbiljno, pa zbog toga i teško za čitanje, što ga obeshrabruje i kada bi ga pokušao čitati. Nekim drugim djelima pak, kao što je *Uvod u šerijat i islamsku jurisprudenciju*<sup>9</sup> Mohammada Akrama Laldina, nedostaje dubina. Knjiga Muhammada Yusufa Guraye *Islamska jurisprudencija u modernom svijetu* proničliva je, ali neopravdano kritički nastrojena prema malikijskom *fikhu*, pri čemu nigdje nije objašnjeno zašto je to djelo fokusirano samo na kritiku malikijskog *fikha*.<sup>10</sup> *Islamska jurisprudencija u modernom svijetu* Anwara Ahmada Qadrija još je jedno deskriptivno djelo.<sup>11</sup> Imran Ahsan Khan Nyazee vrlo je ugledni savremeni učenjak, a njegova knjiga *Islamska jurisprudencija (Usul al-Fiqh)* savremeni je udžbenik iz ove oblasti.<sup>12</sup> Nažalost, po mom mišljenju, i ovo djelo više je opisno nego analitičko, te jedva da ima išta originalno ponuditi studentima ove discipline, da ne govorimo općem čitateljstvu. Ukratko, nije dalo nikakav kritički uvid u problem islamske jurisprudencije, niti je odgovorilo na pitanje zašto islamsko pravo često i generalno ne ide u korak s vremenom i nije u skladu sa stvarnošću.

*Islamsko pravo: Teorija i tumačenje* Michaela Mumise<sup>13</sup> jedna je od nekoliko dobro napisanih knjiga koje sadrže značajnu kritičku evaluaciju islamskog prava i jurisprudencije. Zato je toplo preporučujemo. Međutim, nije jasno da li to što ovo djelo odsječno uokviruje relevantni diskurs u po-

8 M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3. izd. (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003).

9 M. A. Laldin, *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur, Malaysia: Cert Publications Sdn Bhd, 2006).

10 M. Y. Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1993).

11 A. A. Qadri, *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Bombay, India: N. M. Tripathi Publishers, 1963).

12 I. A. K. Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 2000).

13 Mumisa, *Islamic Law: Theory & Interpretation*.



gledu teologije oslobođenja – čime očigledno svrstava autora među zagonvornike islamske teologije oslobođenja - poboljšava djelo ili samo još više zbunguje čitatelja. Najbolji savremeni tekst o islamskoj jurisprudenciji – na engleskom jeziku – ostaje Kamalijev, što svi pobrojani učenjaci i priznaju. Međutim, njegov kritički, evaluativni aspekt jeste značajan, ali ne i dovoljan. Skoro svim drugim djelima, osim Mumisinog, nedostaje određena kritička evaluacija područja islamskog prava, a posebno zanemaruju njegove mnoge negativne aspekte ili značenja. Osim toga, sva navedena djela, uključujući i Kamalijev i Mumisino, usmjerena su na tekst, u doslovnom smislu, što je ozbiljan problem koji istražujemo u šestom poglavlju.

Ovu knjigu čini pet glavnih poglavlja. U fokusu drugog poglavlja jeste serijat: u njemu istražujemo probleme pogrešnog shvatanja ovog termina, kao i tendenciju ka legalizmu. Ova tendencija je šire objašnjena, a nakon toga slijedi diskusija o vrijednosnoj orientaciji i njenoj važnosti. U trećem poglavlju u fokusu je hadis: ispitujemo određena ključna pitanja o ovoj temi, koju identificiramo i objašnjavamo prikladnim ilustrativnim primjerom, a zaključujemo dokumentiranjem problema pogrešne upotrebe hadisa u izvođenju i formuliranju pravnih propisa. Četvrto poglavlje bavi se temom konsenzusa (*idžma*), gdje smo pokazali da je većina tvrdnji o njemu neutemeljena i neodrživa, zbog nedostatka konsenzusa u pogledu skoro svih aspekata *idžma*'a kao izvora islamske jurisprudencije. Peto poglavlje, o *kijasu*, bavi se mnogim konceputalnim problemima i uznemiravajućim primjerima pogrešnog korištenja ovog alata u donošenju islamskih pravnih akata. Nakon toga, šesto poglavlje bavi se jednim ključnim aspektom islamskog prava i jurisprudencije, a to je činjenica da islamskom pravu i jurisprudenciji nedostaje adekvatna empirijska osnova, „empirijska“ u današnjem značenju te riječi.

Ova knjiga proizvod je nezavisnog istraživanja u oblasti islamskog prava i jurisprudencije. Međutim, sve što smo ovdje iznijeli dobro je i temeljito dokumentirano iz djela relevantnih učenjaka i stručnjaka. U ovom radu ilustrirano je kako se takav jedan istraživački pristup može primijeniti na konstruktivan način. On je obogaćen i pogledom na prošlost, s obzirom na to što je stoljećima akumulirano kao znanje i mudrost, a jednakotako gleda i prema naprijed, budući da podstiče jedan diskurs za koji se nadamo da nagovještava bolju budućnost.

Dalje, namjena ove knjige jeste da ospozobi obične muslimane da, s jednog islamskog stajališta, bolje razumiju pitanja i probleme koji ih se tiču, i to tako što im se pokazuju načini na koje se mogu učinkovitije povezivati s



Kur'anom i Poslanikovim naslijedjem, te da bi mapirali bolju budućnost za ummet i da bi bolje služili čovječanstvu. Baš kao što AbuSulayman podsjeća sve one koji su zainteresirani: „Ništa se neće promijeniti osim ukoliko mi ne promijenimo, prije svega, načine na koje razmišljamo.“, autor ove knjige skromno tvrdi da ne možemo očekivati da se sadašnje stanje ummeta promijeni ukoliko se, na prvom mjestu, ne promijene naše mišljenje i naše shvatanje temeljnih izvora islama.

Autor je čvrsto uvjeren da će ova knjiga čitatelje nadahnute islamskim duhom, ako joj pristupe otvorenog uma, podstaći da dalje i dublje razmišljaju i istražuju, te tako obogaćuju same sebe. Jedna središnja tema ovog djela jeste da su suštinski izvori islamske upute Kur'an i Poslanikovo naslijede. Muslimani treba da poštuju i uzimaju u obzir mišljenja naših predanih i sposobnih predaka, uključujući i njihova dragocjena dostignuća. Međutim, mi ne treba da oponašamo njihova mišljenja i dostignuća, nego da, savjesno razumijevajući, tumačeći ili prakticirajući islam u savremenom dobu, tražimo nova mišljenja i rješenja; ovo važi samo onda kada iskreno tražimo uputu direktno iz Kur'ana i Poslanikovog naslijeda – tada i samo tada.

Mohammad Nejatullah Siddiqi, inovativni islamski ekonomist, koji je ljubazno prihvatio da napiše *Uvodnu riječ* za ovu knjigu, iskazuje isti taj islamski duh, relevantan za naše savremeno doba. Nakon decenija rada u području islamske ekonomije i finansija, i on je uvidio da slijepa primjena klasičnih mišljenja koja ne važe za današnji svijet može izazvati odmak naših propisa od *mekasida* (viših ciljeva, svrhe, namjena ili principa). Stoga je i on uputio poziv da se vratimo primarnim izvorima islama, Kur'anu i poslaničkom naslijedu, kao i da se, kada opozivamo klasična mišljenja, ponovo povežemo s višim ciljevima (*mekasid*). Uprkos razlikama u mišljenju o nekim važnim pitanjima islamske ekonomije i finansija, u njegovom poučnom djelu o ovoj temi moglo se naći veliko nadahnuće. Posebno je impresivan njegov poziv novoj generaciji muslimana:

(...) Moramo ohrabriti svakog muškarca i svaku ženu da traži uputu direktno iz izvora, zbog toga što je situacija u kojoj smo se našli sasvim nova. Ništa se slično nikada nije desilo u historiji. *Potrebno nam je slobodno iskazivanje ljudske genijalnosti. Potrebno nam je nesputano čitanje svetih tekstova.* Jer, ovo su jedina dva izvora novih ideja i novih uputa koji mogu odgovoriti izazovima promjene: riječ Božija i čovjekova moć mišljenja, posmatranja, zamišljanja i intuicije (...). Religijski mentorji koji uskraćuju ove izvore običnom čovjeku, te tvrde da imaju monopol na njima, čine najteži od svih grijehova. Nemaju prava to činiti. Nemaju božanske ovlasti da prisvajaju zadatak da tumače Boga. Niti oni smiju svoje



tvrdnje opravdavati time što su bolje osposobljeni, intelektualno i intuitivno, od drugih ljudi.<sup>14</sup>

Svi poštovani čitatelji pozvani su da uzmu nadahnuće ovog nesputanog, konstruktivnog islamskog duha i priključe se istraživanju ovih vitalnih pitanja; presudnih, zato što se tiču ne samo muslimanskog svijeta već i cijelog čovječanstva, i zato što je ummet i dat čovječanstvu (Ali Imran, 3:110). Čitatelje podstičemo da se suzdrže od osude sve dok ovu knjigu nepristrasno ne pročitaju do kraja.

Neke dijelove bez sumnje, bit će mučno čitati, međutim mora se nglasiti da oni nisu plod autorovih vlastitih zamisli: oni više služe kao ogledalo stvarnog svijeta u kojem mi, kao muslimani, živimo i da naglase izazove s kojima se moramo suočiti. Autor se iskreno nada da se ovo djelo, zato što je pisano u duhu samokritike, neće interpretirati kao puko kritiziranje ili ocrnjivanje. Kao aktivni pripadnik ovog ummeta, autor zasluzuјe da učestvuje u njegovim radostima, nadanjima, uspjesima i optimizmu, isto toliko koliko zasluzuјe da bude dio njegovih tugovanja, žalosti, neuспjeha i nazadovanja. Kako bismo izbjegli predrasude i osude, ne smijemo izolirano tumačiti kritikovanje niti jednog pojedinog učenjaka, grupe ili nacije. Međutim, konkretnim greškama, slabostima ili zablude bilo kojeg pojedinca treba pristupati u duhu učenja i saznavanja, pa nikoga ne bi trebalo ocjenjivati na osnovu njegovih nedostataka, a da se u obzir ne uzme njegovo ukupno vrijedno postignuće u području nauke, kao i njegov pobožni, plemeniti i uzorni način života. Naša ulema i pravnici više jesu, nego što nisu, odvažni branitelji ummeta i njegove savjesti:

Sudbina velike uleme, posebno one četverice koji su osnovali škole pravnog mišljenja, sazdana je od muka i teških kazni. Imam Ebu Hanifa (u. 767) umro je u zatvoru, zato što je kao sudija odbio prihvati stav koji nije bio u skladu s islamom. Kada je imam Malik (u. 795) iskazao mišljenje o neispravnosti *talaka* izrečenog pod prinudom, bio je tako teško pretučen da mu je ruka paralizirana. I imam Ahmad ibn Hanbel (u. 855) propatio je zbog toga što se protivio političkim ambicijama moćnika na vlasti. Imam eš-Šafi'i (u. 820) bio je prisiljen pobjeći pred vlastima u Bagdadu i naći utočište u Egiptu, daleko od centara moći.<sup>15</sup>

- 14 M. N. Siddiqi, „Relevance and Need for Understanding the Essence of Religious Traditions in the Contemporary World“, rad s Međunarodnog seminara o međucivilizacijskom dijalogu u globaliziranom svijetu (International Seminar on Inter-Civilizational Dialogue in a Globalizing World, Institute of Objective Studies, New Delhi, 8-10. april 2005); dostupno na [http://www.siddiqi.com/mnns/Relevance\\_April2005\\_Delhi.htm](http://www.siddiqi.com/mnns/Relevance_April2005_Delhi.htm), pregledano 8. maja 2006.
- 15 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 25-26. Referenca o trostrukom *talaku* u slučaju imama Malika ima jednu zanimljivu historijsku pozadinu. Pod dinastijom Abasija „od podanika se tražilo da polože zakletvu na vjernost, u kojoj su morali prisegnuti da će se, ako ikada prekrše tu zakletvu na vjernost *hilafetu*, razvesti od svojih žena. Stoga je Malikova fetva - kojom je oslobođio od kazne one koji izreknu *talak* pod prinudom – bila, pod tim okolnostima, jedna važna politička izjava. (Ibid, str. 25-26; datumi su usklađeni po jedinstvenom kalendaru.)



Pitanja postavljena u ovoj knjizi nisu identificirana zbog svoje polemičke važnosti, nego zato što pravi problemi i izazovi s kojima se suočava muslimanski svijet – siromaštvo, bijeda, nepismenost, nestabilnost, autoritariзам, eksploracija, nepravda, ekonomski nejednakost, nasilje, kršenje ljudskih prava, uskraćivanje prava ženama, tehnološka i ekonomski zaoštalošć, zavisnost od Zapada itd. – ne daju lijepu sliku. Za to mora postojati neki razlog i mora postojati neko rješenje. Muslimani moraju znati za ideju da su vjernici ogledala jedni drugima. Čitatelj bi trebalo da nastavi čitati sljedeća poglavla imajući pri tome na umu da je Poslanik rekao: „Vjernik je vjerniku ogledalo i vjernik je vjerniku brat koji ga čuva od propasti i štiti i kada je odsutan.“<sup>16</sup>

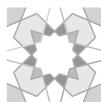
Bez obzira na to kakav je odraz nas i naše reformacije (*islah*) u ogledalu, moramo uvijek na umu imati sljedeće:

- (a) Kao ljudska bića, imamo ogroman potencijal da mijenjamo svoj život, a Kur'an nas jasno podsjeća da moramo dati svoj udio u pokretanju promjena, počevši od sebe (er-Ra'ad, 13:11).
- (b) Opskrbljeni uravnoteženom i korisnom uputom, sadržanom u Kur'anu i Poslanikovom naslijedu, mi možemo prevladati svaki svoj nedostatak i savladati svaki izazov s kojim se suočimo.
- (c) Svi bismo mi morali isto željeti: napraviti pozitivnu promjenu u svijetu u kojem živimo u duhu *islaha* (boljstva). Kako se poslanik Šuajb brižno obraća svom narodu:  
„O, moj narode! (...) Ja samo želim (vama) poboljšati (*islah*), koliko mogu; a moj uspjeh (u izvršenju tog zadatka) dolazi samo od Allaha. U Njega se uždam, Njemu se okrećem.“ (Hud, 11:88)

---

<sup>16</sup> A. Hasan (prijevod sa uvodom i bilješkama), *Sunen Abu Dawud*, vol. i-iii (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1990), vol. iii, no. 4900





## POGLAVLJE 2

# Šerijat, pravo i Kur'an – legalizam nasuprot vrijednosne orientacije

### (I) UVOD

Historičare često čudi izvanredni uspjeh koji su islam i poslanik Muhammed postigli u stvaranju novog društva. Razvoj je bio tako zadržljivoči i tako izuzetan da nije pretjerano reći: islamska zajednica brzo se razvila u jednu od najvećih civilizacija poznatih čovjeku. Stoddard, američki historičar, potvrđuje historijsku tačnost ovoga kada piše:<sup>1</sup>

Uspon islama možda je najčudesniji događaj u ljudskoj historiji. Proistekao od zemlje i ljudi koji su prethodno bili beznačajni, islam se, u toku jednog stoljeća, proširio na preko pola svijeta, razbio velika carstva, srušio davno uspostavljene religije, preoblikovao dušu rasa i izgradio cijeli novi svijet – svijet islama (...).

Što pomnije posmatramo ovaj razvoj, to nam se islam čini izvanrednjim. Druge velike religije svoj put krčile su polahko, kroz tešku borbu i, napokon, trijumfovale uz pomoć moćnih monarha koji su konvertovali u novu vjeru:

Kršćanstvo ima svog Konstantina, budizam svog Ašoku, a zoroastrijanstvo svog Kira: svaki je dao svom odabranom kultu moć svog sekularnog autori-teta (...).

---

<sup>1</sup> Theodore Lothrop Stoddard (1883-1990) bio je historičar, obrazovan na Harvardu. Imao je rasistički ugao gledanja i bio otvoreno protiv imigracije. Za više podataka, pogledati: [http://en.wikipedia.org/wiki/Lothrop\\_Stoddard](http://en.wikipedia.org/wiki/Lothrop_Stoddard), pregledano 21. maja 2007.



S islamom nije tako. Pojavio se u pustinjskoj zemlji, rijetko naseljenoj noma-dima, koje prethodno ne spominju u ljetopisima, i krenuo u svoj veliki po-duhvat s najoskudnjom postavom protiv najjačih, sa slabim izgledima. Pa ipak, islam je pobijedio naoko čudesno lahko i za nekoliko generacija žesto-ki Polumjesec pobijedio je sve od Pirineja do Himalaja i od pustinja srednje Azije do centralnoafričkih pustinja.<sup>2</sup>

Izazovi koje su postavljale tada postojeće sile i sukobi s tim silama stvorili su kontekst novom društvu – da širi svoje teritorije. Veličinom i utjecajem, ova zajednica rasla je vratolomnom brzinom, prateći dva procesa: a) Mu-slimanski izaslanici putovali su po cijelom svijetu, nadahnuti vizijom šire-nja poruke islama nadaleko i naširoko. Njima su zadatak olakšali trgovač-ko iskustvo Arapa, kako ono prije, tako i ono za vrijeme Poslanika, kao i islamsko vrednovanje trgovine i poslovanja kao vrline. Budući da su oni išli preko gora i mora, mnogi muslimani uspostavili su trgovačke veze s drugim dijelovima svijeta, a ponekad se i nastanjivali u njima. Stoga su trgovina i širenje vjere često bili nerazdvojni. b) Kako se islamska država definirala, konsolidirala i počela dominirati, mnogi vjernici, kao i narodi drugih vjera širom svijeta, migrirali su ka toj raznolikoj islamskoj državi, da uživaju u njenim plodovima – miru, sigurnosti i blagostanju. Univerza-listička zajednica islama, koja više nije bila samo arapska, privlačila je lju-de iz cijelog svijeta: Bilal (rob) je bio iz Abisinije (današnja Etiopija), Sel-man iz Perzije, a Suhejb iz Rima, naprimjer.<sup>3</sup>

Uprkos periodičnim usponima i padovima, koji su se dešavali kao po-sljedica različitih unutrašnjih i vanjskih tenzija i sukoba, islamska država uspjela je održati svoje pluralističko usmjerenje. Muslimanska vlast u Španiji, naprimjer, koju nazivaju *La Convivencia* (suživot), dobra je ilustra-cija uspešnog ostvarenja islamske pluralističke vizije i dinamične vjere. Tri najveće ličnosti abrahamskih vjera (islama, kršćanstva i judaizma) po-tječeću iz ovog perioda i okruženja: Averroes (Ibn Rušd, islam), Toma Akvin-ski (kršćanstvo) i Majmonid (judaizam):

Averroes, Majmonid i Akvinski živjeli su u vrijeme dotad neprevaziđene reci-pročne duhovne intelektualne i kulturne razmjene između islama, judaizma i kršćanstva, posebno u vrijeme tzv. „zlatnog doba muslimanske Španije“, koje

2 Theodore Lothrop Stoddard, *The New World of Islam* (New York, USA: Charles Scribner's Sons, 1921), str. 3.

3 Suhejb je bio plavokosi arapski dječak, odgajan kao rob u Rimu pod Bizantskim carstvom; nakon što je primio islam, postao je poznat kao Suhejb er-Rumi.



i dan-danas nadahnjuje, kako svojim visokim civilizacijskim nivoom, tako i svojom tolerancijom.<sup>4</sup>

Islamska Španija privlačila je Evropu ekonomski i intelektualno. Evropski učenjaci i učenici dolazili su i studirali na institucijama visokog obrazovanja koje će stvoriti uvjete da evropska renesansa kasnije uhvati korijenje. Postepeno, kako je zapadna civilizacija napredovala, soubina cijele islamske civilizacije promijenit će se, a muslimanski svijet početi propadati. Uslijedit će sučeljavanja muslimana i Zapada, iz čega će Zapad izaći kao pobjednik i preuzeti dominaciju. Zapravo, današnji centar ljudske civilizacije pomaknuo se veoma daleko od muslimanskog svijeta, sasvim na Zapad, da su sada muslimani ti koji migriraju ka njemu, privučeni različitim njegovim vrijednostima; nekada je bilo obrnuto. U skladu s tim, nemuslimani se danas rijetko sele u muslimanski svijet.

Zapravo, što se većinski muslimanske zemlje<sup>5</sup> više priklanjuju tradicionalnom islamu, putem uvođenja šerijata, naprimjer, to Zapad postaje nervozniji. Osim toga, mnogi muslimani koji žive u ovim zemljama također su razočarani, nestrpljivi ili uzinemireni:

Na Zapadu, ideja šerijata priziva sve najmračnije slike o islamu: ugnjetavanje žena, fizičko kažnjavanje, kamenovanje i druge slične stvari. To je došlo do te mjere da se mnogi muslimanski intelektualci ne usuđuju čak ni spomenuti taj pojam, iz straha da će njime preplašiti ljude ili pobuditi sumnju u sav njihov rad, zbog pukog spominjanja te riječi.<sup>6</sup>

Šta ovo znači? Je li svijetu, uključujući muslimanski svijet, bolje bez šerijata? Je li on došao do tačke kada bi, baš kao što neki traže da se iz muslimanskog vokabulara izbaci riječ „džihad“,<sup>7</sup> neki drugi mogli predložiti da se i riječ „šerijat“ izbaci iz rječnika? Međutim, koliko god neki zagovarali ideju potpunog uklanjanja šerijata, ostaje pitanje da li slika koju javnost ima o šerijatu proistječe iz znanja o njegovim unutrašnjim funkcijama ili ga, zapravo, vlade/vode zloupotrebljavaju za svoje vlastite ciljeve? Radi se

4 Moin Ansari, „They Came Before Columbus – The Muslims: Rebuilding The Jewish Christian Muslim Symbiosis in America“, *Rupee News* (12. decembar 2007). Ponovo objavljeno 15. augusta 2009. na internet-stranici Rupeenews.com/?p=236, citira Jacob Bender, direktor časopisa *Reason and Revelation*, autor djela „Three Wise Men“ i filmski producent.

5 U skladu s pluralističkom normom i naslijedjem islama, čemu je primjer Medinska povjela, formulirana pod Poslanikovim vođstvom, umjesto da se neka zemlja identificira kao „muslimanska zemlja“, preferira se termin „većinski muslimanska zemlja“.

6 T. Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2004), str. 31.

7 M. Ayoob, „Muslims Could Benefit from Banishing the Word ‚Jihad‘“, *Daily Times* (1. oktobar 2006).



o tome da se jedan koncept može izopačiti putem pogrešnog shvatanja, pogrešnog tumačenja i pogrešne primjene ili pogrešne upotrebe, a u tom slučaju rješenje nije jednostavno potpuno odbaciti ideju ili termin, nego ga očistiti od pogrešnih tumačenja, onemogućiti zloupotrebe i osigurati da prakticiranje vjere bude logično i svjesno usklađeno s utvrđenim idealima:

Istina je da su učenjaci prava i jurisprudencije skoro spontano ograničili značenje vlastitog područja izučavanja, koje diktatori koriste za represivne i nečovječne ciljeve, te da su ideal šerijata najviše izdali sami muslimani, međutim to nas ne smije sprječiti da izučavamo ovu središnju ideju islamskog referentnog univerzuma i da pokušavamo shvatiti kako je on u muslimanskoj svijesti stoljećima ostao temeljan i djelatan.<sup>8</sup>

Dok je islam pod Poslanikovim vođstvom donio slobodu, oslobođio ljude od ropstva, otvorio vrata naučnom, tehnološkom, ekonomskom i kulturnom napretku, kao dijelu dinamičke civilizacije, čini se da šerijat, *kako ga predstavljaju i provode danas*, čini (i još više obećava) upravo suprotno. Zašto je to tako? Zašto ga zloupotrebjavaju, pogrešno primjenjuju i koriste za ličnu dobit, zašto nema usaglašenijih pokušaja da se shvati kakav on jest? U ovom poglavlju postavit ćemo tezu da postoji jedno temeljno pogrešno razumijevanje islama i šerijata, gdje se ovaj potonji koristi kao pečat za ekstremističko, nasilno ponašanje, zlostavljanje žena, nepoštenu kontrolu i hapšenje ljudi. Stoga se svi učenjaci moraju baviti ovom raširenom zloupotrebotom pojma i vratiti šerijat među visoke islamske ideale i njegovom unutrašnjem duhu, koji ga neosporno određuje i koji je jednom bio podsticaj istinske pravde. Pitanje postavlja opća javnost koja je izgubila dodir sa znanjem islama i šerijata, što uvećava njihovo nepoznavanje i jednog i drugog. Potreba da se ovo pitanje rješava je, zato, vitalna, na mnogo frontova, ne samo zbog ljudskih prava kao takvih nego i zbog činjenice da ima, posebno u medijima, onih koji bezobzirno iskorištavaju to što se šerijat zloupotrebjava da ocrne islam i da ga povežu s nasiljem i barbarstvom.

Ukratko, tvrdim da, iako ideja šerijata nije postala irelevantna, ona se, ipak, mora očistiti od teških zabuna i izopačenja koja trenutno muče islam.

8 Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, str. 31.



## (II) ŠERIJAT NASPRAM FIKHA: SAVREMENI POKUŠAJI UVODENJA

Prije nego što ispitamo šta je šerijat i šta bi trebalo da predstavlja, pregleđajmo nešto detaljnije pogrešnu primjenu i zloupotrebu kojima je podvrgnut u novije vrijeme. U nekim zemljama muslimanskog svijeta, na nacionalnom nivou uvodi se šerijat, ili, u nekim slučajevima bolje reći, kvazi-šerijat. Kakve su posljedice ovoga?

Prvo, čini se da postoji jedan obrazac u osnovi ovih državnih šerijatskih eksperimenata: prvo, oni teže da se povezuju s diktatorskom, autoritarnom ili naslijednom vlašću samonametnutih pojedinaca ili grupa. Drugo, šerijat je u osnovi podrazumijevaо instituciju *hudud* kažnjavanja, čija je namjena bila primjenjivati šerijatske propise izvršavanjem kazni spomenutih u Kur'antu i sunnetu. U praksi, to je prevara, kao i teška povreda duha pravičnosti u islamu. Ne čudi, stoga, što se islamski propisane kazne za teške prijestupe, građanske ili vjerske, dodjeljuju u onim sistemima gdje nema vladavine prava, niti nezavisnog sudstva, a gdje su veoma rašireni korupcija i zloupotreba institucija za provedbu zakona. Uklanjanje kamate još je jedan trik, koji kamuflira pravi karakter lihvarenja (*riba*) u novim oblicima i uvodi ga na mala vrata. Takve promjene u formi, a ne u suštini, ne poboljšavaju ekonomiju, ni kolektivno, ni pojedinačno.

Jedan od glavnih principa islama je da niko – apsolutno niko – nije iznad šerijata. Međutim, u praksi često nalazimo da se to odnosi samo na široke, uglavnom siromašne narodne mase, a da oni na vlasti ili bogataši bivaju pošteđeni. Takva provedba šerijata nije ništa više nego gubljenje prvobitnog smisla islama. Ili, kada se za nešto, što bi javnost obično osudila kao pogrešno, tvrdi da islam propisuje! Ne bi bilo pogrešno spekulirati da je šerijat postao tek nešto više od instrumenta kojim se dobija pristank javnosti za neku nepopularnu praksu.

Ali, nije sve ni tako strogo, jer ima slučajeva da se šerijat uvodi u zemljama sa donekle predstavničkom vlašću, s pluralističkim shvatanjem društva. Ipak, čak i u zemljama gdje se islamski zakoni i vrijednosti uzimaju ozbiljno, ne ugrožavajući opredijeljenost za pluralizam ili ekonomsko blagostanje, on još uvjek nije ni blizu idealu ostvarenom u 7. stoljeću.<sup>9</sup>

Zato, sasvim razumljivo, kad se sve sabere i oduzme, to što se odvraća pažnja stanovništvu, dok se taktički izbjegavaju problemi siromaštva, ekonomskog razvoja i programa socijalne zaštite itd., znači da se šerijat koristi

---

<sup>9</sup> U tekstu izvornika naznačeno da se ideal ostvario u 6. stoljeću, ali je, historijski gledano, Poslanikova, a.s. misija započela Objavom u 7. stoljeću. *Prim. prev.*



kao kakva panaceja i da je sinonim ne islamskim vrijednostima i principima, nego skoro isključivo teškim kaznama ili propisima, čije su žrtve obično ljudi ograničene moći u društvu. Ilustrativne su *hudud* odredbe koje se primjenjuju za preljubu, što u praksi ima za posljedicu sramno zatvaranje na hiljade žrtava silovanja, uz uvijek prisutnu mogućnost za presudu čak i onu koja uključuje smrtnu kaznu.<sup>10</sup> Ne smijemo dopustiti ovakvo povređivanje islama.

Ove okolnosti govore koliko je važno posjedovati kvalitativno bolje razumijevanje pojma šerijata, posebno zato što je šerijat, spomenut u Kur'antu i hadisima, mnogo širi i mnogo obuhvatniji termin, i izlazi iz granica u kojima se danas uobičajeno implementira, i zato se mora definirati u duhu pravičnosti, a ne samo pukim nametanjem pravila:

Da ideja „uspostavljenih pravila“ zaista sadrži pojam šerijata (iz korijena *ša – ra – a*), ovaj bi prijevod prenio puninu načina na koji se on razumijeva, samo ako je dat u općijem i temeljnijem značenju „staze koja vodi izvoru“.<sup>11</sup>

Shvatiti termin „šerijat“ sada je važnije nego ikada, zato što njegova tradicionalna formulacija, oprimjerena u zloupotrebi i pogrešnoj primjeni u društvu, nije uspjela ispuniti očekivanja muslimana od islama – da ih vodi i da rješava njihove probleme; osim toga, ona je polarizirala društva na negativne krajnosti:

Slabost tradicionalnog ustrojstva šerijata u ispunjavanju društvenih očekivanja naglašava potrebu traženja novih normativnih osnova. Stoga, muslimanski stavovi o mjestu šerijata u muslimanskoj državi sve više se polariziraju između sekularističkih i tradicionalističkih gledišta.<sup>12</sup>

10 Za odgovarajuće informacije i analize ove neislamske i nehumane prakse, vidjeti M. O. Farooq, „Rape and Hudoood Ordinance: Previsions of Justice in the Name of Islam“ (2006), dostupno na: <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC0612-3179>, pregledano 21. juna 2007; A. Quraishi, „Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective“, *Michigan Journal of International Law*, 18 (1997), str. 287-320; A. Jahangir. i H. Jilani, *The Hudoood Ordinance* (Lahore, Pakistan: Rhotus Books, 1990).

11 Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, str. 31.

12 M. K. Masud, „Muslim Jurists' Quest for the Normative Basis of Shariah“, uvodno predavanje na Međunarodnom institutu za izučavanje islama u modernom svijetu u Holandiji [International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Netherlands], 2001, dostupno na: [http://www.isim.nl/files/inaugural\\_masud.pdf](http://www.isim.nl/files/inaugural_masud.pdf), pregledano 29. augusta 2009., str. 5.



### (III) ŠTA JE ŠERIJAT? SHVATANJA I ZABLUDI

Jer, postalo je sasvim očito da je pravi šerijat (kako ga zadaju Kur'an i Poslanik i kako su ga razumijevali ashabi) sada skoro izgubljen u lavirintu skolasitičkih stavova i dedukcijā – u jednoj superstrukturi subjektivnih mišljenja, nakupljenih tokom stoljeća i sada odjeven u ruhu fiktivnog „autoriteta“.<sup>13</sup>

Ima li pravog šerijata, pita se Muhammad Asad? Dok istražujemo srodne teme u ovom poglavlju, provlači se jedna zagonetka : Zašto pojam šerijata tako zapovjednički drži u šaci muslimane, kako tradicionalne, tako i revivaliste, a posebno njihove vjerske učenjake, njihove ustanove i pokrete? Historijski, šerijat se nalazi u središtu muslimanskog tumačenja odnosa islama i prava:

Pravo je u islamu prvenstveno religijska nauka. Jednom kada se opredijeli za islam, najvažnije interesovanje i pitanje vjernika je: „Šta da radim; šta je Božija volja/Božiji zakon?“ Pravo je suštinski religijski, konkretni izraz Božije upute (šerijata, puta ili zakona) čovjeku. Kroz historiju, islamsko pravo je u središtu muslimanskog identiteta i prakse, jer ono čini idealni društveni nacrt „dobrog društva“. Šerijat je izvor prava i moralna uputa, osnova zakona i etike. Uprkos ogromnim kulturnim razlikama, islamsko je pravo muslimanskim društvima obezbijedilo jedan temeljni osjećaj identiteta, jedan opći kodeks ponašanja. Zbog toga je uloga prava u muslimanskom društvu bila i jeste središnje pitanje za zajednicu vjernika. Prvoj muslimanskoj zajednici slijediti Božiji šerijat značilo je potčinjavati se Božijoj objavi i Njegovom poslaniku. Pitanja bogoštovlja, porodičnih odnosa, krivičnog prava i ratovanja, mogla su se postaviti Muhammedu, da uputi i presudi. I kur'ansko učenje i Poslanikov primjer vodili su prvu islamsku državu i upravljali njome. S Muhammedovom smrću, Božija objava prestala je stizati; međutim, pozivanje muslimana da slijede Božiju volju nije prestalo. Znanje i predvoda Božijeg zakona bili su trajni interesi.<sup>14</sup>

Ovaj izneseni stav općeprihvaćen je. Praktično iskustvo, međutim, pokazalo se vrlo složenim. To je zato što, iako je obavezujuće slijediti Božiju uputu u formi zakona i kodeksa, Njegova uputa, kakva je utjelovljena u šerijatu, nije kristalno jasna u smislu njene obuhvatnosti i konačnosti. Božija objava, kako je sadržana u Kur'anu, nije do ljudi došla kao upakovani kodificirani pravni priručnik. Umjesto toga, zahtijeva se da propise razjašnjavaju i tumače pogrešiva ljudska stvorena:

13 M. Asad, *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar: Dar el-Andalus, 1987), str. 28.

14 J. Esposito, *Islam: The Straight Path* (New York & Oxford: Oxford University Press, 2005), str. 74-75.



Doslovno značenje šerijata je „put do izvorišta“, jasna, ispravna ili prava staza kojom treba ići. U islamu, ta je riječ počela označavati božanski određen put, pravi put islama, onaj kojim muslimani moraju ići, Božiju volju ili Božiji zakon. Međutim, budući da Kur'an ne daje iscrpni pravni korpus, želja da se otkrije i ocrti islamski zakon na jedan cijelovit i dosljedan način dovela je do razvoja pravne nauke ili jurisprudencije (*fikh*). *Fikh*, „razumjeti, shvatiti“, jeste ona nauka ili disciplina koja teži objašnjavanju, tumačenju i primjeni Božije volje ili upute (šerijata) kakva se nalazi u Kur'angu na sve aspekte života.<sup>15</sup>

Iako se vjeruje da Božija uputa vodi društvo ka boljitu, pravdi, harmoniji i ravnoteži, ovo povlači pitanje zašto se dosadašnje iskustvo onih zemalja koje su eksperimentirale s uvođenjem šerijata pokazalo tako žalosnim? U čemu je greška i čija je? Jedan odgovor je da prevladava autoritet i puka sila vladajuće hunte ili dinastije. Stoga, nije tačna tvrdnja da ovoj formi šerijata narod daje mnogo podrške i značaja. Drugo je da to što nemamo kritičke studije šerijata, ili onog što se pod tim imenom predstavlja, dozvoljava njegove različite neprihvatljive manifestacije.

U stvarnosti, tradicionalne muslimanske mase čvrsto su opredijeljene za islam. U skladu s ljudskom prirodom, koja traži slobodu, sigurnost, mir, pravdu i napredak, ove mase nisu u sukobu s islamom, zato što je on suštinski dinamičan, progresivan i uravnotežen. Muslimani žele islam, ali ne kao neku prepreku u svom životu; oni uvažavaju islam koji nije niti protiv ljudske prirode, niti protiv njihovih interesa i težnji. Afganistanci, naprimjer, duboko su religiozni, gledano s tradicionalnog stajališta. Oni, čak, talibansku vlast smatraju nepodnošljivom povredom njihovog ljudskog dostojanstva i temeljnih ljudskih prava. Od svog osnivanja, Pakistan je „islamska republika“, a njegov narod vezan za svoju vjeru. Bez obzira na to, pakistansko društvo postalo je sekularno, neki dijelovi više od drugih, iz protesta protiv agresivnog fanatizma državnih samoproklamovanih čuvara i autoriteta islama. Druga reakcija u muslimanskim zemljama jeste da se ljudi drže islama, ali ne dopuštaju da on utječe na njihov život, posebno ne u nekoj više strukturiranoj formi, koja se često identificira kao šerijat. Neupitno, muslimanske mase imaju malo sklonosti onoj vrsti šerijata koju im nameću korumpirani, vlastoljubivi diktatori i samožive monarhije.

Međutim, mora se priznati i to da muslimane, zbog njihove duboke povezanosti s religijom, bilo šta što im se predstavlja kao božansko i obavezujuće čini podložnim manipulaciji.

15 Esposito, *Islam: The Straight Path*, str. 78.



U ovom kontekstu, shvatanje da je šerijat božanskog karaktera i nepromjenjiv ima veliku važnost. Ako je božanskog karaktera, onda se prema uputi od Allaha mora odnositi kao prema nečem svetom, nepromjenjivom i, time, obavezujućem za Njegove sljedbenike. Ništa što potječe od Allaha ne može se gledati na drugačiji način. Međutim, šta tačno sadrži oznaka „božansko“ i što to znači za šerijat – zahtijeva razjašnjenje. Kada se ovaj problem istraži dublje, javljaju se neobične anomalije i raskoraci. Obično se zaista tvrdi da je šerijat božanski i nepromjenjiv, što pokazuje i ovaj odlomak:

Šerijat uključuje i vjeru i praksu. On obuhvata bogoštovlje, pojedinačni stav i ponašanje, kao i društvene norme i propise, bilo da su politički, ekonomski, porodični, krivični ili građanski.

On se ponekad, također, može koristiti u jednom ograničenjem značenju, kao oznaka za ono što se smije i ono što se ne smije – za pravila i propise ponašanja. Na kraju, koristi se kao ekvivalent za islamsko pravo.

Šerijat, zato, nije ništa manje od *božanski propisanog načina življenja* za čovjeka. Da bi *ostvario Božiju volju*, čovjek mora slijediti šerijat. Živjeti u islamu znači živjeti u skladu sa šerijatom. Svjesno, voljno ili namjerno odustati od šerijata ili bilo kojeg njegovog dijela – znači odustati od islama. Jedan musliman, stoga, mora učiniti sve što može da se pridržava šerijata i da ga provodi u cjelini, gdje god je on i u kakvoj god je situaciji. *Otud potječe muslimansko ustajavanje na šerijatu, upornost, privrženost i strastveno zagovaranje šerijata.*<sup>16</sup>

Vječan i nepromjenjiv: Šerijat jednako važi i za sva ona vremena koja će doći, pod svim uvjetima. *Muslimansko insistiranje na nepromjenjivosti šerijata* mnogima je vrlo zagonetno, međutim, bilo koje drugo gledište ne bi bilo u skladu s njegovom osnovnom zamisli. *Ako je božanski određen, čovjek ga može promijeniti samo ako ima ovlaštenja od Boga ili Njegovog poslanika.* Oni koji savjetuju da se šerijat uskladi sa sadašnjim mišljenjem prepoznaju ovaj problem. Stoga predlažu muslimanima da „pravne“ odredbe u Kur'antu i shvatanja o Poslaniku kao o zakonodavcu i vladaru moraju „degradirati“.

Međutim, kao izraz Božije beskrajne milosti, znanja i mudrosti, šerijat se ne može mijenjati da bi se prilagodio promjeni ljudskih vrijednosti i standarda: zapravo, on je ta apsolutna norma kojoj se sve ljudske vrijednosti i ponašanja moraju prilagoditi; on je okvir na koji se moraju oslanjati; on je ta vaga na kojoj se moraju vagati.<sup>17</sup>

Zakoni su, stoga, važan sastavni dio šerijata i, kako smo već napomenuli, on ne dopušta razlike među svojim dijelovima: „*klanjati*“ je *valjano, važno,*

16 Khurram Murad, *Shariah – The Way to God* (s. a.). dostupno na: [http://www.youngmuslims.ca/online\\_library/books/shariah\\_the\\_way\\_to\\_tog/p2.htm](http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_tog/p2.htm), pregledano 2. septembra 2006. Autor je jedna od glavnih ličnosti organizacije Džemaat-e-Islami iz Pakistana, koji također živi na Zapadu već dugo i koji je posvetio svoj život boljem predstavljanju islama muslimanima na Zapadu.

17 Dostupno na: [http://web.youngmuslims.ca/online\\_library/books/shariah\\_the\\_way\\_to\\_god/p4.htm](http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_god/p4.htm).



*obavezno i sveto isto kao i „savjetovati se u poslovima zajednice“ ili kao „zabranjivati kamatu“ (...).*<sup>18</sup>

Na arapskom jeziku, šerijat znači jasna, dobro utrta staza do vode. U islamu se koristi da označi ona *religijska pitanja koja je Bog propisao kao zakon Svojim robovima*. Jezičko značenje šerijata odjekuje u njegovoj tehničkoj upotrebi: baš kao što je voda od životne važnosti za život čovjeka, tako je jasni i ispravni šerijat sredstvo za život duše i uma.<sup>19</sup>

Napokon, kada je čovječanstvo doseglo stepen intelektualne zrelosti i bilo spremno da primi posljednju poruku od Allaha, *subhanahu ve te’ala*, došao je islam sa svojim *potpunim, sveobuhvatnim i vječnim šerijatom (zakonom)* za cijelo čovječanstvo.<sup>20</sup>

Sa smrću poslanika Muhammeda, 632. godine prestalo je prenošenje Božije volje čovjeku, tako da su od tada odredbe božanske objave fiksne i nepromjenjive. Kada se, dakle, smatralo da je proces tumačenja i širenja ovog izvornog materijala završen, s kristaliziranjem doktrine u srednjovjekovnim pravnim priručnicima, šerijat je postao rigidni i statični sistem.<sup>21</sup>

Dakle, kada je On dao Svoj zakon, šerijat, On ga je stvorio takvim da odgovara svakom vremenu i za svaku zajednicu. Inače, On bi ukazao na to da je ovaj zakon podložan promjenama i dao bi nacrt procedure za takvu promjenu. Sve ovo znači da *ne postoji zakonodavna, izvršna ili sudska vlast koja ima moć da mijenja Božiji zakon*, koji se mora u potpunosti provoditi.<sup>22</sup>

Šerijat je *božanski propisan kodeks ponašanja* koji čovječanstvu određuje način života.<sup>23</sup>

Budući da je Kraljevina [Saudska Arabija], riječju, djelom i uvjerenjem, prihvatala islam kao svoj način života, njeno se društvo čvrsto zasniva na utvrđenim principima *izvedenim iz propisa Božije objave*, koja još uvijek čini kamen temeljac islamske civilizacije. Njen sistem vlasti zasniva se na pravdi, dogovaranju, jednakosti i nastojanju da se osigura adekvatna *primjena islamskog šerijata u svim njegovim aspektima*.<sup>24</sup>

- 
- 18 Dostupno na: [http://web.youngmuslims.ca/online\\_library/books/shariah\\_the\\_way\\_to\\_god/p3.htm](http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_god/p3.htm).
- 19 Rabbani, Faraz, „Shariah: The Clear Path“, dostupno na: <http://www.sunnipath.com/Library/Articles/AR00000256.aspx>, pregledano 15. septembra 2006.
- 20 Yusuf al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (s. a.), dostupno na: [http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q\\_LP/Int.htm](http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q_LP/Int.htm), pregledano 17. maja 2007. Šejh al-Qaradawi jedan je od vodećih islamskih učenjaka i pravnika našeg vremena. Njegova su djela čitana i cijenjena širom muslimanskog svijeta. Bio je jedan od glavnih inicijatora osnivanja Evropskog vijeća za fetve i istraživanja.
- 21 *Encyclopaedia Britannica*, Students' Britannica India, Popular Prakashan, 200. Vidjeti natuknicu „Šerijat“, str. 382.
- 22 A. Salahi, „Does Islamic Law Need Modification?“, *Arab News* (22. maj 2006).
- 23 Mišljenje organizacije Jamiatul Ulama o šerijatu, dostupno na: <http://www.muslimtents.com/aminahsworld/Shariah.html>, pregledano 2. jula 2006.
- 24 Zvanični dokument Saudijske Arabije, „Human Rights in Judicial System [Ljudska prava u sudskom sistemu]“, 2000, Patnubay.com, dostupno na: <http://pantubay.com/pdfs/Judical%20%20-%20Human%20Rights%20in%20Judical%20System%20of%20Saudi%20Arabia.pdf>, pregledano 20. septembra 2006.



Dok je šerijatski zakon svet i nepromjenjiv, fikh je ljudska nauka.<sup>25</sup>

(...) Šerijat je samo drugo ime za islam i obrazac mišljenja i djelovanja koji islam daje (...). Treba biti jasno da nema verzija islama. Allah nam je objavio din, a put nam je pokazao Poslanik (neka je mir na njega). To je obuhvatni kodeks življenja i daje rješenja za sva pitanja i sve životne probleme (...). Islam daje jasnu i nedvosmislenu uputu za život.<sup>26</sup>

Šerijat = islamski zakon.<sup>27</sup>

To da se šerijat izjednačava s islamskim zakonom ne važi samo za laike, novinare ili demagoge. Dokazi raširenosti ovog gledišta mogu se naći u djelima čak i vrlo uglednih učenjaka koji su predani preobrazbi misaonih obrazaca muslimana. Naprimjer, *Teorija imama eš-Šatibija o višim ciljevima i svrsi islamskog prava*<sup>28\*</sup>, dragocjeni doprinos ovog značajnog naučnika, jeste remek-djelo koje je nedavno objavila jedna važna islamska institucija. Među ciljevima ove institucije dva su plemenita i veličanstvena zadatka:

- 1) reformirati način razmišljanja muslimana i preuređiti i preformulirati njihove prioritete;
- 2) ponovo izgraditi islamski kulturni sistem i predstaviti savremeno humanističko i društveno znanje s islamskog stajališta.<sup>29</sup>

Poznati savremeni učenjak u uvodu ove knjige piše:

Najvažniji i najuočljiviji način kojim su učenjaci nastojali izvršiti ovaj zadatak bio je da objašnjavaju ciljeve islama, uzroke koji se nalaze u osnovi islamskih pravnih normi, kao i svrhu i ciljeve koji se nalaze u osnovi šerijata ili islamskog prava.<sup>30</sup>

Masudul Alam Choudhury poznati je učenjak i plodni autor u području islamske ekonomije i finansija. Zagovornik tevhidske metodologije, kao i univerzalne paradigme,<sup>31</sup> te strogi kritičar savremene islamske ekonomije i finansija, Choudhury izjednačava šerijat s islamskim pravom:

- 
- 25 Sistersinislam.org „Reforming Family Law in the Muslim World“, s. a., dostupno na: <http://www.sistersinislam.org.my/baraza/reforming.htm>, pregledano 21. avgusta 2006.
- 26 K. Ahmad, „Implementation of Shariah“, 1998, prevedeno iz originala na urduu, iz časopisa *Tarjumanul Qur'an*, Isharat, dostupno na: <http://www.khilafahparty.org/News10.htm>. Khurshid Ahmad istaknuti je vođa i intelektualac organizacije Jamaat-e-Islami [Džemaat-i-Islami] Pakistan.
- 27 Islamicity.com, *Shari'ah in Islamic Banking Glossary*, s. a., dostupno na: [http://www.islamicity.com/finance/IslamicBanking\\_Glossary.asp](http://www.islamicity.com/finance/IslamicBanking_Glossary.asp), pregledano 22. augusta 2006.
- 28 \* Ahmad Al-Raysuni, *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon, London: IIIT, 2005).
- 29 Al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, str. xii.
- 30 Al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law*, str. xi.
- 31 M. A. Choudhury i R. Shakespeare, *The Universal Paradigm and the Islamic World-System: Economy, Society, Ethics and Science* (Singapore: World Scientific Publishing Company, 2007).



Ovoj klasi pripadaju vrhunski *mudžtehidi*, koji su izvodili i razvijali islamsko pravo, šerijat, iz premise o Jednoći Allahovoj kao vrhunskom znanju.<sup>32</sup>

Još jedan primjer vrijedan spomena potječe iz jednog od glavnih tekstova o islamskoj jurisprudenciji, iz pera Nyazeea. U djelu pod naslovom „Razlika između šerijata i fikha“, autor protivrječi samom sebi, kada pokušava naglasiti razliku između ovih dvaju termina, te završava izjednačavajući šerijat s pravom:

Postoji razlika između značenja termina *šerijat* i *fikh*. Da, ova dva termina često se koriste sinonimno. Kada se pravi distinkcija između njih, međutim, vidi se da termin šerijat ima šire značenje od *fikha*. Termin šerijat obuhvata i pravo i načela vjere, to jest, *akaid*. Prava razlika između šerijata i *fikha*, međutim, jeste to što je šerijat pravo po sebi, dok je *fikh* znanje o tom pravu – njegova jurisprudencija.<sup>33</sup>

Navedeno je ilustrativan primjer duboko ukorijenjenog legalističkog mентalnog sklopa, zbog kojeg muslimani ustrajavaju da islam i šerijat posmatraju kroz leće prava.

Svi citati su savremeni. Za njihov izbor zaslужna je činjenica što se vrlo često u praktičnom djelovanju ljudi odražava njihovo savremeno shvatanje nečega, bez obzira na formulacije kakve su bile u prošlosti. Drugi, važniji razlog jeste što se u kasnijem periodu klasičnog islamskog diskursa termin šerijat koristi bez objašnjavanja, vjerovatno zbog toga što se pretpostavljalo da je termin poznat i razumljiv:

Iako se šerijat može definirati na razne načine, nijedna definicija koja hoće biti pravedna prema srednjovjekovnoj muslimanskoj misli ne može to biti bez ključnog pojma *ahkama*, ovdje prevedenog kao ‘kategorizacije’. Šerijat je, prije svega, ukupnost božanskih „kategorizacija ljudskih djela (*el-ahkam fi'l ef'al, el-ahkam el-'amelija*)“. Interes muslimana u srednjem vijeku, zapravo, više je bio da objasne božansku kategorizaciju nekog djela, nego da objasne pojam šerijata kao takvog. Zapravo, *u mnogim tadašnjim najpoznatijim djelima uopće nema diskusije o ovom potonjem, dok su diskusiji o ovom prvom uobičajeno posvećene brojne stranice*. Često, umjesto da jednostavno govore o šerijatu, muslimanski učenjaci govorili bi o „šerijatskim kategorijama“ (*el-ahkam es-šer'iyya*).<sup>34</sup>

32 M. A. Choudhury, „Development of Islamic Economic and Social Thought“, u Hassan K. i Lewis, M. (ur.), *Handbook of Islamic Banking* (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2007), str. 22.

33 Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*, str. 24.

34 B. G. Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1992), str. 1-2.



Weiss je svoj zaključak – da termin šerijat nije bio tema diskusija najranijih muslimanskih djela – zasnovao na djelu uglednog klasičnog pravnika Sejfuddina el-Amidi (u. 1233. n. e.).<sup>35</sup> U najranijem klasičnom diskursu nema nagovještaja definiranja šerijata, taj termin se šire koristi tek u moderno doba. Ispod su neki atributi, pobrani iz novijih opisa ovog terima:

- a) Šerijat je božanski.
- b) Šerijat je nepromjenjiv.
- c) Šerijat je isto što i islam i on je „potpuni kodeks življenja“.
- d) Šerijat je isto što i Zakon.
- e) Šerijat se mora provoditi (bez razlike između propisa o molitvi i propisa o zločinu).
- f) Šerijat (islam) osigurava „jasnu i nedvosmislenu“ uputu za život.

Ovaj popis od pomoći je u istraživanju kako onog što se razumijeva pod pojmom šerijat, tako i njegovog pogrešnog tumačenja; svaku stavku analizirat ćemo redom.

### *Je li šerijat božanski?*

Jedno od područja koje će se sada dotaći, a koje je osjetljivo, jeste pitanje da li je šerijat božanskog karaktera.<sup>36</sup> Šta podrazumijevamo pod ovim ter-

35 Kao dio el-Džuvejnijevog naslijeda, „Amidijeva ličnost uzdiže se kao kula, bez obzira na neosporni značaj Džuvejnijevog najbližeg učenika Ebu Hamida el-Gazalija. Ovakav vodeći položaj, Amidi je zasluzio djelimično zbog toga što mu je *opus magnum* tako opsežan, zbog djela *el-Ihkam fi usul el-ahkam...* U *Ihkamu*, Amidi obuhvata čitav spektar pitanja teorijske jurisprudencije (*mesail*), ne ostavivši nijedno pitanje za koje je znao da ga nije dotakao... Zahvaljujući dostignućima Amidija i Razija, njihova djela su bila, prema mišljenju Ibn Halduna, osnova dvaju važnih kasnijih kompendija jurisprudencije, Bejdrevijevog (u. 1286. n. e.) djela *Minhadž el-vusul* i Ibn el-Hadžibovog (u. 1248. n. e.) djela *Muhtesar el-munteha el-usuli*; ovo potonje komentirao je el-Idži (u. 1355. n. e.), uzor kasnijim muslimanskim teolozima“ (Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, str. 20-22); datumi su pisani po istom kalendaru radi dosljednosti). Treba napomenuti da muslimani općenito *ah-kam* tumače ne kao 'kategorizacije', nego kao 'sudove'.

36 S obzirom na objavu i Poslanikove hadise, većina muslimanskih učenjaka razmatra ovaj problem po dvjema kategorijama:

- (1) Poslanik je izražavao svoje izreke i djela svojim vlastitim jezikom, tematskim značenjima, koja su mu formalno objavljivana od Boga. Ova kategorija predstavlja veći dio klasične Poslanikove tradicije, poznate kao sunnet/hadis. Vidjeti Muhammed ibn Idris eš-Šafi'i, *er-Risala*, Ahmad Shakir (ur.) (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmija, 2009), str. 88-89, i vidjeti Yusuf al-Qaradawi, *Approaching the Sunnah* (Herndon, Virginia, USA: IIIT, 2006), str. 8.
- (2) Poslanikove izreke ili djela iskazani su po ličnom iskustvu ili subjektivnim sklonostima. U većini takvih primjera, Bog potvrđuje njegova djela i izreke (što ukazuje na to da su njegove preferencije u skladu s Božijim preferencijama), dok su u svega nekoliko slučajeva njegovi lični izbori ili subjektivne sklonosti preusmjerene objavom od Boga (ovim preusmjeravanjem štiti se Poslanik od kleveta za laž i ljudskog previda božanskih propisa i preporuka). Vidjeti eš-Šafi'i, *er-Risala*, str. 104, i el-Hatib el-Bagdadi, *el-Fekih ve el-mutefekih*, Abu Abd al-Rahman Adil ibn Yusuf al-Azazi (ur.) (Saudska Arabija: Dar ibn el-Dževzi, 1421. god. po H.), str. 92.



minom i zašto o njemu raspravljamo? Djelimično zato što se sama ta ideja koristi da običnog čovjeka, koji islam jednostavno razumijeva, uvjeri da je šerijat ekvivalent Kur'anu, da mu se mora potčinjavati, a ne nužno i shvatati ga, a djelimično zato što to dovodi do krivog tumačenja islama općenito i šerijata posebno. Prije diskusije o božanskom karakteru šerijata, moramo razumjeti kako se on formulira. Šerijat čine tri glavna elementa:

- 1) naredbe uzete iz Kur'ana;
- 2) naredbe uzete iz Poslanikovog sunneta;
- 3) dedukcije/prosudbe pravnih učenjaka (*fukaha*), na osnovu Kur'ana i sunneta, te tumačenja učenjaka.

Propisi iz Kur'ana i sunneta – iz ovog drugog posebno oni aspekti koji se smatraju univerzalno primjenjivim ili koji nadilaze vrijeme i mjesto – ne mogu se mijenjati i u tom smislu oni su božanski. Međutim, mora se načiniti distinkcija između sunneta i hadisa, jer hadisi dokazuju vjerodostojnost sunneta, pa u tom smislu i hadisi kao izvori za identifikaciju i utvrđivanje sunneta zahtijevaju utvrđivanje vjerodostojnosti. Međutim, ono što je još važnije jeste treći aspekt – dedukcija i *idžtihad*, koji nisu božanski. Kako Muhammad Asad ukazuje, veliki učenjaci prvih generacija „nisu nikada iznijeli tvrdnju o konačnosti“ (vlastitog mišljenja).<sup>37</sup> Oni su primjenjivali dva izvora – Kur'an i sunnet – a njihova ljubav i dubina znanja o njima, kako bi mogli izvoditi sudove za koje su molili, bila je namjera Zakonodavca. Kako Asad primjećuje, imam Ebu Hanifa rekao je: „Ako u mojim riječima nađete išta što protivrječi Poslanikovom sunnetu, bacite moje riječi u bunar i držite se sunneta,“<sup>38</sup> što pokazuje da su oni smatrali da njihove vlastite riječi nisu obavezujuće.

Utvrdivši ovo, istražimo pitanje božanskog karaktera šerijata. Prema rječniku Merriam-Webster, riječ „božansko“ znači: ‘ono što se odnosi direktno na Boga ili što potječe direktno od Boga’.<sup>39</sup> Je li šerijat nešto što dolazi direktno od Boga? Svaki odgovor na ovo pitanje produbljuje djelokrug u kojem se „šerijat“ definira. Naprimjer, ako je šerijat ekvivalentan

---

Tipičan primjer ove kategorije jeste događaj koji pripovijeda Ebu Bekr el-Bezzar u svom djelu *el-Musnid el-Mu'elal*, hadis br. 503: Poslanik je obišao jedan zasad hurminih palmi u Medini. Okupljeni oko njega počeli su pogadati koliko se hurmi može ubrati iz tog palmika. Uočivši nepodudarnost, Poslanik je i sam nagadao, nakon čega su ljudi povikali: „Allah i Njegov poslanik govore istinu!“ Da bi ih opomenuo da ne miješaju njegovu subjektivnu pretpostavku s božanskim propisom, rekao im je: „O, ljudi, ja sam samo smrtnik, ono što prenosim od Boga je samo istina, moje lične pretpostavke mogu biti i omaška i istina, zato što sam samo čovjek.“

<sup>37</sup> M. Asad, *This Law of Ours*, str. 25.

<sup>38</sup> Asad, *This Law of Ours*, str. 26.

<sup>39</sup> *Merriam-Webster Dictionary*, dostupno na: <http://www.m-w.com/dictionary/divine>, preglezano 29. novembra 2006.



islamskom pravu (*fikh*), onda se ne može smatrati božanskim. Ovo je neosporno: *fikh*, ili islamsko pravo, nakon svega, uglavnom je ljudska tvorevina. Bez obzira na to što jednu od izvornih metodologija (*usul*) – Kur'an, muslimani smatraju božanskom, drugi izvori – hadis, *idžma'* (konsenzus) i *kijas* (analogijsko zaključivanje) – općenito govoreći, nisu svete.

Da bismo potpuno shvatili relevantnost prethodno izrečenog, važno je objasniti neke od suštinskih aspekata svakog od triju nekur'anskih izvora. U slučaju *idžma'*, čak i ondje gdje je ostvaren, on je ljudski konstrukt. Osim toga, teško da postoji išta oko čega postoji *idžma'*, uključujući i definiciju same te riječi. Mnogi učenjaci priznaju da ne postoji *idžma'* o većini pitanja, za koja se tvrdi da imaju konsenzus (*idžma'*). Prema imamu Ibn Tejmiji (u. 1328. n. e.), „(...) za mnoge probleme većina ljudi misli da je oko njih postignut *idžma'*, a, ustvari, njega nema. Zapravo, u nekim slučajevima ispravno je i prihvaćeno baš suprotno mišljenje.“<sup>40</sup>

*Idžma'* nije izvor iz kojeg se izvode propisi, nego se on, zapravo, koristi da ovjeri već donesen ili formuliran propis. Neki su učenjaci status *idžma'* a uzdigli iznad hadisa. Drugi su uzdigli *idžma'* iznad svih drugih izvora, uključujući Kur'an. Međutim, tu su ugledni islamski pravnici, kao što je el-Amidi (vodeći učenjak u području *usul el-fikha*), koji priznaju „probabilistički“, vjerovatni karakter *idžma'*:

Čini se da, kad se sve stvari razmotre, Amidi pripada taboru onih koji smatraju da *idžma'* funkcioniра kao vjerovatni pravni indikator, iz kojeg ništa ne može proizaći osim mišljenja. Istina, on je, kad je riječ o problemu autoriteata *idžma'*, pokušao pomiriti mišljenja dvaju tabora, tako što je ustvrdio da je *idžma'* skoro pa odlučujući za potvrdu kur'anskog i sunetskog teksta, posebno ovog potonjeg. Ali, skoro odlučujući nije, tehnički gledano, isto što i odlučujući, te se Amidi na kraju ograničio i apsolutni autoritet *idžma'* a zasnovoao samo na vjerovatnoći. Pošto je takav slučaj, nije imao drugog izbora nego da zaključi da *idžma'* zapravo djeluje kao vjerovatni pokazatelj, zavisan od prosudbi pojedinog mudžtehida, koje mogu biti pogrešne.<sup>41</sup>

Pitanje *idžma'* tema je četvrtog poglavlja, u kojem se detaljnije obrađuje.

U većem dijelu islamskog prava, *kijas* je izvor koji se najčešće koristi. Čak i islamski pravnici i učenjaci priznaju da je, suštinski, *kijas* oblik ljudskog rasuđivanja. Analogno rasuđivanje, *kijas*, primjenjuje se u vezi s

40 S. A. A. Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, 3. izd. (Lahore, Pakistan: Islamic Publications, 1983), str. 92, citira Ibn Tejmiju, *Fetava* (Kairo: Metba'a Kurdistan el-'ilmija, 1326. god. po H.), vol. I, str. 406.

41 Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, str. 254.



nečim što je dostupno u dvama primarnim izvorima: Kur'anu i sunnetu. Bez obzira na to, na kraju, *kijas* je, u suštini, ljudska tvorevina. Dakle, većinu rezultata *kijasa* ne treba smatrati božanskim. Detaljnije se *kijasom* bavimo u petom poglavlju.

Iako se hadis smatra jednim od dvaju primarnih izvora, rasprava o njegovoj suštini akutni je i osjetljiv problem. Međutim, muslimani su se svjesno obavezali da svim važnim stvarima pristupaju objektivno, u svjetlu upute date Kur'anom i sunnetom. Dok se Kur'an smatra božanskim, budući da se vjeruje da je direktna, doslovna i istinita konačna objava od Boga, hadis, kao korpus, ne nalazi se na istom nivou. Za to je potrebno šire objašnjenje.

Iako se *Sahih el-Buhari* smatra najuglednijom zbirkom Poslanikove predaje (s pravom), njen sastavljač nije naveo koje je kriterije koristio da procijeni i odabere neku naraciju za zbirku. U zbirci, *el-Buhari* jest naveo posebne uvjete za prihvatanje nekog Poslanikovog hadisa od naratora.<sup>42</sup> Zapravo, nijedan od šesterice sastavljača glavnih zbirki (*es-sihah es-sitta*)<sup>43</sup> nije općenito naveo ili rekao svoje kriterije. Drugi učenjaci su kasnije pokušali identificirati korištene kriterije:<sup>44</sup>

Većina autora šest glavnih knjiga hadisa nije opisala svoje kriterije u odabiru materijala, osim rečenice tu i тамо, međutim moguće je, iz njihovih djela, doći do nekih zaključaka o tome. Hazimi i Makdisi proučavali su tu temu. Istraživali su osobine naratora čiji su hadisi zabilježeni u ovim knjigama i pokušali izvesti neko opće pravilo. Hazimi kaže da su ti učenjaci imali određene kriterije kada su prihvatali nekog naratora čiji će hadis zabilježiti u svojoj knjizi.<sup>45</sup>

Poduhvat sakupljanja i sabiranja hadisa u zbirku poduzet je nekoliko stoljeća poslije Poslanika i obuhvata stotine hiljada ljudi. Očigledno je da sakupljači nisu naveli kriterije koje su koristili za utvrđivanje vjerodostojnosti, međutim, ni popis kriterija među sakupljačima nije identičan. Što se i moglo očekivati,

42 Vidjeti Ibn Hadžer el-Askalani, uvod za *Feth el-bari šarh Sahih el-Buhari* (Rijad: Dar es-salam, 2000), poglavje II, str. 43-47.

43 Šest zbirki hadisa su: *Sahih el-Buhari*, *Sahih Muslim* i (općeprihvaćene) zbirke Ebu Davuda, Tirmizija, Nesaija i Ibn Madže.

44 Makdisi je bio poznati učenjak iz 6. stoljeća (po Hidžri) i savremenik Ibn Salaha. Napisao je *Risalat el-hafiz Muhammed ibn Tahir el-Makdisi fi šurut kutub el-a'imme es-sittah*. Muhammed ibn Osman el-Hazimi drugi je učenjak (u. 1188. n. e.) koji se okušao u određivanju kriterija koje su koristili skupljači hadisa. Njegova knjiga je *Šurut el-a'imme el-hamse*, M. Z. al-Kauthari (ur.) (Kairo: s. a.).

45 M. M. Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1977), str. 90.



mnogi hadisi javljaju se u jednoj, ali ne i u drugoj od dviju najuglednijih zbirki – *Sahih el-Buhari* i *Sahih Muslim*. I s drugim zbirkama je isto.

Osim toga, različite naracije stepenovane su kao *sahih* (pouzdane), *hasen* (dobre), *da'if* (slabe) i *mevdu'* (krivotvorene). Iako postoji velika sa-glasnost o mnogim izvještajima koji se smatraju pouzdanim (*sahih*), postoje i mnogi čija vjerodostojnost ne uživa takvu saglasnost. Neke hadise smatraju *sahih* hadisima neki učenjaci, ali ne i drugi. Općenito, Buharijeva i Muslimova zbirka označavaju se kao *sahih*, međutim to nije garancija da je svaka naracija koju sadrže *sahih*. Također je značajno to što metoda utvrđivanja vjerodostojnosti koju su usvojili sakupljači isključuje temeljitu analizu hadisa: da li je njegov *metn* (sadržaj teksta) u skladu s Kur'anom, drugim naracijama ili utvrđenim historijskim činjenicama.

Dakle, u isto vrijeme kada se odvijao proces utvrđivanja autentičnosti i neki učenjaci uzdigli hadisku literaturu na nivo prihvatljivosti i pouzdanosti viši od zajamčenog, drugi učenjaci smatrali su da, ukoliko nisu *mutevatir* (prenošen preko brojnih lanaca), čak i *sahih* naracije pružaju nam znanje koje sadrži neki element sumnje. I, ma koliko hadiska literatura predstavlja dragocjen dodatni izvor upute, to je ljudski unos, pa je, stoga, pretjerano smatrati je božanskom.

Područje utvrđivanja autentičnosti hadisa teško je i želim od samog početka reći da mi nije namjera podrivati muslimansko pouzdanje u hadise. Zapravo, iz hadisa je Poslanikov život vraćen iz sjećanja u život, iz hadisa su kodificirani važni oblici islamskog bogoštovlja i način klanjanja te postavljeni temelji sunneta. Osim toga, muslimanski učenjaci zaslužuju duboko poštovanje, ne samo zbog svog marljivog rada na sakupljanju hadisa nego i zbog svog neprocjenjivog doprinosa u očuvanju hadiske literature – za to su dali sve od sebe. Međutim, taj proces traje i treba brižljivo i sistematično preispitivanje.

Kur'an obuhvata samo nekoliko najvažnijih naredbi (iako najuopćenije iskazanih). Veći dio šerijata (i zakona i kodeksa koji mu se pripisuju), stoga, nužno je zasnovan na hadiskoj literaturi. Hadiska literatura sama po sebi ne može se smatrati božanskom, u smislu u kojem se Kur'an smatra božanskim, pa je, zato, važno shvatiti zašto je bilo koja tvrdnja da šerijat pokriva cijeli životni djelokrug, i da su za to već utvrđeni sveti i obavezujući zakoni, pogrešna ili još gore. Ovakav stav ne može se podržati s jednog islamskog stajališta:

Šerijat je (...) ukupnost božanskih kategorizacija ljudskih djela. Međutim, ove kategorizacije, u skladu s uobičajenim muslimanskim mišljenjem, nisu, za do-



brobit čovječanstva, precizno navedene. Istina, Bog je svoju vječnu Riječ – atribut sadržan u sâmoj Njegovoj suštini – objavio čovječanstvu preko poslanika. Međutim, kada se traga po spremištu božanske objave, ne može se naći baš obilje iskaza u formi „x je obavezno“ (ili se odobrava, ili ne odobrava, ili je zabranjeno itd.). Umjesto toga, naći će se mnoštvo manje preciznih jezičkih formi, na osnovu kojih učenjaci moraju, najbolje koliko mogu, ustanoviti božanske kategorizacije, a potom dati njihov precizan iskaz. Iskazi u formi „x je obavezno“, dakle, većim dijelom, rezultat su ljudskog, učenjačkog djelovanja; nisu date same po sebi. Jeste dato obilje „pokazatelja (edille)“ božanskih kategorizacija. Bog je, u Svojoj mudrosti, odabrao da obaveže ljudska bića tegobnim zadatkom otkrivanja kategorizacija iz pokazatelja: da formuliraju ono što On Sam nije precizno formulirao. Na taj način, On im je dao veću mogućnost da dokažu svoju vjeru u Njega i steknu Njegovo zadovoljstvo.<sup>46</sup>

U kom se smislu „šerijat“ može smatrati božanskim? Kao prvo, mogao bi se tako smatrati, ako se shvata kao nešto što sadrži Božiju volju – riječima jednog od vodećih muslimanskih učenjaka našeg doba, kao „vječni nepromjenjivi zakon kakav postoji u Božnjem umu [u značenju namjere]“<sup>47</sup> U ovom slučaju, on se može i mora smatrati „vječnim“, „nepromjenjivim“, „božanskim“ i „nepogrešivim“. Međutim, uvijek se mora imati na umu da mi ne možemo protumačiti Božije namjere. Bog je Vječan, Nepogrešiv i zakoni u njegovom naumu također su nepromjenjivi. To nije slučaj s ljudima. Čak i kad je riječ o Kur'anu – božanskoj, nepromjenjivoj Knjizi konačne objave – naše ljudsko shvatanje i tumačenje teksta ne može biti božansko ili nepogrešivo. Tendencija tradicionalista jeste da vlastiti osjećaj pogrešivosti rijetko priznaju:

Glavni nedostatak tradicionalnog pristupa jeste to što je, budući da počinje s pobožnom prepostavkom o vlastitoj nepogrešivosti, potpuno netolerantan prema svim stranama, pristupima i okolnostima koje se ne slažu s njim. Pristup koji zahtijeva da čak i protivnici sarađuju je, nesumnjivo, nepraktičan. Zapravo, on je simptom problema samog ummeta. U suštini, pristup koji već dugo prevladava u mišljenju ummeta nešto je malo više od tvrdoglavog ustrajavanja na održavanju fasade islamskog zlatnog doba. Tradicionalni pristup zanemaruje historijske činjenice i materijalni razvoj. Stoga neprekidno grijesi, uprkos vjere ummeta u islam.<sup>48</sup>

Muslimanski učenjaci i pravnici rijetko će, uz svoja mišljenja i presude, dati izjavu o odricanju od odgovornosti. Muhammad Taqi Usmani, ugledni i

46 Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, str. 13.

47 K. A. El Fadl, *The Great Theft* (San Francisko, California: Harper, 2004).

48 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 5.



dosta traženi stručnjak za područje islamskih finansija, nije izuzetak. Međutim, u svojim djelima, on priznaje da ljudski doprinos može biti pogrešan:

(...) mora se shvatiti da, iako su zakoni koje su odredili Allah i Njegov poslanik sveti, a nema mjesta sumnji u to, kada se ovi zakoni kodificiraju, taj skup propisa ljudski je čin, a on nije nepogrešiv, nego podložan greškama. Nacrt bilo kojeg zakona vrlo je osjetljiv zadatak. Moraju se imati na umu sve moguće situacije, predvidjeti i formulirati. Budući da je čovjekova inteligencija ograničena, ne mogu se zamisliti sve okolnosti unaprijed, tako da je uvijek moguće da postoji mana ili slabost u bilo kojem dijelu zakona. Odredbe o *hududu* nisu izuzetak. I one mogu biti slabo izrađene. Mogu sadržavati neke aspekte koje treba preispitati i poboljšati.<sup>49</sup>

Ipak, Kur'an *jest* nepromjenjiv, što znači da nema ajeta koji bi se, ma kako, mogao odbaciti ili ukinuti.<sup>50</sup> Dakle, bilo kakva konkretna i eksplisitna naredba iz Kur'ana – općenito – vječno je primjenjiva.

Naprimjer, post je obavezan svim zdravim odraslim muslimanima. Ipak, svega je nekoliko ajeta koji se tiču ove obaveze i sadrže malo detalja, koji se moraju sabrati konsultirajući sunnet, kakav se ogleda u hadisima. Što je dublji nivo istraživanja problema, to je veća mogućnost javljanja različitih, a ponekad čak i očigledno protivrječnih naracija, na osnovu kojih, koristeći *idžma'* ili *kijas* (šta god se smatralo relevantnim), učenjaci grade detalje datih pravila. Stoga je neslaganje ove vrste među različitim *mezhebima* (školama prava) ishod nastojanja ljudi da izvedu i formuliraju pravila i propise. U ovom primjeru, božanska zapovijed o postu (*saum*), budući da je on obavezan (*farz*), nepromjenjiva je. Niko ne može ozbiljno tvrditi da ova praksa nije obavezna zdravim odraslim muslimanima. Sve druge pojedinosti, o kojima Kur'an ili *mutevatir* hadisi nisu očiti i jasni, mogu samo proizvesti neki stepen sumnje. To ne znači, međutim, da je taj detalj, zbog nedostatka sigurnosti koji iz njega proistječe, beskoristan – daleko od toga. Međutim, tvrdnja da je šerijat (pod čim oni koji koriste taj pojam podrazumijevaju islamski zakon) „božanski“, iako je veći njegov dio ljudski proizvod – očigledno je pogrešna.

Poenta je da šerijat, u smislu u kojem se obično koristi – u obimu i ekvivalentno zakonima koji obuhvataju *cijeli* spektar života, gdje se pravne

49 M. T. Usmani, „The Islamization of Laws in Pakistan: The Case of Hudud Ordinances“, *Muslim World*, 96:2 (april, 2006), str. 289. *Hudud* znači kažnjavanje za određene prijestupe utvrđeno ili propisano u Kur'anu.

50 Također, nijedan ajet Kur'ana ne smije se smatrati derogiranim, što, u suštini, znači da je taj ajet nevažan i beskoristan. Vidjeti i dr. Taha J. Alalwani, *Nahva mevkif Kur'ani min en-nesh* [Ka kur'anskom stajalištu o derrogaciji] (Egipat: Mekteba eš-šuruk ed-devlija, 2007), djelo u kojem on odbacuje koncept derrogacije.



pojedinosti ne izvode iz božanskog ishodišta, nego iz manje božanskog izvora (hadisa)<sup>51</sup> i iz izvorā koji su ljudske tvorevine (*idžma' i kijas*) – nije božanski.

Postoje i druga ozbiljna račvanja koja proizlaze iz tretmana šerijata kao božanskog u obuhvatnom legalističkom smislu. Na osnovu djela el-Amidija, znamenitog klasičnog učenjaka, *idžtihad*, koji čini osnovu za pojedinosti većine islamskih propisa, proizvodi nesigurno znanje (detaljnije objašnjeno u trećem poglavlju). Ibn Haldun (kojeg mnogi smatraju ocem i osnivačem sociologije) kaže za svoje djelo da je općenito nadahnuto islamom, iako je zasnovano na induktivnoj metodi. Ovo pokazuje da se, na određenom nivou, traženje znanja i saznavanje ne mogu jednostavno ograničiti na istraživanje svetih tekstova i korištenje dedukcije kao metode. Drugi poznati islamski učenjak, eš-Šatibi (u. 1388. n. e.) koristio je induktivnu metodu da dâ bolje tumačenje šerijata sa stajališta svrhe ili cilja (*mekasid*) koji se nalaze u njegovom temelju. Nažalost, dedukcije orijentirane na tekst iz svetih tekstova postepeno su dovele do redukcionističkog legalizma. Ovaj aspekt obrađujemo detaljnije u šestom poglavlju.

51 Autor koristi frazu „manje božanski“. To je potrebno objasniti i pobliže odrediti kako bi se izbjegle zabune. U suštini, *šerijat* je božanski zakon (božansko pravo), kako se kaže u Kur'anu (vidjeti ajete: 42:13, 45:18 i 59:7) i sunetu, dok je *fikh* pravo koje su izveli pravnici (*fukaha*) iz Kur'ana i suneta, koristeći alate deduktivnog zaključivanja, pod okriljem nauke *usul el-fikh*, alate kao što su *idžma'*, *kijas* itd., o kojima se detaljnije govori na drugim mjestima u knjizi. Što se tiče pojma „božanski“, moramo napraviti razliku između onoga što jest božansko i onoga što su učenjaci, tokom stoljeća, neopravданo „proširili“ u tom terminu. Pod „proširili“ podrazumijevamo suštinsko širenje putem skolastičkih mišljenja i gledišta. Oni elementi šerijata koji sadrže hadise *kudsî*, *mutevatîr* i zaista vjerodostojne hadise mogu se smatrati božanskim. Pod istinski vjerodostojnim hadisima podrazumijevaju se oni hadisi koji ne protivrječe Kur'anu, koji nisu izdali Poslanikov karakter ili njegovu poruku i, naravno, čiji je lanac prenošenja veoma jak. Oni koji sadrže (a to je, zapravo, veći dio) fikhske odluke, do kojih se došlo deduktivnim zaključivanjem, ne mogu se smatrati božanskim. Veliki pravnici obzirno su napominjali da su pogrešni i naglašavali da njihove odluke nisu namijenjene za sva vremena. Međutim, kako su stoljeća prolazila, ove su odluke opstajale i na kraju se ukorijenile, dok su se *idžtihad* i *mekasid eš-Šerija*, kao valjani alati u ovom pravnom procesu, stalno marginalizirali. To se dešavalo u tolikoj mjeri da su kasnije generacije muslimana počele poštovati ove odluke velikih pravnika (*fukaha*) kao svete, nepovredive i kao božanski dio šerijata, dajući im status koji im ti pravnici nikada nisu namjeravali dati. Osim toga, moramo biti krajnje oprezni kada koristimo termine kao što je „božanski“ i treba nam biti kristalno jasno što to znači u praksi i na što se odnosi. Poslanikovim hadisima ne može se dati neosporna autentičnost kakvu ima Kur'an. Kur'an je jedinstven i jedini i ne može se izjednačiti ni sa čim drugim. Problem se javlja kod ideja ekvivalentnosti, gdje je šerijat božanski u smislu o kojem smo govorili, ali nije božanski u smislu da je ekvivalentan Kur'anu.

Može nas čuditi što *kudsî* hadisi, *mutevatîr* hadisi, kao i autentični Poslanikovi hadisi nisu brojni. Upravo u tome je veliki djelokrug i snaga šerijata, jer ova sažetost štiti od pravnog i društvenog zatupljivanja – drugim riječima, okivanja sadašnjosti u prošlosti – ostavljajući prostora da se uzmu u obzir promijenjeno stanje čovjeka, tj. promjena vremena i okolnosti. (Urednik)



## *Je li šerijat nepromjenjiv?*

Da bi se na ovo pitane adekvatno odgovorilo, potrebna je definicija termina „šerijat“. Ako se šerijat koristi u općem smislu, kako ga obično koriste i zagovaraju različiti islamski pokreti, uz neke zemlje koje su pokušale (ili pokušavaju) „implementirati“ modele šerijata – nije nepromjenjiv. Međutim, tradicionalna tvrdnja da jest nepromjenjiv vrlo je kategorična. Kada kaže da moderni muslimanski pravnici poistovjećuju šerijat samo s Kur'antom i sunnetom (hadisima), jedan učenjak tvrdi:

Brojni su ajeti Kur'ana Časnog i hadisa Poslanika Časnog koji dokazuju činjenicu da su spomenuti izvori islama univerzalni, vječni, savršeni i nepromjenjivi (...). Kur'an Časni i sunnet Poslanika časnog daju univerzalnu, vječnu i nepromjenjivu Božansku uputu svim zemljama u svijetu. Oni nadilaze geografska i religijska ograničenja, rasne i regionalne predrasude.<sup>52</sup>

Nasuprot ovoj tvrdnji, prema Mawdudiju, jednom od vodećih islamskih ličnosti 20. stoljeća, *din* (islam u generičkom značenju potčinjanja Bogu Stvoritelju) jeste nepromjenjiv, jer je bio historijski konstantan. Međutim, šerijat nije nepromjenjiv, zato što je bilo njegovih varijacija pod vođstvom različitih vjerovjesnika, kao što su Musa/Mojsije, Isa/Isus i Muhammed:

Značenje šerijata je način i staza. Kada priznate Boga za svog gospodara i kada prihvatile da Mu služite, priznate da je Vjerovjesnik stvarni vladar koji posjeduje autoritet u Njegovo ime, te da je Knjigu poslao On, to će značiti da ste ušli u *din* (...). Nakon ovoga, način na koji služite Bogu i put kojim idete kako biste Mu se potčinili zove se šerijat. Na ovaj način i put ukazao je Bog kroz Svoj Vjerovjesnika, koji sam poučava metodi štovanja Gospodara i načinu da se ostane čist i pošten. Vjerovjesnik nam pokazuje put morala i pobožnosti, način na koji se ostvaruju prava, metodu obavljanja poslova i razmjene s ljudskom braćom i način na koji se vodi čestit život. Međutim, *razlika je u tome da dok je din uvijek bio i jeste jedan te isti, dotle su dolazili brojni šerijati, mnogi su dokinuti, nekoliko ih je promijenjeno, međutim te izmjene nisu promijenile din.* Din Nuhov isti je kao Ibrahimov, Musaov, Isaov, Šuaibov, Salihov, Hudov i Muhammedov, neka je mir na njih, međutim, šerijati ovih poslanika u nekoj se mjeri razlikuju jedan od drugog. Kod jednog poslanika molitva se izgovara i posti se na jedan način, a kod drugog na drugi. Propisi o halalu i haramu, kodeksi o čistoći i braku, razvodu i naslijedu donekle se razlikuju od jednog do drugog šerijata. Uprkos ovome, svi su bili muslimani – i sljedbenici Nuhovi, sljedbenici Ibrahimovi, sljedbenici Isaovi i oni Musaovi, a i mi smo svi muslimani

52 Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 2, 9.



zato što je din jedan te isti za sve. Ovo pokazuje da na din ne utječu razlike u šerijatskim pravilima. Din je uvijek jedan, dok se načini na koji se on slijedi razlikuju.<sup>53</sup>

Navedeni stav u skladu je s Kur'anom:

Istu religiju [din] On vam uspostavlja kakvu je naložio Nuhu – koju smo Mi objavili tebi po nadahnuću – i onu koju smo naložili Ibrahimu, Musau i Isau: „Budite čvrsti u religiji i ne razilazite se u njoj!“ Onima koji se klanjaju nečem drugom, a ne Allahu, teško je ono čemu ih pozivaš. Allah odabire za Sebe one koje On hoće, i upućuje Sebi onoga ko Mu se okrene. (eš-Šura, 42:13)

Zato, tvrdnje da je šerijat nepromjenjiv ili vječan nisu ništa drugo nego isprazne, emocionalne, beskrupulozne i neodbranjive tvrdnje. Ovakvo shvatanje ogleda se u historijskom razvoju šerijata kao rigidnog korpusa teoloških dogmi i pravnih zakona:

Do 10. stoljeća završen je glavni dio razvoja islamskog prava. Opći konsenzus (*idžma'*) muslimanskih pravnika jeste da je islamsko pravo (islamski način života) zadovoljavajuće i obuhvatno definirano u svojim suštinskim principima i sačuvano u propisima pravnih knjiga ili pravnim priručnicima koje su izradile pravne škole. Ovaj stav mnoge je naveo na zaključak da individualno, nezavisno tumačenje (*idžtihad*) prava više nije potrebno, ni poželjno. Zapravo, muslimani su jednostavno slijedili ili oponašali (*taklid*) prošlost, Božije pravo kako su ga razradili prvi pravnici. Pravnici više nisu tražili nova rješenja ili proizvodili nove regule ili nove pravne knjige, nego su izučavali postojeće pravne priručnike i pisali komentare na njih. *Islamsko pravo, proizvod jednog suštinski dinamičnog i kreativnog procesa, sada se potčelo fiksirati i institucionalizirati.* Iako su pojedini učenjaci, poput Ibn Tejmije (u. 1328) i es-Sujutija (u. 1505), dizali glas, stav većine proizveo je tradicionalno vjerovanje koje zabranjuje nezavisni razvoj prava. To se obično naziva zatvaranjem kapije ili vrata *idžtihadu*. *Uvjerenje da je djelovanje pravnih škola definitivno za posljedicu imalo preobrazbu šerijata u pravni nacrt za društvo učvrstilo je karakter tradicije kao svetinje;* na promjene ili inovacije počelo se gledati kao na neosnovano zastranjivanje (*bida'*) od uspostavljenih svetih normi. Biti optužen za novotariju – zastranjivanje od zakona i prakse zajednice – bilo je jednakoptužbi za herezu u kršćanstvu.<sup>54</sup>

Iako su mnogi tradicionalisti uzdigli šerijat na nivo svetinje i zaista ga smatrali nepromjenjivim, mnogi islamski pravnici su, na suprotnoj strani,

53 „Let Us Be Muslims“, dostupno na: [http://web.youngmuslims.ca/online\\_library/books/let\\_us\\_be\\_muslims/ch2top11.html](http://web.youngmuslims.ca/online_library/books/let_us_be_muslims/ch2top11.html).

54 Espesito, *Islam: The Straight Path*, str. 84. Citirane godine su po gregorijanskom kalendaru.



prepoznavali da je ogromni njegov dio promjenjiv, podložan utjecajima okolnosti i situacija, kao u principu: „Propisi se mijenjaju u skladu s vremenom i mjestom.“<sup>55</sup> Neki pravnici i učenjaci, poredeći ga sa služinskim režimom *taklida*, veličaju naslijede *idžtihada*, kao dijela svog nastojanja da osavremene zakone i kodekse. Islamski pravnici sadašnjeg doba koji su svjesni savremenih izazova marljivo rade da premoste jaz između pravne teorije i stvarnosti, čime efikasno odbacuju podmetanja o nepromjenjivosti. Dinamika islamskog prava bila je njegov zlatni žig, čak i u vrijeme Poslanikovih ashaba. Zato je, na nivou detalja o primjeni, sunnet upravo suprotan od nepromjenjivog. Ibn Kajjim el-Dževzija (u. 1356. n. e.) iznosi jedno poučno gledište o ovom njegovom aspektu:

Omer ibn el-Hattab sudio je u jednom slučaju umrle žene iza koje su ostali muž, majka, dva rođena brata i dva polubrata po ocu te odlučio da trećinu njenog naslijeda podijeli među njenom pravom braćom i polubraćom jednako. Neki čovjek rekao mu je: „Nisi tako uradio godine te i te.“ Omer je odgovorio: „Ta [odluka] je bila u skladu sa onim o čemu smo tada presuđivali, a ova je u skladu s onim o čemu danas presuđujemo.“<sup>56</sup>

Stoga je pogrešno propise izvedene iz islama smatrati fiksnim ili zauvijek nepromjenjivim:

Poslanikova misija nije bila da gradi neku strukturu ponašanja i djelovanja koja bi bila rigidna i fiksirana za sva vremena, nezavisna od promijenjenih okolnosti. S druge strane, Poslanik je dao svojim ashabima opće smjernice koje će im omogućiti da izgrade nove strukture djelovanja i ponašanja u promijenjenim okolnostima. Ovakva fleksibilnost mogla se vidjeti i u ponašanju Poslanikovih ashaba. Jedno su radili u Egiptu, drugo u Siriji a treće u Iraku.<sup>57</sup>

55 U originalu na arapskom: *Tegajur el-ahkam bi tegajur ez-zeman ve el-mekan*. M. Zahraa, „Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions“, *Arab Law Quarterly* 15 (2) (2000), str. 168-196, citira Ibn el-Kajjima el-Dževziju, *I'lam el-muvekki'in 'an Rabb el-'alemin* (Bejrut: el-Mekteba el-'asrija, 1987), vol. 3, str. 14-70.

56 Zahraa, „Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions“, str. 184, citira Ibn el-Kajjima el-Dževziju, *I'lam el-muvekki'in 'an Rabb el-'alemin*, vol. 1, str. 110-111.

57 Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 58. Značajno je da se ideja nepromjenjivosti šerijata toliko ukorijenila, da čak i Guraya protivrječi samom sebi na drugom mjestu u knjizi, gdje kaže: „Kur'an Časni i sunnet Poslanika Časnog daju univerzalnu, vječnu i nepromjenjivu Božansku uputu *svim zemljama u svijetu*“, str. 9, italik dodan.



## Je li šerijat isto što i islam i je li on potpuni kodeks življenja?

Iz prethodne diskusije trebalo bi biti jasno da šerijat nije isto što i islam. Zanimljivo, komentar „šerijat je samo drugo ime za islam“ dao je Khurshid Ahmad (vidjeti fusnotu 25), jedan od Mawdudijevih štićenika. Mawdudi je imao sasvim drugačije mišljenje o ovom pitanju: prema njemu, din (u značenju ‘islam’) jeste konstantan za sve ljude, za razliku od šerijata.

Je li šerijat „potpuni kodeks življenja“? Još jednom, važno je prvo razjasniti šta ovaj iskaz znači. Sljedeći iskazi u skladu su tradicionalnim komentarom ovog pitanja:

Islam uspostavlja jasan sistem bogoštovlja, ljudskih prava, propisa o braku i razvodu, propisa o nasljeđivanju, kodeksa ponašanja, o tome šta se ne smije piti, šta se treba odijevati, a šta ne, kako se klanjati Bogu, kako upravljati, propise o ratu i miru, kada ići u rat, kada uspostaviti mir, zakone ekonomije i propise o kupovini i prodaji. *Islam je potpuni kodeks življenja.*<sup>58</sup>

Dva su glavna razloga zašto je islam, u poređenju s drugim religijama, lahka meta zapadnim medijima. Prvi je razlog to što islam osigurava potpuni kodeks življenja i zbog toga se *svako djelo muslimana pripisuje njegovoj religiji.*<sup>59</sup>

Tokom 1970-ih, osnovane su Islamska banka za razvoj (IDB) i neke druge islamske banke državnog nivoa. U domovini, ove islamske grupe energično rade na tome da se *islam usvoji kao potpuni kodeks življenja.*<sup>60</sup>

*Islam je potpuni kodeks življenja* i njegov značaj proteže se na sva područja života. To je uvjerenje, tradicija, čin bogoštovlja, kao i kodeks društveno-ekonomskog i političkog djelovanja u svrhu osiguranja mira i društveno-ekonomske pravde, jednako i za muslimane i za nemuslimane.<sup>61</sup>

Karakteristični faktori muslimanskog konteksta su: (a) često oslanjanje na religiju kao na očigledno valjanu pretpostavku za (obično diskriminatorne) zakone i (b) simbolička veza koju je religija islam razvila s muslimanskom jurisprudencijom. Ilustracija ove veze jeste uobičajena i učestala tvrdnja muslimana da je „islam potpuni kodeks življenja“, čime se hoće reći da su sva pravna pitanja već utvrđena religijom. Jasno, ni temeljni tekst islama, Kur'an, čak ni hadis (praksa i predaja Poslanikova) nisu pravni kodeksi, iako se u oba propisuju kodeks ponašanja. Međutim, kao jedna od najznačajnijih disciplina koje su nastale u islamskoj nauci, jurisprudencija dominira u

58 M. Al-Khuli, „A Complete Code of Life“, odlomci iz *The Need of Islam*, dostupno na: <http://www.islamway.com/newenglish/binindex.php?section=article&id=169>, pregledano 25. maja 2005.

59 A. K. Luni, „Islam in the Eyes of Western Media“, *Pak Tribune* (22. septembar 2006).

60 M. A. A. Sarker, „Islamic Banking in Bangladesh: Performance, Problems & Prospects“, *International Journal of Islamic Financial Services* 1:3, (oktobar – decembar, 1999), str. 12-28.

61 Kazi Hussain Ahmed, „Islam & Politics“, dostupno na: <http://www.jamaat.org/qa/politics.html>, pregledano 2. jula 2006. On je aktuelni emir (lider) organizacije Džemaat-i-Islami, Pakistan.



islamskoj nauci do te mjere da je danas veoma poznati muslimanski učenjak, Syed Hossein Nasr, mogao iznijeti tvrdnju: „Šerijat je božanski zakon, po kojem, prihvativši ga, čovjek postaje musliman. Samo onaj ko prihvata propise šerijata kao obavezujuće za sebe jeste musliman.“<sup>62</sup>

Gornji iskazi da islam predstavlja „potpuni kodeks življenja“ ukazuju na to da islam ima uputstvo za cijeli spektar života i podrazumijeva rješenje za svako pitanje, situaciju ili problem. Također, podrazumijeva se shvatanje da, budući da je islam samodostatan i nezavisan način života, muslimani ne moraju pribjegavati nijednom drugom izvoru za uputu ili rješenje:

Budući da je islamsko pravo jedna obuhvatna i povezana cjelina, primjena njegovih različitih grana podvrgava se jednom jedinstvenom standardu, tj. islamsko pravo ne prihvata primjenu različitog skupa standarda u svojim različitim granama.<sup>63</sup>

Po islamu, život je integrirana cjelina; otuda potječe shvatanje o „potpunom kodeksu življenja“ u tom vjerovanju. Muslimani ne mogu jednostavno posuditi kapitalizam kao instrument za pokretanje ekonomije, demokratiju za svoju politiku, nacionalizam da stimuliraju društvo itd., kao zamjenjive sastavne dijelove, kako bi tako formulirali vlastitu koktel ideologiju ili sistem.<sup>64</sup> Da bi osigurao postojanost i ravnotežu, islam daje suštinsku uputu kako se suočiti sa životom kao integrirano, povezanom cjelom. Međutim, ni tvrdnja da je islam zaokruženi priručnik koji obrađuje svaki problem ili pitanje s kojima se muslimani mogu susresti također ne bi bila tačna.

Druga posljedica, iako se ne spominje tako često, jeste što su svi problemi i pitanja, skupa s rješenjima, već identificirani, bilo da su navedeni u tekstualnim izvorima, bilo da su ih obradili učenjaci. S tog stajališta, nema potrebe, niti je važno, učiti išta od drugih. Za svaki društveni, ekonomski, obrazovni i politički problem, ili bilo kakav drugi problem (osim naučnih,

62 F. Shaheed, „Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network Women Living Under Muslims Laws“, *Occasional Paper*, dostupno na: <http://www.wluml.org/search/node/%E2%80%99Controlled%20or%20Autonomous>.

63 M. Zahraa, „Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions“, *Arab Law Quarterly*, 15:2 (2000), str. 170.

64 Među primjerima takvih koktel ideologija su: (a) U svojoj *Zelenoj knjizi* libijski diktator Muammar Gaddafi predstavlja svoju ideologiju, izlažući sljedeća načela: „vlast naroda“, socijalizam i „društvenu osnovu treće univerzalne teorije“. U drugoj varijanti, njegova se ideologija često opisuje kao islamski socijalizam. (b) *Pankasila* indonezijskog predsjednika Sukarna jeste republika zasnovana na pet principa: nacionalizmu, internacionalizmu („jedna nacija suveren među jednakima“), reprezentativnoj demokratiji (sve važne grupe su zastupljene), društvenoj pravdi (marksistički utjecaj) i teizmu (koji naginje sekularizmu).



tehnoloških ili inženjerskih) koji se može zamisliti, treba se samo obratiti islamskim tekstovima (Kur'anu i hadisu), knjigama učenjaka, vijećima za fetve ili odgovarajućim pozivnim centrima – i rješenje će biti tu.

Stvarnost je daleko od toga. Logično bi bilo očekivati, ako su zaista poznati svi problemi i rješenja ili ako se rješenja lako mogu pronaći, da muslimanski svijet ne bude u tako jadnom i žalosnom stanju. Glavna zamka muslimanskog mišljenja jeste njegovo pretjerano oslanjanje na svete tekstove, što je tema šestog poglavlja. Razumjeti kako je Bog stvorio svijet ne možemo tako što ćemo se zakopati u knjige. Napokon, Bog je naredio: „Reci: ,Putujte po Zemlji i vidite kako Allah počinje stvaranje; tako će Allah i po drugi put stvoriti; jer Allahova je moć iznad svega!“ (el-'Ankebut, 29:20). Stvoritelj nije naredio „čitajte svete ili prave knjige,“ nego, „**putuj-te i (...) vidite**.“ Međutim, dok svijet nauke ide naprijed, ostavljajući muslimane za sobom, učenjaci skloni šerijatu drže svoju braću vjernike zalijepljene za islamske tekstove. Da shvate Božiju moć i veličinu kakvi se ogledaju u prirodi, bilo bi sasvim u redu i da istražuju univerzum, isto kao i da se obraćaju svojim tekstovima:

[Hvaljen neka je] Onaj koji je stvorio sedam nebesa, jedno s drugim u savršenom skladu: nikakve mane nećeš vidjeti u onom što je stvoreni svijet Sve-milosnog. I digni pogled opet: vidiš li kakvog nedostatka? A onda digni pogled još jednom i mnogo puta: svaki put će ti se pogled vratiti zadivljen i klonuo (...). (el-Mulk, 67:3–4)

Dakle, ključni je problem rigidnost u islamskoj misli, zbog koje se šerijat razumijeva kao nešto mehaničko, zbog čega su deduktivne odluke iz prošlosti zauvijek obavezujuće, rigidnost koja vodi ka jalovosti i nazadovanju u islamskoj misli.

Stoga je kontekst problema prevladavajuće statično shvatanje islama, po kojem se tekstualni izvori, skupa s mišljenjem podvorničkih stručnjaka i učenjaka, smatraju „rječnicima“ po kojima se traže odgovori. Zato se pretpostavlja da su u tim tekstovima sve riječi, pa se traže, baš kao što se traže riječi po rječniku, otvarajući pravu stranicu i nalazeći traženu lemu. U stvarnosti, islam nije poput rječnika, nego više poput alfabeta. U rječniku je mnogo riječi na raspolaganju, a one riječi koje još nisu oblikovane, zasnovat će se na alfabetu. Kada se islam shvata kao „potpuni kodeks življjenja“ analogno korištenju rječnika može se predvidjeti da će se praksa fosilizirati i ostati zarobljena u prošlosti. Suprotno shvatanje „potpunog kodeksa življjenja“, kao nečeg što sadrži alfabet (suštinske principe ili građevne blokove), reformirat će pristup pitanjima i izazovima života, kao i



ishod njihovog rješavanja. Takav jedan pristup onda bi postao dinamičan i relevantan. S ovog stajališta, Kur'an bi vratio svoj status izvora suštinske upute, iz kojeg se formuliraju rješenja. Kako eš-Šatibi ističe:

(...) iskustvo pokazuje da je svaki alim koji se okrenuo Kur'antu u traženju rješenja za neki problem u Kur'antu našao princip koji mu osigurava *neko* uputstvo u rješavanju tog problema.<sup>65</sup>

### *Je li šerijat isto što i zakon?*

Kako smo ranije napomenuli, šerijat se često miješa s „pravom“. U skladu s tim, ne pravi se razlika između šerijata i *fikha*. Zapravo, na jednačini šerijat = islamsko pravo temelje se raširene i brojne zablude:

Po propisima islamskog prava (šerijata), kompanije se dijele na dvije glavne vrste: (...)<sup>66</sup>

Termin *šerijat odnosi se na islamsko pravo* kako je objavljeno u Kur'antu i kroz primjer poslanika Muhammeda, neka je mir na njega.<sup>67</sup>

Islamske finansijske institucije (IFI) (...) tvrde da sve svoje aktivnosti provode u skladu s principima šerijata (islamskog prava).<sup>68</sup>

*fikh*: dosl. razumijevanje ili shvatanje; nauka o božanskom zakonu, zbir čovjekovih znanja o šerijatu, islamskom pravu ili jurisprudenciji.<sup>69</sup>

Znak jednakosti povučen između šerijata i islamskog prava predstavlja duboku konfuziju o islamu. Zabunu unose oni muslimani koji pokušavaju prakticirati din na osnovu ove zablude. Ako se šerijat odnosi na cijeli spektar života, a odnosi se, onda se, logično, ne odnosi sav samo na pravo. Naprimjer, obredno pranje, molitva, post itd. uopće nisu pravna pitanja. Unošenje svakog aspekta islamske upute u pravo, stoga, protivrječi islamu:

Općenito, kada učenjaci iz područja islamskih studija govore o „islamskom pravu“, pretpostavlja se da govore o onom što se na arapskom zove *eš-šari'a*

- 
- 65 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 37, citira Ebu Ishaka eš-Šatibija, *el-Muwaṭṭafat fi usul el-ahkam* (Kairo: Metba'a es-selefija, 1341. god. po H.), vol. iii, str. 219.
- 66 Gulf-Law, „Companies in Islamic (Shari'ah) Law“, Gulf-Law.com, dostupno na: [http://www.gulf-law.com/uaecolaw\\_shariah.html](http://www.gulf-law.com/uaecolaw_shariah.html), pregledano 5. augusta 2008.
- 67 Lender's Shariah Advisors, dostupno na: <http://www.islamicmortgages.co.uk/index.php?id=112>, pregledano 16. augusta 2006.
- 68 Mufti Muhammad Taqi Usmani, dostupno na: [http://www.muftitaqiusmani.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=7:present-financial-crisis-causes-and-remedies-from-islamic-perspective-&catid=2:news-a-events&Itemid=20](http://www.muftitaqiusmani.com/index.php?option=com_content&view=article&id=7:present-financial-crisis-causes-and-remedies-from-islamic-perspective-&catid=2:news-a-events&Itemid=20).
- 69 S. Jackson (Abdul Hakim), „Sources of Islamic Law“ (s. a.), dostupno na: <http://www.aals.org/am2004/islamiclaw/islamicmaterials.pdf#search=%22sharia%20%22islamic%20law%22%22>, str. 7, pregledano 29. augusta 2006.



ili *eš-šar'a*. Zapravo, najčešće govore jednostavno „šerijat“ ili koriste termine „islamsko pravo“ i „šerijat“ sinonimno. Međutim, neka je vrsta pojednostavljanja kada se poistovjećuje šerijat s pravom. Za šerijat se, zaista, može reći da sadrži pravo, ali mora se priznati da on obuhvata i elemente i aspekte koji nisu, strogo govoreći, pravo.<sup>70</sup>

Zapravo, islam je dosta širi; da šerijat nije samo pravo jasno je iz samog Kur'ana:

A potom smo tebe uputili (pravim) Putem religije (tj. *šer'iatim min el-amr*): pa, slijedi ga (taj put), a ne slijedi strasti onih koji ne znaju. (el-Džasija, 45:18)

Važno je istaći da je to jedino mjesto gdje je sama riječ šerijat upotrijebljena u Kur'anu i to je upotrijebljena u generičkom smislu; njeno značenje je daleko šire po opsegu od samog prava. Osim toga, ovaj ajet potječe iz mekanskog perioda, kada zakoni, kodeski i obavezni obredi još nisu postojali. Abdullah Yusuf Ali objašnjava:

Šerijat se najbolje prevodi kao „pravi put religije“, što je šire od samih obrednih i pravnih odredbi, koje su uglavnom došle u medinskom periodu, dugo nakon što je ovaj mekanski ajet objavljen.<sup>71</sup>

Objašnjenje Omera ibn Abdulaziza (poznatog i kao Omer Drugi, u. 720. n. e.) u pismu Adiju ibn Adiju ilustrativno je, zato što on razlikuje *šerijat* od *feraida*, *hududa* i *sunneta*. Dakle, ovaj halifa nije svrstao sve ove aspekte pod jednu oznaku – šerijat:

Omer ibn Abdulaziz pisao je Adiju ibn Adiju: „Vjerovanje obuhvata *feraid* (propisane dužnosti), *šerijat* (zakone), *hudud* i *sunnet*. I ko god se svih njih pridržava, vjerovanje mu je potpuno, a ko god ih se ne pridržava u potpunosti, njegovo je vjerovanje nepotpuno.“<sup>72</sup>

Zanimljivo je da standardni prijevod zbirke *Sahih el-Buhari* termin šerijat predstavlja kao „propise“, međutim, to nije jasno, s obzirom na to da Omer ibn Abdulaziz jasno razlikuje *feraид* i *hudud* od šerijata. Ovo je ujedno i ilustrativan primjer za to kako se predrasude i iskrivljavanja kasnijih generacija

70 B. G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens, Georgia, USA: University of Georgia Press, 2006), str.

71 A. Y. Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, 3. izd. u USA (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1988), fn. no. 4756.

72 M. M. Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 1, str. 15.



projiciraju na ranija mišljenja i izvore. Slično, imam Šatibi šerijat ne poistovjećuje s islamskim pravom:

Imam Šatibi, kao malikijski pravnik, u svom *magnum opusu*, *el-Muvafekat fi usul eš-šeria*, razrađuje opći okvir šerijata. On tvrdi da unutar šerijata postoje varijante koje se moraju obuhvatno razumijevati, među ostalim: pravo, konačni ciljevi šerijata, tekstualni dokaz (*delil*) i *idžtihad*. To znači da se šerijat ne treba shvatati samo kao pravo (...).<sup>73</sup>

Zapravo, kako to Lily Zakiyah Munir, vodeća indonežanska muslimanska aktivistica borbe za ljudska prava i islamska naučnica, objašnjava, sami Kur'an nije pravni priručnik:

Kur'an sebe naziva *el-huda*, ili uputstvom, a ne pravnim kodeksom. Od preko 6 200 ajeta, manje od jedne desetine odnosi se na pravo i jurisprudenciju, dok se ostali bave pitanjima vjerovanja i morala, govore o pet stubova vjere i raznim drugim temama. Njegove ideje o ekonomiji i društvenoj pravdi, uključujući i njegov pravni sadržaj, u cijelosti su pomoćne u odnosu na religijski poziv. U Kur'antu ima oko 350 pravnih ajeta, od kojih je većina objavljena kao odgovor na probleme na koje se u stvarnosti nailazilo. Neki su objavljeni s ciljem da se dokinu nedopustivi običaji kao što su čedomorstvo, lihvarenje, kockanje i neogničeno mnogoženstvo. Drugi utvrđuju kazne kojima se nameću reforme koje je uveo Kur'an. Ali, u cjelini, Kur'an potvrđuje i podržava postojeće običaje i institucije arapskog društva i promjene uvodi samo gdje su neophodne.<sup>74</sup>

Uprkos činjenici da ajeti koji se bave pravnim pitanjima čine prilično mali dio te cjeline, legalističke tendencije još uvijek uspijevaju svesti Kur'an samo na niz pravnih propisa:

Ne čudi što se često smatra da *fikh* predstavlja samu religiju. Uloga *fikha* se, stoga, mijenja gore-dolje, u skladu s tim da li je u državi religija u usponu ili padu. U zemljama koje nameću formalni šerijat *fikh* ima veliki autoritet u reguliranju života ljudi kao pojedinaca, kao dijela društva i u njihovom odnosu prema Bogu. Nasuprot tome, u sekularnoj državi *fikh* se ograničava više na reguliranje odnosa prema Bogu.

*Fikh* se često miješa i brka sa šerijatom. Ovaj potonji jeste obuhvatni Put koji je Bog dosudio i obuhvata sve, od moralnih i etičkih vrijednosti, preko teologije i duhovnih težnji, do formalnih činova bogoštovlja (...). Jasno je da je *fikh* zapravo dio šerijata.<sup>75</sup>

73 L. Z. Munir, „General Introduction to Islamic Law“ (s. a.), dostupno na: [http://www.lfip.org/laws718/docs/lily-pdf/Introduction\\_to\\_Islamic\\_Law.pdf](http://www.lfip.org/laws718/docs/lily-pdf/Introduction_to_Islamic_Law.pdf), str. 4, pregledano 16. augusta 2006.

74 Munir, „General Introduction to Islamic Law“, str. 8.

75 Munir, „General Introduction to Islamic Law“, str. 11.



Svako ko vjeruje da je Bog Svetilosni i Najsamilosniji i da je poslao Svoju uputu čovječanstvu želi da od te upute dobije maksimum. Kada se, međutim, sve pretvara u pravno pitanje, životu se nameće nezasluženi teret rigidnosti, protivrječan čovjekovoj *fitri* (unutrašnjoj prirodi). Kur'an podstiče vjernike da se usredotoče na izbjegavanje velikih grijehova (*keba'ir*). To ne znači da Njegovi sljedbenici treba da druge grijehove smatraju luhkim, međutim ne treba ni sve smatrati pravnim pitanjem:

Ako se budete klonili najgnusnijih stvari [*keba'ir*] koje su vam zabranjene, Mi ćemo istjerati sve zlo iz vas i pustiti vas kroz Kapiju velike počasti. (en-Nisa, 4:31)

Prenosi Ebu Hurejre da je Poslanik, s. a. v. s., rekao: „Ne pitajte me za ono što vam ne spomenem, jer su narodi prije vas uništeni zbog svojih pitanja i zbog razilaženja oko svojih poslanika. Dakle, ako vam ja zabranim, onda se toga klonite. A ako vam naredim nešto, učinite koliko možete od toga.“<sup>76</sup>

Da li ovi propisi ostavljaju utisak da je sve u životu strogo pravno pitanje? Je li literalističko shvatanje prava kompatibilno s nastojanjem da težnje pojedinca dosegnu što više? Sljedeći hadis dalje objašnjava to pitanje:

Prenosi Ebu Hurejre da je Poslanik rekao: „Vjera je lahka i ko god se preopereti u vjeri neće moći nastaviti tako. Budite umjereni, ali pokušajte biti blizu savršenog. Radujte se dobrim vijestima da ćete biti nagrađeni i tražite snagu klanjanjući se Bogu jutrom i u noći.“<sup>77</sup>

Osim toga, Kur'an opominje da će lekcija Sinovima Izraelovim, nakon što su izopačili Božiju uputu, biti naučena:

Jevrejski narod bio je u stezi legalizma i ritualizma. Njihovi prekobrojni propisi, riječima Kur'ana, postali su užad i okovi koji su sputavali zdravi razvoj morala, kao i fizičkog života.<sup>78</sup>

Zapravo, svodenje islama ili šerijata na status *fikha* ili islamskog prava ima ozbiljne posljedice, od kojih se mnoge mogu primijetiti u onim zemljama koje pokušavaju „implementirati“ šerijat unutar uskih, legalističkih ograničenja:

76 M. M. Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, no. 391.

77 Khan, (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 2, hadis no. 38.

78 K. A. Hakim, „Law and Islam“ (1987), dostupno na: <http://muslimcanada.org/ch20hakim.html>.



*Obuhvatni šerijat često se usko shvata, samo kao fikh. Zahtjevi da se uvede formalni šerijat u nekoliko regija u Indoneziji, naprimjer, u stvarnosti nisu ništa drugo nego primjena fikha. Kada se postigla saglasnost oko formalnog šerijata, prva poduzeta mjera bila je nametnuti ženama obavezu nošenja pokrivala za glavu, bičevanje ili odsijecanje šake te druga pravila koja se mogu nedvosmisleno naći u tekstovima. Značajniji problemi, koji štete većini, kao što su korupcija, trgovina ženama ili poslovni monopol, ne vide se kao dio šerijata samo zato što se ovi problemi ne mogu naći u tekstovima.*

Ova zabluda ima velike posljedice po način na koji muslimani prihvataju religiju. *Kada se islam predstavlja kao šerijat, a šerijat se shvata samo u značenju formalnih pravila, posljedica je da se islam internalizira samo kao formalna dogma.* Fizička dimenzija religije ima prioritet nad njenom duhovnošću. Stubovi islama kao što su molitva (*salat*), post (*saum*), porez (*zekat*) ili hodočašće (*hadž*) također su svedeni samo na značenje obrednog bogoštovlja. Tokom Poslanikovog života, ova učenja imala su snagu društvenog pokreta s posljedicom društvenog preobražaja. Dominantni tekstualni pristup islamu ograničio je moć i domet religije, zato što tekstovi ne mogu direktno odgovoriti na rasprostranjene probleme s kojima se muslimani suočavaju, kao što su savremeni sofisticirani kriminal i korupcija.

*Fikh ili šerijat shvaćen samo kao fikh nije sav islam.*<sup>79</sup>

Jedan izvor konfuzije – koji su, nažalost, dodali sami muslimani – jeste to što nisu prepoznali da se, s ozbirom na obuhvatnost života i islamskog učenja, šerijat ne može prakticirati samo u skladu s nekim vanjskim autoritetom. Mnogo toga što se primjenjuje u pogledu šerijata, dešava se na ličnom nivou:

U Evropi i Sjevernoj Americi, čim neko izgovori *šeħadet*, čim je neko „musliman“ i pokušava to i ostati, prakticirajući svakodnevno namaz, dajući zekat i posteći, naprimjer, pa čak i samo pokušava da poštuje muslimansku etiku, smatra se odmah da on provodi šerijat, ne na neki periferni način, nego u suštinskim aspektima.

Ova praksa i moralna svijest jesu izvor i srž šerijata, koji je lično, vjerničko opredjeljenje. Izvan toga, sâmi Put vrši svoj utjecaj opsežnije, u pogledu egzistencijalne upute, čak i ako nije na isti način; ovdje moramo spomenuti ovaj suštinski faktor, u odnosu na metodologiju, norme i detalje primjene različitih propisa. Ova karakteristika islama sadržana je u konceptu *šumulijet el-islam*, „obuhvatnog karaktera islama“.<sup>80</sup>

79 Munir, „General Introduction to Islamic Law“ (s. a.), str. 12.

80 Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, str. 33.



## Može li se šerijat zakonski nametnuti (u cijelom svom djelokrugu)?

O uvođenju šerijata obično se diskutira u kontekstu zakonske provedbe. Zapravo, najneposrednjom manifestacijom tog uvođenja smatra se „izvršavanje“ kazne poznate kao *hudud* – u Kur’anu propisane posebne vrste kažnjavanja za određena krivična djela (ubistvo, preljuba, krađa, itd.). Kako smo već utvrdili, izjednačavanje šerijata s islamskim pravom jednostavno je pogrešno, zato što islam, svojom sveobuhvatnom uputom, ne pokriva samo pravo, nego i vrijednosti, principi, obrede itd. Stoga je jasno da ne može autoritet čovjeka nametati sve aspekte islama.

Po mišljenju Khurrama Murada: „Zakoni su, stoga, važan sastavni dio šerijata i, kako smo već napomenuli, ne dozvoljava se razlikovanje među dijelovima: ‚*klanjati*‘ je valjano, zakonom određeno, obavezno i sveto, kao i ‚dogovarati se oko poslova zajednice‘ ili ‚zabranjivati kamatu‘ (...).“ Po mom mišljenju, ovo je pogrešno tumačenje, a problem leži u riječi „zakonom određeno“. Tačno je da se od muslimana očekuje da žive u društvu gdje su zakoni zasnovani na Kur’anu i sunnetu, međutim život je, definitivno, više od puke primjene pravnih propisa. U tom pogledu su Usmanijeve opaske na mjestu:

Osim što osigurava pravne načine discipliniranja, islam daje i učenja za reformu društva koja nisu pravna, a koja uveliko pomažu u sprečavanju zločina. To znači da se jedna islamska država ne može razriješiti svojih dužnosti time što će samo nametnuti *hudud*; ona je, na prvom mjestu, odgovorna i za stvaranje atmosfere koja obeshrabruje zločin.<sup>81</sup>

Naravno, stvaranje dobre atmosfere ne podrazumijeva zakonsku prisilu po sebi. Ako se *hudud* bavi prijestupima, šta je onda s obratnim propisima, onima o dužnostima i obavezama? Murad ima svoje viđenje sankcija prema muslimanu koji odbija *klanjati*, na osnovu mišljenja onih islamskih pravnika zbog kojih se zanemarivanje namaza smatra nezakonitim (i kažnjivim):

U jednoj islamskoj državi, *taarik es-salat* [onaj koji namjerno izostavlja pet dnevnih namaza] bit će pitan zašto to čini? Ako ustrajava na svojoj navici da ne klanja, onda – kažu imami Malik i Šafi'i – treba ga ubiti. Imam Ebu Hanifa

81 Usmani, „The Islamization of Laws in Pakistan: The Case of Hudud Ordinances“, str. 288.



kaže da ga treba prvo upozoriti na kobne posljedice, a potom ga, ako i dalje odbija klanjati – zatvoriti sve dok ne učini *tevbu* ili ne umre u zatvoru.<sup>82</sup>

Zato što je namaz (*salat*) jedan od temelja islama, napuštanje te prakse ozbiljan je problem. Zapravo, biti musliman (po vlastitom izboru i svjedočenju – prema *šeħadetu*), a ne moliti se – nema smisla. Nijedan drugi obred nije u Kur'anu toliko naglašavan koliko namaz. Usto, na sličan način naglašavaju ga i Poslanikovi hadisi. Međutim, kazna (u spektru od zatvora do pogubljenja) mora se utvrditi iz islamskih izvora. Dokazi za to, međutim, sumnjivi su, zbog toga što su interpretativni zaključci učenjaka slabi. Naravno, ni Uthaymeen, autor, ni autoriteti koje citira, ne govore o vrijednostima i značaju namaza koji se obavlja pod pritiskom. Da li je svrha namaza koji se obavlja pod tim uvjetima Allahovo zadovoljstvo ili zadovoljstvo ljudi, savjernika? Ako je namijenjen Allahu, da li zaista pred Stvoriteljem išta vrijedi namaz obavljen pod društvenim pritiskom? Čini se da se tu ljudi igraju Boga. Osim toga, Uthaymeen zaključuje da je ostavljanje namaza *kufir*, ali da izostavljanje plaćanja zekata nije; u skladu tim, trebalo bi da su kazne različite. Ako je to zaista slučaj, onda bi se odbijanje da se plati zekat moralno smatrati ozbiljnijim prekršajem, zato što to ima posljedice po društvo, dok je namaz stvar između pojedinca i Boga. Zekat podrazumijeva prava drugih ljudi na udio u nečijem bogatstvu.

Potrebni su dokazi iz Kur'ana koji opravdavaju ili utvrđuju kažnjavanje onih koji odbijaju klanjati. Uporedo s tim dokazima, nužno je obraditi pitanje da li ima smisla prisiljavati nekog da klanja i da li bi, ionako, Bog prihvatio čin bogoštovlja od nekog tako prinuđenog:

A da je Gospodar tvoj htio, svi bi na Zemlji vjernici bili! Pa, zar ćeš ti, onda, prisiljavati ljude da vjernici budu? (Junus, 10:99)

82 S. A. R. L. Randeri, *Fatawa Rahimiya* (Gujarat, India: Mekteba Rahimija, 1975-1982), vol. 1, str. 147. Za više podataka o tradicionalnom gledištu o pitanju *taarik es-salata*, vidjeti, naprimjer kako šejh Uthaymeen navodi Ibn Hanbela: „Ko god ostavi namaz, prestao je vjerovati, a osim namaza, nema ničeg drugog, osim *kufra*. I ko god ostavi namaz kafir je i kod Allaha je halal ubiti ga. Onaj koji ostavi namaz jeste *kafir* (nevjernik) i *kufir* ga izvodi iz islama, te zaslužuje smrtnu kaznu, ukoliko se ne pokaje i počne obavljati namaz.“ Autor ne citira ni Ibn Hanbelovo mišljenje, ni mišljenje drugih imama. M. I. Uthaymeen, „The Ruling Regardin one who Abandons Salaat“ (s. a.), dostupno na: [http://www.salaafi-manhaj.com/pdf/Salaafi-Manhaj\\_AbandoningSalat.pdf](http://www.salaafi-manhaj.com/pdf/Salaafi-Manhaj_AbandoningSalat.pdf), pregledano 1. septembra 2006. Vrijedi spomenuti da se Ebu Hanifa, eš-Šafi'i i Malik razlikuju od Ibn Hanbela, jer tvrde da je čovjek koji ostavi namaz *fasiq* (grešnik), ali ne i *kafir* (nevjerik). Osim toga, i među prvom trojicom postoje razlike u mišljenju o kazni. Prema eš-Šafi'iju i Maliku, takvog čovjeka treba ubiti, dok Ebu Hanifa smatra da ga treba savjetovati, a ne ubiti. „Neglecting of Salah“, dostupno na: <http://www.khyber.org/betak/viewtopic.php?f=2&t=1169>, pregledano 21. augusta 2006.



U vjeru nema prisile: istina se jasno razlikuje od zablude. Ko odbacuje зло i vjeruje u Allaha – drži se Najpouzdanjeg. (el-Bekara, 2:256)

Čini se da, na kraju, Boga ne zanima nametanje molitve i posta, niti pretvaranje društva u policijsku državu kako bi se osiguralo obavljanje ovih obreda. Na to se svode prethodna dva ajeta, koja odbacuju svaku prisilu u vjeru. Zapravo, na drugim mjestima, Kur'an još kategoričnije tvrdi da ne samo da Poslanik nije policijski izvršitelj, on nije ni čuvat:

[O, Poslaniče!] Ti ne vodiš njihove poslove. (el-Gašije, 88:22)

Dužnost je tvoja da Poruku preneses (...) (Ali Imran, 3:20)

Budite poslušni Allahu i budite poslušni Poslaniku i budite oprezni: ako leđa okrenete, znajte da je dužnost vašeg Vjerovjesnika samo da jasno obznani. (el-Maida, 5:92)

Tvoja je dužnost da poruka do njih stigne: Naše je da im svedemo račune. (er-Ra'ad, 13:40)

Oni koji Allahu premca pripisuju kažu: „Da je Allah tako htio, mi se ne bismo nikom drugom, do Njemu, klanjali – a ne bi ni očevi naši – niti bismo zabranila, osim Njegovih, mi imali.“ Tako su i oni prije njih činili. Ali, zar je poslanika dužnost išta drugo doli da jasno Poruku obznane? (en-Nahl, 16:35)

Reci: „Budite poslušni Allahu i budite poslušni Vjerovjesniku.“ A ako se okrenete, on je odgovoran samo za ono što mu je u dužnost stavljeno (...). Ako ga budete slijedili, ići ćete Pravim putem. Poslanikova je dužnost samo da obznanjuje jasno! (en-Nur, 24:54)

A ako se okrenu, Mi tebe nismo poslali kao čuvara nad njima. Tvoja je dužnost samo Poruku prenijeti! (eš-Šura, 42:48)

Ima još ajeta u kojima se Poslanik neprekidno podsjeća na zadatak: da prenese i isporuči poruku.<sup>83</sup> Ne možemo a da duboko ne promišljamo razloge zbog kojih je Bog tako često ponavljao ovu konkretnu stvar. Je li lekcija iz ovih ajeta nejasna ili dvosmislena? Ako Poslanikova misija nije bila ništa drugo doli da prenese Poruku, ako on zaista nije bio voditelj (*musejtir*) ljudskih poslova, je li onda dužnost njegovih sljedbenika išta šireg opsega?

Mišljenje koje podupire nametanje vršenja obreda neosnovano je i za njega nema nikakvog dokaza u ponašanju samog Poslanika. Mentalitet prinude i takvih konkretnih propisa ne priznaje, dakle, Poslanikov uzor i muslimani ga moraju snažno odbaciti. Moguće je da se u određenim tumačenjima razaznaju shvatanja da islamu nije ostalo ništa da nametne, da se

<sup>83</sup> Također, vidjeti sure *en-Nahl*, 16:82; el-'Ankebut, 29:18; Ja-Sin, 36:17; et-Tegabun, 64:12.



muslimani neće smatrati odgovornim ni za šta što rade u ovom svijetu, ni kao pojedinci, ni kao zajednica, te da ne može postojati autoritet koji bi vršio bilo kakvu nadzornu ili kontrolnu ulogu nad njima. Malo šta je tako daleko od istine. Kao i svaka normalna, funkcionalna civilizacija, muslimansko društvo ima zakone, a zakoni su besmisleni ako se ne mogu nametnuti i provoditi. Međutim, provedba zakona odnosi se samo na uzajamna prava na ovom svijetu. Naprimjer, zekat nije samo obredni element bogoštovlja, on se odnosi i na, naprimjer, pravo siromašnog, za kojeg je zekat i propisan. Svako društvo koje poštuje islam nametnulo bi obavezu plaćanja zekata.

Upravo je to opravdanje za čvrsti stav koji je zauzeo prvi halifa, Ebu Bekr, protiv onih koji su, poslije Poslanikove smrti, odbili plaćati ono što su bili dužni plaćati. Slično, ubistvo, napad, preljuba, kockanje, konzumiranje alkohola iz razonode itd. među mnogim su temama od društvenog značaja, za koje također postoje propisi koji se mogu nametnuti. Ipak, pitanja lične prirode, uključujući obredno bogoštovlje, izvan su opsega društvene prisile i nisu u domenu bilo kakvog islamskog kaznenog zakona. Da nije tako, onda bi kur'anski ajeti koji jasno opisuju Poslanikovu dužnost bili protivrječni, a islam bi se naglavačke izokrenuo. Unatoč tome, žalosna je stvarnost da su ove tendencije i zablude i dalje raširene, a često ih, u svojim djelima, potvrđuju i savremeni pravnici ili pravnička vijeća te jedno od vodećih tijela islamskih pravnika.

Mnogi problemi s uvođenjem šerijata proistječu iz mentaliteta prisile koji zaobilazi sva razumna shvatanja zakonskog nametanja. Ako se neko društvo pretvori u policijsku državu, a javna vlast prisilom provodi zakone koji nisu unutar prirodno prihvatljivog domena, takvo društvo ne može opstati. Pristupi različitim moralnih policija gdje vlade prakticiraju šerijatski zakon vrlo je ilustrativan; svoj su narod utjerali u bijedu, djelujući kao moralni progonitelji, a ne čuvari društva.

### *Da li šerijat osigurava jasnu i nedvosmislenu uputu za svaku područje života?*

Potvrđni odgovor na pitanje da li šerijat osigurava nedvosmislenu uputu bio bi utješan, ali, nažalost, to nije slučaj. Jedan razlog zašto neki vjernici gore od želje da „uvedu“ šerijat jeste njihovo uvjerenje da konačno, autorativno i djelotvorno rješenje za sve životne probleme već postoji u islamu, budući da on sadrži određeni propisani skup rješenja. Prema



tradicionalnom gledištu, islamsko pravo je „konačno“.<sup>84</sup> Ovo je simplicističko gledište i u raskoraku je sa stvarnošću.

Kur'an daje primjere mudrosti, podsticanja, razmišljanja o prošlosti, kao i uputstva – naredbe i zabrane – koja obuhvataju glavna područja ljudskog djelovanja. Kad je riječ o naredbama i zabranama, Kur'an je eksplicitan i kategoričan. Međutim, provedba njegovih odredbi nije jasna, ukoliko se ne usvoji pristup koji sputava kao ludačka košulja i koji često dovodi do ishoda suprotnih ciljevima (*mekasid*) islama.

Razmotrimo sljedeće primjere. Zakoni o *hududu* u Pakistanu, proglašeni pod jednom vojnem diktaturom, služili su da se hapse – i utamniče – mnoge žene žrtve silovanja. Na hiljade nesretnih žena, iako su bile žrtve odvratnog zločina, zatočeno je ili im je suđeno po ovoj verziji šerijata.<sup>85</sup> Druga česta pojava u mnogim muslimanskim društвima jeste jednostrani, proizvoljni i nekontrolirani razvod od žene, koji muž dobije tako što tri puta izgovori *talak*, zbog čega supruga biva primorana izaći iz svoje kuće i svog doma. Naprotiv, proces razvoda propisan Kur'anom mudar je, uravnotežen i osjetljiv na fakto-re koji uključuju oboje supružnika. Međutim, neprihvatljive i flagrantne verzije šerijata (koji se miješa s islamskim pravom) ovjerile su tu praksu u vođenju razvoda. Takva praksa oprečna je Kur'antu i Poslanik je nije odobrio. Unatoč tome, potvrđile su je mnoge škole islamskog mišljenja.

Svjedoci su temeljni uvjet u islamu, za mnoge situacije. Međutim, o potrebnim kvalifikacijama za svjedoka i kontekstu svjedočenja postoje ogromna neslaganja.

*Riba* (obično izjednačena s terminom kamata) kategorično je zabranjena u Kur'antu. Međutim, razmatranje šest vrsta kamatnih roba koje spominju hadisi pokazuje začuđujuće razlike i nepomirljivost u pravničkom mišljenju o ovim pitanjima.<sup>86</sup>

Još je temeljnije pitanje određivanja početka ili kraja ramazana. Iako je proteklo 14 stoljeća, kakav je dogovor postignut o broju rekata koji se klanjaju na *teravih*-namazu u tom istom mjesecu? Čak i u okviru jedne škole mišljenja postoje mnoge razlike u stavovima. *Hidaje*, jedan od najautoritativnijih tekstova hanefijske jurisprudencije, pokazuje velike razlike u mišljenju triju značajnih pravnika i začetnika ove iste škole.<sup>87</sup>

84 J. I. Laliwala, *The Islamic Jurisprudence* (New Delhi, India: The Indian Institute of Islamic Studies, 1983), str. 1.

85 M. O. Farooq, „Rape and Hudoood Ordinance: Preversions of Justice in the Name of Islam“ (2006).

86 M. O. Farooq, „Riba, Interest and Six Hadiths: Do we have a Definition or a Conundrum?“, *Review of Islamic Economics*, 13:1 (2009), str. 105-142.

87 Najčešća neslaganja između glavnih hanefijskih aktera koja se javljaju u *Hidaji* mogu se naći sabrana u sljedećem dokumentu: „How much agreement/disagreement even within one school of Fiqh?“, obnovljeno 6. augusta 2006, sa internet-stranice: [http://globalwebpost.com/fiqh/farooqm/study\\_res/islam/fiqh/ijma\\_hedaya.html](http://globalwebpost.com/fiqh/farooqm/study_res/islam/fiqh/ijma_hedaya.html).



Ovi jednostavni primjeri demonstriraju da je postojala i da postoji potreba za *idžtihadom*, zato što nisu nađeni, ni identificirani, svi odgovori i rješenja na sva pitanja i sve probleme, ni jasno, ni nedvosmisleno. U islamskoj jurisprudenciji (*usul el-fikh*) potvrđeno je da, iako je *idžtihad* aktivnost zasnovana na božanskoj uputi i drugim sekundarnim izvorima, znanje iz njega izvedeno jeste **probabilističko**, tj. vjerovatno. Djela dvojice čuvenih učenjaka, Ebu el-Husejna el-Alīja, poznatog i kao el-Amidi, i Muhammeda ibn Alīja eš-Ševkanija (u. 1255 god. po H.), služe da učvrste ovo stanje. El-Amidi je jedan od najvećih *mutekellima*,<sup>88</sup> a njegova knjiga zasniva se na četiri ranija velika djela *usul el-fikha*: *el-'Ahd*, *el-Mu'temed*, *el-Burhan* i *el-Mustasfa*. Eš-Ševkani pripada dosta kasnijoj generaciji, ali njegovo djelo, posebno *Nejl el-evtar*, steklo je veliki ugled u svim četirima školama jurisprudencije. Prema mišljenjima el-Amidija i eš-Ševkanija, *idžtihad* se može razumjeti kao cjelokupni rad pravnika u svrhu donošenja ili izvođenja, uz određeni stepen vjerovatnoće, pravila šerijata iz iscrpnih dokaza (*delil*; plural *edille*) u izvorima.<sup>89</sup>

Nažalost, ove činjenice i stvarnost protivrječe tendenciji da se sve proizvodi nesumnjivo, definitivno i u autorativnoj formi. Privid standar-dizacije zakona, propisa i stavova unutar svakog *mezheba* uklapa se u snažan utisak da nema više pravnih razlika i nesaglasnosti. Tačno je da je kristalizacija sunijskih *mezheba* (i, odvojeno, džaferijskog *mezheba* među šijama) donijela određenu stabilnost i standardizaciju. Međutim, mora se uzeti u obzir historijski kontekst u kojima su ovi *mezhebi* nastajali, zajedno s održavanjem kohezije, kako zbog unutarmezhepskog, tako i zbog međumezhepskog razumijevanja, koje služi da odgurne jake ispodpovršinske struje neslaganja i sporenja u pozadinu. Evo jedne živopisne skice iz abasijskog perioda kao ilustracije:

Učenjaci kao što su el-Evzai, Ebu Jusuf, Šejbani i Šafi'i ostavili su primjere pravnih razlika iz tog perioda, ali, u tom pogledu, najbolji opis, koji je kratak, ali obuhvatan, došao je do nas preko jednog abasijskog državnog zvaničnika, državnog sekretara, Ibn el-Mukaffa'a. On kaže:

„Među pitanjima koja bi *emir el-muminin* trebalo da razmotri jeste pitanje ovih dvaju gradova (Kufe i Basre) i drugih provincija i regija, s obzirom na suprotnosti u rješavanju pravnih pitanja: sukob među njima prerastao je u veliki problem u vezi s krvnim i bračnim vezama te imovine muslimana.

<sup>88</sup> Teolozi ili oni koji prakticiraju kelam ili vode debate koje uključuju teologiju.

<sup>89</sup> S. El-Amidi, *Kitab el-Ihkam fi 'usul el-ahkam*, 4 vol. (Kairo: Dar el-kutub el-hidivija, 1914), vol. iv, str. 162; M. eš-Ševkani, *Iršad el-fuhul*, 1. izd. (Rijad, Saudijska Arabija: Dar el-fadile, 2000), vol. 2, str. 1062.



Srođnički i bračni odnosi koji su dopušteni u Hiri, zabranjeni su u Kufi. Isti pravni sukob dešava se i usred Kufe. Jedna stvar dozvoljava se na jednom mjestu, a na drugom se zabranjuje. Osim toga, daju se različiti sudovi u pogledu krvnih zločina muslimana i njihove časti. Sudije donose odluke, a vlast ih izvršava. Uprkos svemu ovome, nijedna jedina grupa u narodu Iraka i Hidžaza ne shvata ovu situaciju; umjesto toga, ponose se time šta slijede i prezirom obasipaju ono što drugi imaju. Ovakvo njihovo ponašanje gura ih u situaciju koja uzinemirava svakog umnog čovjeka koji za to čuje.”<sup>90</sup>

U današnjem kontekstu, s pravom se može postaviti pitanje da li se ova disonantna struja uopće promijenila. Nažalost, svako ko je upoznat sa čestom praksom *tekfira* (religijsko potkazivanje i ekskomuniciranje), koje pripadnici jedne muslimanske grupe primjenjuju na drugu, čak i u okviru istog *mezheba*, ne bi to rekao.<sup>91</sup> Iako na određenom polemičkom i akademskom nivou postoje saglasnost, razumijevanje i uzajamni ustupci, nije neobično da se, gdje god određena grupa prevladava, pokušava uvesti ili nametnuti njen konkretni stav. Ipak, to što toliko autoritativno neki učenjak ili neka grupa iznose ili brane svoje tvrdnje simptomatično je i govori o temeljnomy problemu: da su zakoni i kodeksi, posebno na nivou pojedinosti, vjerovatno nejasni i dvosmisleni, kao što su bili i u vrijeme Ibn el-Mukaffa'a.

Ne osporavamo da ima pokušaja da se muslimani povežu na različitim nivoima; naprimjer, u Islamskoj fikhskoj akademiji pri Organizaciji islamske saradnje, u Evropskom vijeću za fetve i istraživanja ili Fikhskom vijeću Sjeverne Amerike. Međutim, ustrajavanje na autoritativnosti – a na osnovu te pretpostavljenje autoritativnosti u ime Boga se „implementiraju“ obrasci onog što se smatra dobrom za ljude – recept je za neslogu. Islam treba biti jasan i jednostavan, a po svojim vrijednostima, kao i osnovnim zapovijedima i propisima, islam jeste i jasan i nedvosmislen. Međutim, ne može se isto to reći i za šerijat, kada se on shvata u značenju obuhvatnog islamskog prava, sa sitničavim detaljima koji nisu ni božanski, ni nepromjenjivi, pa ni konačni.

Budući da se korpus islamskog prava zasniva na probabilističkom karakteru *idžtihada*, ne treba čuditi što postoji ogromno neslaganje i među *mezhebima* i unutar *mezheba*.<sup>92</sup> Stoga, na čitatelju je da odluči da li se u islamu može braniti ijedna tvrdnja – velikog zamaha, neskromna i nestručna – da, u svoj svojoj obuhvatnosti, šerijat nudi „jasnu i nedvosmislenu“ uputu.

90 Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 63, citira Ibn el-Mukaffa'a (u. 756. n. e.), *Resa'il el-bulaga'*, Muhammad Kurd Ali (ur.) (Kairo: *Metba'at lejnet et-tealif ve et-terdžema ve en-nešr*, 1954), str. 126.

91 M. O. Farooq, „Religious denunciations and Takfir: Isn't there enough to go around?“ (2006), dostupno na: <http://www.globalwebpost.com/farooqm/writins/islamic/takfir.html>.

92 Mnogima je poznato razilaženje (*ihtilaf*) među *mezhebima*. Za više detalja o neslaganjima unutar *mezheba*, vidjeti bilješku br. 85.



## (IV) LEGALIZAM I NJEGOVE POSLJEDICE

Religije su općenito osjetljive na optužbe za legalizam; i druge vjere, osim islama, morale su se nositi s legalističkim tendencijama:

Religije općenito, a kršćanstvo posebno, uvijek su vodile rat protiv ideologija (-izama) izvana, u spektru od gnosticizma do komunizma, i dalje. Mnogo ustrajnije opasnosti, međutim, dolazile su od onog što se naziva „unutrašnjim -izmima“. Jedan od njih je legalizam.

Legalizam je u jednom ili drugom vremenu, u ovoj ili onoj formi, bio boljka svake velike religije. Jedna od suštinskih funkcija svake religije jeste da dà kodeks ponašanja. Legalizam pokušava ovu potrebu riješiti tako što konkretizira, vrlo detaljno, koja se tačno ponašanja (i zabrane) zahtijevaju od pojedinca.<sup>93</sup>

Zapravo, jedan od suštinskih aspekata kršćanstva manifestira se u Isusovoj borbi protiv legalizma, čije su pale žrtve bili Mojsijevi sljedbenici. Isus upućuje oštru kritiku dehumaniziranom legalizmu farizeja:

Teško vama, pravoznaci i farizeji, vi licemjeri! Dajete desetinu začina – nane, kopra i kima – a zanemarujete važnije zakone – pravdu, milosrđe i vjernost. Ovo drugo treba činiti, a ono prvo ne zanemariti (Matej, 23:23).<sup>94</sup>

Isusovo razotkrivanje farizeja nije upereno protiv zakona općenito, nego protiv legalizma. Nažalost, kršćanstvo se moduliralo ka drugoj krajnosti, tako što se oslobodilo svakog pravnog „tereta“, bez obzira na to što je Isus sam tvrdio da je došao da izvrši, a ne da prekrši Zakon.<sup>95</sup>

Slično, islam općenito ne uklanja zakone, zato što uvažava učinkoviti pravni sistem, bez kojeg nijedno društvo ne može funkcionirati, da ne

93 R. Kahoe „Takin a Look at Legalism“, *Mainstream Messenger* 3:2 (april, 2000).

94 Biblica, Holy Bible: New International Version (Colorado Springs, CO: Biblica).

95 „Ne mislite da sam došao ukinuti Zakon proroka; nisam došao ukinuti ih, nego ispuniti ih“, Biblija, Evandjele po Mateju, 5:17. Međutim, tvrdeći da je zakon – Mojsijevu naslijede – potpuno sadržano u jednom kršćanskom zakonu: „Voli bližnjeg svog“, Sveti Pavle, po svoj prilici, oslobođa ljude tog bremena. Pavle kaže: „Vaša je dužnost jedna: jedni druge da volite; zato što je onaj koji drugoga voli ispunio zakon“ (Poslanica Rimljanima, 13:8). Dakle, zahvaljujući Pavlovom učenju, a protivno Isusovom, kršćanima je dozvoljeno jesti svinjetinu, njihovi se muškarci ne moraju obrezivati – a oba ta običaja protivna su Mojsijevom zakonu. Dok Pavlov utjecaj na kršćanstvo karakterizira antinomizam (tj. doktrina po kojoj kršćanskim vjernicima zakoni nisu obavezujući), to nije sprječilo legalizam da se ušulja u kršćanstvo. Antinomizam je upravo krajnost suprotna legalizmu. Rimski katolicizam optužuje protestantizam za antinomizam, dok protestantizam optužuje katolicizam za legalizam. Za više detalja, vidjeti R. Badenas, *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, 1985); J. Dunn, *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, USA: Westminster/John Knox Press, 1990).



govorimo o napredovanju. Međutim, zakoni ne smiju biti izolirani, nego moraju biti ukorijenjeni u svijesti čovjeka. Ovo pomaže objašnjenju zašto islam daje određene pravne propise, kao i usmjeravajući okvir: da bi se zadovoljile pravne potrebe jednog funkcionalnog i dinamičnog društva. Međutim, istovremeno, on upozorava ljudе da ne izgube iz vida duh i osjećaj svrhovitosti vlastitog postojanja, koji se nalaze u njihovoј osnovi:

Nije pravovjerje da vi lica svoja okrećete ka Istoku ili ka Zapadu, već je pravovjerje da vjerujete u Boga i Sudnji dan, u meleke i u Knjigu i u vjerovjesnike; da dajete od svog imetka, iz ljubavi prema Bogu, za rodbinu i za siročad, za siromahe i putnike namjernike, za prosjake i za oslobođanje iz ropstva; da budete postojani u namazu i redovno dajete milostinju; da svoje ugovore izvršavate; da budete jaki i strpljivi, u bolu, patnji i u nedaćama, i u strašnim vremenima. Takvi su ljudi istine, bogobojazni. (el-Bekara, 2:177)

Nakon ekstremnog judaističkog legalizma i kršćanskog napuštanja Zakona, posljednji vjerovjesnik čovječanstvu – Muhammed – vraća istu suštinsku poruku koju je Bog objavljivao od nastanka čovječanstva, s njenim strogim naglaskom na jednostavnost, umjerenost i ravnotežu:

Stoga smo vas Mi načinili zajednicom središnjom (*ummeten vesat*), da možete biti svjedoci protiv naroda, a Poslanik svjedok protiv vas samih; i Mi smo promjenili *kiblu* kojoj si se okretao, samo zato da iskušamo ko slijedi Poslanika od onih koji se okreću od vjere. Uistinu, to teška promjena bijaše, osim onima koje je Allah uputio. A Allah neće dati da vaša vjera bez učinka bude, jer Allah je svim ljudima zasigurno Blag i Sve milostan. (el-Bekara, 2:143)

Ovo je postala primarna vrijednost i privlačnost islama. Po svojim vrijednostima i principima, kao i minimalnim zahtjevima, islam je bio i jest suštinski jednostavan i lahk, nešto što se ne može reći za šerijat ili tradicionalistički pristup. Da je islam jednostavan i lahk može se odmah shvatiti iz poruke sadržane u Kur'anu i Poslanikove prakse:

Allah hoće da vam olakša; On ne želi da vam oteža. (el-Bekara, 2:185)

Bog želi da vam olakša, jer je čovjek stvoren slabim. (en-Nisa, 4:28)

Jedna od važnijih Poslanikovih briga bila je da ljudima osigura lahkoću i jednostavnost prakticiranja vjere:

Prenosi Enes ibn Malik da je Poslanik rekao: „Olakšajte, a ne otežavajte, obradujte ih i ne tjerajte ih.“<sup>96</sup>

96 M. M. Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 1, hadis no. 69.



Muslimane, koji su bili pretjerano zaokupljeni usavršavanjem, Poslanik je uvjerio da se opuste:

Prenosi Abdullah ibn Amr ibn el-As da je Vjerovjesniku, dok je držao hutbu na Kurban-bajramu, prišao neki čovjek i rekao: „Mislio sam, o, Allahov poslaniče to i to da treba uraditi prije tog i tog.“ Potom mu drugi čovjek pristupi i reče: „O, Allahov poslaniče, što se tiče tih i tih obreda hadža, mislio sam to i to.“ A Vjerovjesnik reče: „Radi, nema smetnje“ za sve toga dana. I toga dana, šta god da su ga upitali, odgovarao je: „Radi, radi, nema smetnje u tome.“<sup>97</sup>

To je jedan ilustrativan primjer u kojem se vidi sklonost da se, u skladu s Poslanikovom praksom, humano provodi šerijat (islamski zakon), kad god je to moguće:

Prenosi Ebu Hurejre da je neki čovjek došao Poslaniku i rekao: „Propao sam, imao sam seksualni odnos sa svojom ženom u ramazanu, a postio sam.“ Poslanik mu reče: „Oslobodi jednog roba.“ Čovjek reče da nema. Poslanik reče: „Onda posti dva mjeseca zaredom.“ Čovjek reče da to ne može. Poslanik reče: „Onda nahrani 60 siromaha.“ Čovjek reče: „Nemam ništa čime bi ih nahranio.“ Onda, dok su još tu bili, neko donese punu korpu hurmi pred Poslanika. Poslanik reče: „Gdje je onaj što je pitao?“ Čovjek se javi. „Uzmi ovo i daj kao milostinju!“ Čovjek reče: „Da dam ovo siromašnjima od sebe? Tako mi Allaha, između dva brda Medine nema nikog siromašnjeg od mojih ukućana.“ Poslanik se nasmija tako da mu se ukazaše zubi očnjaci i reče: „Onda nahrani njima svoje ukućane!“<sup>98</sup>

Pouke iz ovog slučaja mnogostrukе su: post je obaveza (*farz*), a njegovo prekidanje seksualnim odnosom jedan je od najgorih načina da se povrijeti svetost tog obreda. Pa ipak, to je grijeh samo protiv Boga i ne zahtijeva se nametanje zakona. Poslanikova pomoć bila je uputa da se čovjek pokaje (*kefaret*) zbog prekršaja, ali tako da se ne zaborave važni ljudski interesi. Naravno, ovo se pitanje ne smije trivijalizirati, pa se spekulirati da se Poslanik odnosio prema svakom mogućem grijehu na sličan način, popustljivo i blago – on je, jednostavno, imao ljudski pristup, osjetljiv za kontekst.

Nažalost, slični Poslanikov hadisi otvorili su put cjepidlačkom legalizmu, spojenom s mentalitetom nametanja, čak i tamo gdje provedba propisa nije zajamčena. Takav legalizam ne znači da muslimanski učenjaci i pravnici nisu bili produhovljeni ili bogosvjesni. Zapravo, mnogi su bili dušboko religiozni, a neki čak naginjali i asketskim formama, poput sufizma. Međutim, u stoljećima nakon Poslanikovog doba, muslimanska društva

<sup>97</sup> Khan, (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 8, hadis no. 658.

<sup>98</sup> Khan, (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 8, hadis no. 110.



težila su legalizmu koji sve gleda crno-bijelo, sve svodi na ispravno-pogrešno, dozvoljeno-nedozvoljeno, i to sa posebno kritičkim pristupom. Sporno je to što, iako su različite škole jurisprudencije donijele određene koristi, jedna od posljedica njihovog nastanka jeste podjela muslimanskih društava na mnoge škole (*mezheb*) i druge njihove izdanke (*firka*), koji su ponekad jedni druge proglašavali nevjernicima (*tekfir*).

Kao što Muqtadar Khan tvrdi, zbog ovog legalističkog redukcionizma, naneseno je dosta štete širini islama:

Islamska intelektualna tradicija – koja obuhvata islamsku pravnu misao (*usul el-fikh i fikh*), teologiju (*kelam*), misticizam (*tesavvuf*) i filozofiju (*falsafa*) – jedna je od najrazvijenijih i najdubljih tradicija ljudskog znanja. Međutim, u području političke filozofije, ovo intelektualno naslijeđe i dalje je izrazito nerazvijeno. Jedan od razloga ove praznine jeste ‘kolonijalna’ tendencija islamske pravne misli. Mnogi islamski pravnici jednostavno poistovjećuju islam s islamskim pravom (*šerijat*) i daju prednost izučavanju ovog potonjeg. Kao posljediku, imamo samo povremeno istraživanje ideje države u islamu. Stotine islamskih škola i univerziteta danas iznjedre stotine hiljada islamskih pravnih učenjaka, ali jedva da ijedna proizvede kojeg političkog teoretičara ili filozofa. Uz poneki rijedak izuzetak, ovo intelektualno siromaštvo reduciralo je intelektualnu misao na status srednjovjekovne pravne tradicije.<sup>99</sup>

Legalistička tradicija sada je potpuno ukopana, sa vrlo uskim shvatanjem i puritanskim mentalitetom koji su iscijedili skoro svu dinamiku iz islama. Yahya Emerick, američki musliman i plodni autor, nudi osvjetljavajuću perspektivu o ovoj temi:

Kada čitate njihove knjige ili časopise, naći ćete da sve što govore o islamu, govore u formi ispravno/neispravno. (To i to nije ispravno vjerovanje itd.) Lijepo je, naravno, zanimati se za istinu, međutim u njihovom pristupu nema života, nema ljubavi, nema duhovnosti. Sve je u vezi s legalizmom kakav je bio legalizam Židova u vrijeme poslanika Isaa. Otuda nedavno stvoreno stanje „selefiskog pregaranja“, zbog kojeg se ljudi povlače iz ovog pokreta, nakon što su im srca potpuno isušena od svake duhovnosti.<sup>100</sup>

U Pakistanu oni slabi i nemoćni dobijaju šerijatske kazne za sitnu krađu, dok se istovremeno moćnici izvuku za bilo šta što urade. U mnogim većinski muslimanskim zemljama obični ljudi koji konzumiraju opijate budu

99 M. Khan, „The Priority of Politics“, *Boston Review* (april/maj 2003), dostupno na: <http://www.bostonreview.net/BR28.2/Khan.html>, pregledano 7. oktobra 2006.

100 Y. Emerick, „The Fight for the Soul of Islam in America“ (s. a.), dostupno na: <http://www.islamfortoday.com/emerick12.htm>, pregledano 2. augusta 2006.



krivično gonjeni za ova nedjela, dok je općepoznato da bogati, poznati i elita redovno nekažnjeno konzumiraju iste te supstance.<sup>101</sup> Optužba za preljubu podiže se protiv žena i one se kažnjavaju, dok je za muškarce to rijedak slučaj. Osim toga, aktuelna praksa islamskog prava prihvata da muškarac ima bezuvjetno, neograničeno i jednostrano pravo da proglaši razvod, dok žena nema to recipročno pravo, iako Kur'an potvrđuje reciprocitet u ovom području prava i dužnosti.

(...) A, po pravdi, prava žena kod muževa jednaka su (*misl*) pravima muževa kod njih, iako muškarci imaju prednost nad njima za jedan stepen u tome. A Bog je Svemoćni, Mudri. (el-Bekara, 2:228)

Prema kur'anskom tekstu, muškarci imaju stepen prednosti nad svojim ženama u pogledu razvoda (vidjeti 2:228), međutim suštinska prava ostaju „jednaka“. Dogma, s druge strane, koristi ovu klauzulu o „jednom stepenu“ prednosti da oduzme muslimankama njihova od Boga data prava. Tradicionalno islamsko pravo naglašava samo „jedan stepen“ prednosti muškaraca i usmjereno je na to da osigura ovo pravo, umjesto da uspostavi normu jednakosti i reciprociteta. Ovo je, barem djelimično, omogućila pojava legalizma: strogo, doslovno i pretjerano uskladivanje s pravom ili s religijskim ili moralnim kodeksom. Legalizam se može shvatiti i kao fiksacija na zakone, kodekse ponašanja ili pravne ideje, a da se pri tome, u potrazi za spasom, ne traži ravnoteža s milošću ili samilošću Božijom. U islamskoj historiji, legalizam je kulminirao u pretjeranoj razradi najsitnijih detalja života. Naprimjer, hanefijska i šafijska škola ne definiraju „*vadžib*“ (zahtijevano) na isti način. Hanefijska škola pravi tehničku distinkciju između *farza* (obavezno) i *vadžiba* (zahtijevanog), dok u šafijskoj školi takve distinkcije nema. Uprkos maloj razlici, zbog toga što je Ebu Hanifa smatrao *vitr-namaz vadžibom*, jedan šafijski učenjak optužio ga je za *kufir* (nevjerovanje), jer je smatrao da je Imam uzdignuo ovaj namaz na nivo obaveze. To, zapravo, nije bio slučaj.<sup>102</sup> Ma kako ekstreman ovaj primjer bio, služi da naglasimo kako su i najsitniji detalji mogli izazvati tjeskobu i strah kod ljudi, što ih je tjeralo da se pitaju da li su „savršeni“ u svom bogoštovlju onoliko koliko i drugi. Ovo su neka obilježja legalističkog mentalnog sklopa. Islam, naravno, ne uči niti zahtijeva robotsko savršenstvo; nasuprot islam ljudska bića smatra mislećim, ali pogrešivim, pa zbog toga i nesavršenim stvorenjima, vrijednim Božije naklonosti:

101 George Church, „An Exquisite Balancing Act“, *Time* (24. septembar 1990), dostupno na: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,971191.html>, pregledano 29. jula 2007.

102 O detaljima, s referencama, vidjeti Farooq, „Religious denunciations and Takfir: Isn't there enough to go around?“.



Da vi ljudi ne griješite, On bi vas uklonio i doveo drugu vrstu koja bi grijesila i tražila oprosta za svoje grijeha, pa bi im On oprištao.<sup>103</sup>

Iako nisu dozvola ili poticaj na grijeh, ipak su ove riječi pozitivno priznanje ljudske slabosti i nesavršenosti. Legalistički mentalni sklop i pristup, s druge strane, nespojiv je s ovakvim uvažavanjem ljudske prirode.

Legalizam pati od legalističkog redukcionizma. Sve se posmatra s pravnog stajališta. Legalizam pothranjuje sitničavu nečovječnost. Legalizam stvara okruženje u kojem ljudi neprekidno brinu da nisu za šta krivi, bez obzira što je Poslanik jasno i odlučno bio protiv toga i upozorio:

Propali su oni koji cjeplidače.<sup>104</sup>

Onaj kome se na Sudnjem danu bude pomno obračunavalо, propao je.<sup>105</sup>

Možda još važnije, legalizam s jedne strane ljude čini samopravednima, dok s druge strane kod njih podstiče osobinu kritičnosti prema drugim ljudima. Međutim, Bog je najviši sudija i vrlo jasan u pogledu onih koji pokušavaju zauzeti Njegovu ulogu sudije:

Prenosi se od Ebu Hurejre da je Vjerovjesnik Allahov, s. a. v. s., rekao: „U plenu Benu Izrael bila su dva čovjeka koja su težila istom cilju: jedan je grijesio, a drugi se posvetio bogoštovljу. Ovaj što se posvetio bogoštovljу video je ovog drugog kako grijesи, pa bi mu znao reći: „Obuzdaj se!“ Jednom ga ugleda kako čini neki grijeh, pa mu reče: „Obuzdaj se!“ A ovaj mu odgovori: „Pusti mene i moga Gospodara. Zar si poslan kao čuvar nade mnogom?“ „Tako mi je Allah, Allah ti neće oprostiti i neće te uesti u džennet.“ A kada su im uzete duše, susretoše se pred Gospodarom svjetova. Allah reče onom što se trudio u bogoštovljу: „Jesi li ti imao znanje o Meni ili imao moć nad onim što je u Mojim rukama?“ Pa reče grešniku: „Idi u džennet Mojom milošću“, a za ovog drugog: „Vodite ga u džehennem.“ Ebu Hurejre reče: „Tako mi Onoga u čijoj je ruci moja duša, izrekao je riječ kojom je uništio ovaj i budući svoj svijet.“<sup>106</sup>

Na drugom nivou, legalizam odvraća pažnju od vrijednosti i principa koji predstavljaju suštinu islama. Legalizam se, također, ogleda i u zaokupljenosti zakonima i kodeksima, koji su često odvojeni od svoje svrhe i duha, što vodi ka pretjeranom naglašavanju forme nad suštinom ili obreda nad vrijednostima i svijesti koja je u osnovi tih obreda.

103 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iv, hadis no. 6621.

104 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, hadis no. 6450.

105 Siddiqi, (prev.), *Sahih Muslim*, hadis no. 6874.

106 A. Hasan (prev.), *Sunan Abu Dawud* (1990), vol. iii, „Kitab el-edeb“, hadis no. 4883.



Da se ne shvati pogrešno, kad je riječ o individualnim obredima bogoslovlja, za koje postoji eksplikite i kategorično data forma, muslimani ih moraju vjerno i doslovno izvršavati. Međutim, kad je riječ o svrsi koja je u osnovi ovih obreda i odnosu prema širim ponašajnim aspektima života, legalisti zaboravljaju ili zapostavljaju Poslanikovo učenje: „Uistinu, Allah ne gleda u vaš izgled i imetak, nego gleda u vaša srca i vaša djela.“<sup>107</sup>

Drugi veliki problem legalizma jeste u njegovoj preokupiranosti sitnim detaljima; izgleda kao da je sve važno, bez ikakvog osjećaja za prioritete. Međutim, kako čovjekova priroda ne može biti zaokupljena svime istovremeno, fokus na detalje ne dozvoljava da se vidi šira slika. Na kraju, u legalističkom okruženju ne može sve biti važno, nego se ljudi preokupiraju manjim pitanjima ili beznačajnim detaljima, a zanemaruju velike stvari. Raskida se osnovna potka u velikoj tapiseriji života. Nasuprot tome, Kur'an jasno poučava muslimane da postoji hijerarhija prioriteta i od čega se oni sastoje (vidjeti suru en-Nisa, 4:31).

U jednom takvom legalističkom okruženju, postaje uočljiva zaokupljenost poravnavanjem safova tokom namaza u džematu i cijelo to ustrojstvo kao da se poklapa s nekom vrstom vojne discipline. Međutim, čim vjernici izadu iz džamije, zaboravljaju na vrijednost discipline i organizacije; to se odmah ogleda u užasnom ponašanju u saobraćaju, kakvo možemo vidjeti na ulicama mnogih većinski muslimanskih zemalja. Također je upečatljivo koliko pedantno vjernici vode računa o čistoći (*teharet*). Isti ti ljudi, koji odvoje dosta vremena da vodom pređu svaki dio tijela, svaku šupljinu kako je propisano, uključujući i nozdrve, malo pažnje obraćaju na to gdje bacaju smeće i bacaju ga posvuda, ne hajući da li to ugrožava zdravlje ljudi. Zatim, pomno se pazi na to da se prati imam u namazu, jer bi im, ako padaju na sedždu ili dižu glavu prije imama, namaz mogao biti ništan. Svako ko se nameće za imama tamo gdje imam već predvodi namaz, s islamskog gledišta zasluzuje prijekor. Međutim, kada se oni veći imami (lideri) nametnu kao diktatori, monarsi ili vojna hunta, isti ti ljudi i njihove vjerske vođe ne pokazuju ni najmanje neslaganje.

Muslimanke otkrivaju da je legalizam, u kombinaciji s muškom dominacijom, stvorio temelj neosjetljivosti za ženska prava i interese. Mnoge bolje obrazovane žene ponovo otkrivaju islam i bune se protiv legalizma u kojem dominiraju muškarci, jer one sada uviđaju da legalizam nije propisan vjerom.<sup>108</sup>

Pod utjecajem legalizma, beskamatne finansijske institucije niču posvuda. S legalističkog stajališta, kamata je *haram* (zabranjena), a važna

<sup>107</sup> Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iv, hadis no. 6221.

<sup>108</sup> *Deccan Herald*, „Muslim women from their own personal law board“ (3. februar 2005).



osnova za ovu zabranu jeste to što je nepravedna i izrabljivačka. Međutim, ova briga je samo retorička, jer su se nove institucije o kojima je riječ lijepo udomaćile u vlastitom eksplotatorskom okruženju, o kojem ne govore ništa.<sup>109</sup> Dakle, postoji pokret da se zadovolje posebni pravni zahtjevi s dogmatskog stajališta, međutim jedva da ima ikakvog napretka u rješavanju sveprisutnog problema siromaštva, oskudice i eksplotacije u širem društvu.

Breme legalizma, koji se njeguje kao svetinja pogrešnog shvatanja i pogrešnog tumačenja šerijata, a što Khan naziva „tiranijom legalizma“, postalo je preteško za muslimansko društvo.

Osim što je žrtva legalizma, islam je i žrtva orientacije na teologiju, gdje mu isključujuća čistota vjerovanja i dogme uzima dušu. Sve u što se vjeruje mora se raditi iskreno i čisto, a obredi bogoštovlja i praksa (*'ame*) moraju se zasnivati na Kur'anu i Poslanikovom primjeru. Međutim, postoje razlike između ispravnosti vjerovanja i njegove dogme, s jedne strane, i puritanizma, s druge. Khaled Abou El Fadl objašnjava prirodu i utjecaj ove vrste puritanstva, koje, kao što se može i predvidjeti, vodi legalizmu:

Teološki zasnovani stavovi ovih muslimanskih puritanaca u temelju su suprotni ne samo zapadnom načinu života nego i samoj ideji međunarodnog društva ili shvatanju univerzalnih vrijednosti. Oni iskazuju netrpeljivost i isključivost, kao i ratobornu aroganciju spram drugih. Prema njihovim teologijama, islam je jedini način života i mora se slijediti, bez obzira na to kako to utječe na prava i dobrobit drugih ljudi. Pravi put (*es-sirat el-mustekim*) je, kažu oni, zacrtao sistem božanskih zakona (*šerijat*), koji nadilazi svaki moralni obzir ili svaku etičku vrijednost koja nije potpuno kodificirana u zakonu. Bog se očituje kroz skup definiranih pravnih naredbi koje određuju ispravan način ponašanja u praktično svakoj situaciji. Isključiva svrha ljudskog života na zemlji jeste da ostvari tu božansku manifestaciju tako što će poslušno i vjerno vršiti Božiji zakon. Sami moral počinje i završava u mehanizmima i tehničkim detaljima islamskih pravnih propisa (mada različite škole islamskog prava različito shvataju sadržaje tih propisa).

Život posvećen usklađivanju s ovim pravnim kodeksom smatra se suštinski nadmoćnim u odnosu na sve druge, a sljedbenici bilo kog drugog puta smatraju se ili nevjernicima (*kuffar*), ili licemjerima (*munafikun*), ili grešnicima (*fasiķun*). Kada se usidrite u sigurnost i pouzdanost nekog definiranog propisa, postaje prilično lahko napraviti razliku između ispravno vođenih i zalutalih. Ispravno vođeni pokoravaju se zakonu; zalutali ga poriču ili pokušavaju razrijediti ili raspravljaju o njemu. Logično, ispravno vođeni superiori su, zato što je Bog na njihovoj strani. Muslimanski puritanci zamišljaju da su

109 M. O. Farooq, „Exploitation, Profit and the Riba-Interest Reductionism“, neobjavljeni rad s godišnje konferencije Eastern Economic Association, New York, 23.-25. februar 2007.



Božije savršenstvo i nepromjenjivost u potpunosti dostižni na zemlji: kao da je Božije savršenstvo pohranjeno u božanskom zakonu, i provedbom tog zakona možemo stvoriti društveni poredak u kojem se ogleda božanska istina.<sup>110</sup>

Bog nije htio da ovaj svijet bude savršeno mjesto, mnogo je važnije olakšavanje ljudske veze sa Stvoriteljem prije svega. Zapravo, od samog početka, u prvoj priči o ljudskim dušama – Ademovoj i Havinoj – nesavršenost je obilježje čovječanstva. Da ovu nesavršenost od čovječanstva očekuje njegov Tvorac, očituje se u imenima koja je Bog izabrao za sebe – Onaj koji mnogo prašta (*el-Gafur*) i Onaj koji prima pokajanja (*et-Tevvab*). Bog samo traži od čovjeka da pokuša da ne čini grijeha ili greške, ali, ako ne uspije, a neće, čovjek će se vratiti svom Gospodaru, iskreno priznajući svoj neuspjeh i tražeći od Njega oproštaj. Legalizam sve ovo odbacuje kada, kroz savršenstvo i nepromjenjivost Božije upute, pokušava projicirati prirodu Boga na čovjeka.<sup>111</sup>

Iako je smisao islamskog oslobođenja, sama zbilja je talac, kako vanjskih, tako i unutrašnjih faktora. Islamsku poruku umjerenosti i uravnoteženosti onda potkopavaju teološki dogmatizam, cjevidlački ekstremizam i mentalitet prisile. Lijek za ovo zahtijeva temeljni pomak – s pozicija legalizma na onu koja podrazumijeva veću ravnotežu, zasnovanu na vrijednosnoj orientaciji.

## (V) VRIJEDNOSNA ORIJENTACIJA

Pravi karakter nekog društva jeste odraz njegovih vrijednosti i principa. Pravni sistem i okruženje također odražavaju vrijednosti i principe kojih se neko dato društvo drži. Kada se zakoni stave iznad vrijednosti ili kada se odvoje od njih, vode ka legalizmu, što je isto kao staviti kola ispred konja. Tradicionalna islamska praksa svjedoči o tome: kur'anska objava u prijemedinskom periodu skoro da ne uključuje zakone i kodekse, nego je to više podsticaj i uputa da se zajednica pripremi za skup vjerovanja, vrijednosti i principa koji će biti u njihovom temelju. Detalji o obredima, pravnim propisima o društvu i ekonomiji ili zapovijedi kojima se konkretniziraju naredbe i zabrane došli su uglavnom u medinskom periodu, kada

110 K. A. El Fadl *Place of Tolerance in Islam* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2002), str. 4-5.

111 M. O. Farooq, „O Allah! You are My Servant and I am Your Lord: The Language of Love“ (2003), dostupno na: <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC305-1978>, pregledano 21. juna 2007.



je država već bila uspostavljena, a zajednica pripremljena za organizirano društvo s jedinstvenim pravnim okvirom i zakonima.

Kur'an navodi malo pravnih naredbi i više ih navodi kao uputu. Poslanik, tokom svog uzornog života, sproveo je u djelo istu tu kur'ansku uputu. On je dao detalje potrebne da se najbolje shvate ciljevi ovih zakona, propisa i kodeksa. Održivost i snaga novorođenog društva nisu bile u provedbi zakona i kodeksa u svakom aspektu života, nego su se zasnivale na vrijednosnom sistemu, poniklom na bogobojaznosti, što je motiviralo ljude da na nivou svijesti traže i vrednuju Božiju uputu i u skladu s njom oblikuju svoj život. Uz sva znanja o Stvoritelju, Kur'an nas obavještava da ljudsku prirodu, u osnovi, oblikuje lični interes:

Ako dobro činite, činite dobro sebi, ako zlo činite, činite sebi. (el-Isra, 17:7)

Tačno je da islamski zakon uključuje ekstremno teške kazne za zastranjenja, kao što je preljuba, npr. Međutim, čak ni kazna kao što je smrtna ne može se smatrati odvraćanjem od zločina, kada ljude nije mnogo briga hoće li uzeti nečiji život ili neće. U svakom slučaju, prag za procesuiranje bilo kog slučaja preljube tako je visok da je praktično nemoguće pokrenuti ga. Onda ne čudi što za Poslanikovog života nije bilo ni jednog jedinog slučaja u kojem je neki musliman, koga je tužio neko drugi ili država, osuđen i kažnjen prema tom propisu. Međutim, ima slučajeva gdje su preljubnici koji su se pokajali tražili da ne budu kažnjeni, zato što islam poučava da svako ko se pokaje na ovom svijetu i ko je kažnjen odgovarajućom kaznom, ne samo da će izbjegći kaznu na onom svijetu nego će mu njegovo pokajanje uzdići položaj kod Boga.<sup>112</sup>

Tada je, zato što je Poslanik olakšao valjanu vrijednosnu orientaciju, postojao zakon, a ne legalizam. Kada zakon poprimi formu legalizma, siromašni, obespravljeni i posebno žene postaju žrtve nepravde, počinjene u ime islama i šerijata.<sup>113</sup> Ilustrativno je to što interesi za *hudud* zakone u Pakistanu ne uključuju pravdu, nego potčinjenost zakonima i njihovu provedbu; pokornost zakonima i provedba zakona jesu utemeljene u božanskoj objavi, ali samo na suštinskom nivou. Na nivou detalja, ovi su zakoni, u suštini, jedna ljudska tворница. Osim toga, njihova provedba – u rukama neosjetljivih ljudi, koji vrlo lahko griješe, a koji niti razumiju, niti uvažavaju koncept vladavine prava, kao

112 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim, Kitab el-hudud*, hadis no. 4205. Drugi slučajevi, gdje su neki Jevreji iznijeli slučajeve preljubništva protiv svojih savjernika, imali su za posljedicu kamovanje počinitelja do smrti, u skladu s judaističkim zakonom. Vidjeti M. M Khan, (prev.), *Sahih el-Bukhari*, vol. 2, hadis no. 413.

113 M. O. Farooq, „Rape and Hodood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam“ (2006).



ni to da su ova pravila namijenjena ljudima, a ne obratno – može dovesti do tragičnih događaja. Yahya Emerick dobro uočava:

Muslimani su, općenito, izgubili dodir s plemenitim osobinama islama, osobinama kao što su saosjećajnost, razumijevanje, tolerancija i progresivnost (iz islamskog sistema, naravno). Postali smo kao Benu Izrael: zakoračili smo u legalizam, strogoču i netrpeljivost. Onako kako je poslanik Isa poslan da tim zakonima udahne novi život, tako i mi moramo naučiti da se preporodimo.<sup>114</sup>

Ako šerijat čine i božanski (Kur'an) i nebožanski (hadis, *idžma'*, *kijas* itd.) izvori i temelji, i ako je slučaj da njegov sadržaj pretežno i disproportionalno čine nebožanski izvori, je li ispravno opisivati šerijat kao božanski? Stav poznate muslimanske naučnice Riffat Hassan upravo to ističe:

Ne čudi, onda, što mnogi muslimani ne mogu zamisliti sebe kao muslimane, a da se ne pridržavaju muslimanskih propisa kakve ih znaju, iako ne znaju kako se ti propisi izvode ili formuliraju. U međuvremenu, uzdizanje šerijata na nivo božanskog za prosječnog muslimana znači da ga ne može osporavati. Odbijajući božanstvenost šerijata, jedna feministkinja teolog tvrdi:

„Biti musliman suštinski znači držati se jednog vjerovanja: vjerovanja u Allaha, univerzalnog stvoritelja i zaštitnika, koji je poslao objavu s uputom čovječanstvu. Međutim, vjerovanje u Allaha i Allahovu objavu poslaniku Muhammedu i preko njega, a koja je sačuvana u Kur'antu, nije isto što i prihvatanje šerijata kao obavezujućeg (...) tvrdnja da je neko musliman samo ako prihvata „šerijat“ kao obavezujući za sebe, i, dalje, da je šerijat božanski, transcendentni i vječni, može se ozbiljno preispitivati (a, po mom mišljenju, i trebalo bi).“<sup>115</sup>

Stoga, kako bi ljudi najbolje mogli opisati i shvatiti šerijat ako se on, općenito, ne može smatrati božanskim? Evo nekoliko prijedloga:

Šerijat se često naziva islamskim pravom, ali to je pogrešno, jer je vrlo mali njegov dio nepobitno zasnovan na sržnom islamskom tekstu, Kur'antu. Ispravan naziv jeste „muslimansko pravo“ (tj. pravni sistem muslimana) ili „islamom nadahnut“, „islamski izveden“ ili čak „pravni sistem muslimana“.<sup>116</sup>

<sup>114</sup> Emerick, „The Fight for the Soul of Islam in America“, s. a..

<sup>115</sup> F. Shadeed, „Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network Women Living Under Muslim Laws“, Occasional Paper, citat Riffat Hassan, dostupno na: <http://www.wluml.org/search/node/%E2%80%99%Controlled%20or%%20Autonomous>.

<sup>116</sup> Looklex, „Sharia“, Encyclopedia of Orient, dostupno na: <http://i-cias.com/e.o/sharia.htm>, pregledano 15. marta 2007.



Khan prikladno poziva muslimane da „islam smatraju izvorištem vrijednosti koje vode ponašanje, a ne nekakvim sistemom gotovih rješenja za probleme“.<sup>117</sup>

Dakle, šta su suštinske vrijednosti kojih se muslimani moraju pridržavati i koje bi morali integrirati u svoj misaoni proces, pravni okvir i svoju kulturu? Sljedeća lista je ilustrativna, ali nipošto i iscporna.

### *1. Temeljno pravo na ljudsko dostojanstvo (svakog čovjeka kao ljudskog bića, a ne kao stvari ili robe)*

Svako ljudsko biće smatra se osobom, a ne predmetom. Ropstvo je moguće samo kada se ljudi smatraju stvarima, koje se mogu posjedovati i kojima se može trgovati.<sup>118</sup> Isti misaoni proces uvodi legalistički stav u rješavanje pitanja vjenčanog dara (*mehr*) kao „cijene“ u trgovini.<sup>119</sup> Bog je sve nas blagoslovio stanjem ljudskosti, a muslimani bi trebalo da prednjače u očuvanju temeljnog prava na ljudsko dostojanstvo:

O, ljudi! Klanjajte se svom Gospodaru Zaštitniku, koji vas je stvorio od jednog čovjeka, a stvorio je od njega i paricu mu, i od njih rasijao, kao sjemena, mnogobrojne muškarce i žene. Klanjajte se Allahu, kada tražite svoja uzajamna prava, za jamca Ga uzimajte i štujte utrobe iz kojih ste se rodili: jer Allah nad vama bdiye. (en-Nisa, 4:1)

Neki čovjek upita Božijeg poslanika: „O, Božiji poslaniče, s. a. v. s, čiji je islam najbolji (*afdal*)?“ On odgovori: „Onog od čijeg jezika i ruku su sigurni ljudi [bez obzira da li su muslimani ili nemuslimani].“<sup>120</sup>

### *2. Pravda*

Naglasak islama na pravdi (pravičnosti) je nedvosmislen. Islam tu postavlja standard koji je, u poređenju s nekom drugom ideologijom ili religijom, mnogo viši, i podstiče svoje sljedbenike da se zalažu za pravdu, čak i kada to znači da moraju ići protiv vlastitih interesa:

O, vjernici! Čvrsto se zalažite za pravdu, radi Allaha pravedno svjedočite, čak i ako je to protiv vas, protiv roditelja vaših, srodnika vaših, bili oni bogati ili siromašni: jer, Allah će ih štititi. Ne slijedite strasti svoga srca, pa da tako

117 Khan, „The Priority of Politics“ (2003).

118 M. O. Farooq, „Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery“, neobjavljeni ogled (2006), dostupno na: [http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/slavery\\_math.html](http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/slavery_math.html), pregledano 21. juna 2007.

119 Pogledati odjeljak „Brak, ugovor i prodaja“ u petom poglavlju (*Kijas*) ove knjige.

120 A. ibn Hanbal, *Musnad Ahmad* (Bejrut, Liban: Dar el-kutub el-'ilmija, 1993), hadis no. 6762.



skrenete s puta, a ako izopačite pravdu ili odbijete pravedno činiti, uistinu, Allah dobro zna sve šta vi činite. (en-Nisa, 4:135)

Osim u stvarima koje se odnose na obrede bogoštovlja, svi zakoni i kodeksi moraju objasniti kako su pravedni i kako se pravdi služi provedbom pravila u pitanjima koja se tiču života, časti i imetka ljudi. Naprimjer, ne može se nekim zakonom jednostavno odrediti da udovica nestalog čovjeka mora čekati barem četiri, 10 ili neodređeni broj godina, prije nego što odluči udati se ponovo.<sup>121</sup> Mora se objasniti i kako je taj propis ili uvjet pravedan; mora se posebno uzeti u obzir interes žene.

Pravda se, općenito, ne mora smatrati relativnom, kako to neki religijski učenjaci pogrešno tvrde.<sup>122</sup> Otrgnuvši se od tradicionalnog kalupa, ugledni pravnik Ibn el-Kajjim jasno je pravdu smjestio unutar islama i naglasio važnost povezivanja šerijata i islama s pravdom, kao odgovarajućim stajalištem:

Temelj šerijata jesu mudrost i očuvanje čovjekovih interesa i na ovom i na onom svijetu. U svojoj cjelini, on je pravda, milost i mudrost. Svaka odluka u kojoj se pravda potire tiranijom, milost svojom suprotnošću, dobro zlom, a mudrost trivijalnošću – ne pripada šerijatu, iako se u njega može unijeti po podznačenjima. Šerijat je Božija pravda i milost među Njegovim stvorenjima.<sup>123</sup>

### *3. Jednakopravnost (i nediskriminacija)*

Bilo da se radi o muslimanu ili nemuslimanu, muškarcu ili ženi, crncu ili bijelcu, vrijednosno orientirana norma islama jeste jednakopravnost. Na ovom svijetu, svi su jednaki kao ljudska bića, posebno u smislu prava koja se odnose na život, dostojanstvo i imetak. Svako dobro i vrlinu koju muslimani posjeduju Allah će nagraditi na onom svijetu. Međutim, na ljudskom nivou, svako drugoga mora smatrati (sebi) jednakim.

121 A. A. Al-Qayrawani, *The Risala: A Treatise on Maliki Fiqh*, prev. Alhaj Bello Mohammad Dauara (s. a.), dostupno na: [http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/risalah\\_maliki/book32a.html](http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/risalah_maliki/book32a.html); vidjeti poglavje „O braku i razvodu“. Minimalni period čekanja prije stjecanja prava na razvod jeste četiri godine. Al-Qayrawanijev stav zasnovan je na malikijskoj školi. Vidjeti M. H. Kamali, *Shariah Law: An Introduction* (Oxford: One World, 2009), str. 75. Međutim, neke škole određuju neograničeni period. „Jedna žena hanefijskog mezheba ima pravo samo na sudsko ponишtenje (*fesh*) bračnog ugovora, samo ako se dokaže da njen muž nikako nije sposoban za bračni život ili kada se proglaši nestalom osobom i prođe 90 godina od dana njegova rođenja“, M. H. Kamali, *Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary* (Leiden, Netherlands: Brill, 1985), str. 160. Al-Qayrawanijev stav zasnova se na malikijskoj školi, s kojom se hanefijska slaže.

122 M. O. Farooq, „Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism“ (2007).

123 Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 24-25, citira Ibn Kajjima, *I'lam el-Muvekki'in*.



Pitanje jednakopravnosti posebno je važno u dvama područjima: u području rodnih odnosa i odnosa između muslimana i nemuslimana. Na primjer, za slučaj razvoda, Kur'an poučava:

(...) A, po pravdi, prava žena kod muževa jednaka su (*misl*) pravima muževa kod njih, iako muškarci imaju prednost nad njima za jedan stepen u tome. A Bog je Svemoćni, Mudri. (el-Bekara, 2:228)

Citirani ajet potvrđuje da su prava muškaraca i žene u ovom kontekstu jednakna ili recipročna; to predstavlja islamsku normu. Međutim, šerijat je ustanovio rasprostranjenu nejednakost, što je dovelo do toga da prednost muškaraca potisne normu. U slučaju razvoda, vladajuća praksa u islamskom pravu dodijelila je ne stepen, nego praktično bezuvjetnu, neograničenu i isključivu prednost muškarcima.

S kur'anskog stajališta, rodni odnosi suštinski se zasnivaju na uzajamnoj brizi i skrbi, staranju (*vilaja*):

Vjernici, muškarci i žene, jesu zaštitnici [*evlija*: zaštitnici, staratelji, pokrovitelji] jedni drugima: oni naređuju što je pravedno (*ma'ruf*) i zabranjuju što je zlo (*munker*), oni redovno klanjaju i daju zekat, i pokoravaju se Allahu i Njegovom Vjerovjesniku. Na njih će Allah izliti Svoju milost, jer je Allah Uzvišen u moći, Mudri. (et-Tevba, 9:71)

Slično, bez obzira na religijsko porijeklo, prema životu se mora odnositi čovječno:

Zbog toga smo Mi sinovima Izraelovim propisali da ko ubije čovjeka nedužna – osim ako nije ubio ili nered na Zemlji pravio – kao da je pobio sve ljudе. A ko spasi jedan život, kao da je spasio živote svih ljudi. Pa, iako su njima Naši poslanici dolazili s jasnim dokazima, opet su, i nakon toga, mnogi od njih i dalje zlo na Zemlji činili. (el-Maida, 5:32)

Ako gornji ajet ima bilo kakvo značenje i relevantnost u kontekstu pravde, onda, u pogledu života ne smije biti diskriminacije. U slučaju ubistva, kazna muslimanu koji je ubio nemuslimana ne smije biti manja od kazne nemuslimanu koji je ubio muslimanu.

#### 4. Sloboda

To što se zdanje islama temelji na slobodnom izboru, a ne na prinudi, jedna je od osovina vrijednosno orientiranog pristupa. Da bi islam opet postao relevantan, oni koji prihvate ovu vjeru moraju uvažavati pravo slobodnog izbora.



Prisila možda može omogućiti da se ljudi površno pridržavaju ovog uvjerenja, ali nikada ne može pridobiti njihova srca, koja će prvom prilikom odbaciti ono u šta ne vjeruju – i time podstaknuti potencijal za unutrašnju neslogu. Kada su se Poslanik i njegova mlada zajednica suočili s ozbilnjim i upornim progonom, Allah je Poslanika podsjetio – naglašeno – da čuva slobode. Niko ko prihvati uobičajene parametre koji važe za svako zdravo i funkcionalno društvo nema pravo oduzeti temeljno pravo na izbor i na slobodu:

Pozivam za svjedoka ovaj grad – a ti si slobodan čovjek (*hillun*) ovog grada – i (tajnovito povezane) roditelje i djecu: Mi smo, zaista, čovjeka stvorili da se trudi i bori. (el-Beled, 90:1-4)<sup>124</sup>

Ko izabere da vjeruje, neka vjeruje, a ko izabere da ne vjeruje, neka ne vjeruje. (el-Kehf, 19:29)

(a) Svi aspekti vjerovanja u islamu su suštinski primjenjivi na odrasle koji su slobodni birati. Zato su tradicionalni pokušaji kulturaliziranja islama, to jest očekivanja od potomaka i mlađe generacije muslimana da *automatski* budu muslimani – besmisleni i suprotni ovom vjerovanju.<sup>125</sup> Islamsko vjerovanje podrazumijeva nastojanje da se ono prakticira i slijedi na najbolji mogući način, u skladu s ličnim shvatanjem. Djelovati kao primjer drugima, a posebno vlastitoj djeci, središnja je komponenta, budući da je važno pomoći djeci da, dok odrastaju, shvate šta je islam, kao i pomoći im da razumiju zašto je važno praviti izbore i posljedice tih izbora. Obratno, nije primjereni da iko, uključujući i one najbliže, bilo dogmatski bilo slijepo prihvata vjeru samo da bi se priklonio zahtjevima odraslih. Svaki čovjek mora utvrditi vlastiti identitet. Islam kao način života više nije dinamičan, zato što je prvi od njegovih stubova – *šehadet* (slobodno i javno svjedočenje ili iskaz potčinjavanja Bogu) – postao nerelevantan.

Kada djeca odrastu i naprave izbore koji se ne sviđaju roditeljima, ti se izbori moraju poštovati: istovremeno treba pokušavati bolje ih upućivati i, osim toga, sačuvati vjeru u njih. Bez obzira na sve, svaki odrastao čovjek, bez obzira na rod, mora donijeti vlastite odluke. Ako je ovakav izbor napravljen slobodno i nesputano, onda će istinita poruka islama biti očigledna, a islam imati izgleda da još jednom revolucionira svijet. Dakle,

124 Za razradu teme ovog ajeta, pogledati M. O. Farooq, „Freedom and Choice: The First Order Condition of Islam“, *Message International*, 30:4/5 (april/maj, 2004), str. 19-21.

125 Čak ni djeca iz porodice nekog poslanika ne moraju automatski biti i ostati potčinjeni Bogu. Prema učenju islama, to je njihov vlastiti izbor koji prave kao odrasli ljudi. Priče iz Kur'ana o poslaniku Nuhu (Noa), njegovoj ženi i sinu (Hud, 11:42-47; et-Tahrim, 66:10) te ženi poslanika Luta (Lot) (Hud, 11:81; el-Hidžr, 15:59-60) svjedoče o tome.



umjesto ispoljavanja antagonizma prema djeci i umjesto da ih se odriče kada naprave pogrešan izbor, potrebno je iskazivati ljubav i saosjećajnost. Čini se da je ovo jedini put otvoren za popravljanje stvari; animozitet i odbacivanje, s druge strane, prepreke su na putu ka pomirenju i ponovnom prihvatanju. Na kraju, treba se suočiti s tim da se neko rođen u muslimanskoj porodici kasnije može odreći islama (tj. napraviti čin otpadništva). S tradicionalnog legalističkog i kritizerskog stajališta, apostaza (otpadništvo) je problem kojim se bavi pravo i koji povlači tešku kaznu (*hadd*), koja obično podrazumijeva pogubljenje.

Ovaj konkretni pristup i stav vrlo su nesretan izbor, posebno u kontekstu revivalističkog pokreta koji teži ponovnom uspostavljanju *hilafeta* (kalifata). Muslimani obično duboko poštuju period pravedno vođenih halifa (*hulafa' er-rašidun*) i smatraju da je ovaj dio islamske historije uzoran. Osim toga, oni smatraju da je ova najranija etapa utvrdila suštinu *hilafeta* kao islamskog političkog sistema. Međutim, u današnje vrijeme, zagovornici oživljavanja islamske države, a zbog svojih vlastitih dogmatskih shvatanja, mogu djelovati kao prepreka da se šira muslimanska zajednica opredijeli za *hilafet*. Primjer je stranka Hizb et-Tahrir (Hizb al-Tahrir, HT), koja je za svoju glavnu misiju uzela ponovno uspostavljanje *hilafeta*. U nacrtu ustava (*ed-dustur*), koji je predložio osnivač ove stranke, Taqiuddin al-Nabhani (u. 1977), a koji je HT u cijelosti usvojio, član 7c kaže:

Oni, za koje se utvrdi da su krivi za otpadništvo (*murtad*) od islama, bit će pogubljeni, u skladu s propisima o otpadništvu, pod uvjetom da su se sami odrekli islama.<sup>126</sup>

Ovakav stav nije opravdan s islamskog stanovišta, zbog nedostatka dokaza za njega. Međutim, što nacrt ustava ide dalje (u istom članu), to se problem usložnjava:

Oni koji su rođeni kao nemuslimani, tj. ako su sinovi otpadnika, onda prema njima treba postupati kao prema nemuslimanima, u skladu s njihovim statutom, bilo politeista (*mušrīci*), bilo naroda knjige.<sup>127</sup>

- 
- 126 T. Al-Nabhani, *The System of Islam* [Nizam el-islam], prev. na eng. 2002, dostupno na: [http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en\\_books\\_pdf/system\\_of\\_islam.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/system_of_islam.pdf), str. 116, pregledano 21. juna 2007. Nije navedeno ime prevoditelja.
- 127 To da li se ljudi rađaju kao muslimani ili nemuslimani još je temeljnja zabluda. Bilo bi ispravno reći da se neko rađa u muslimanskoj ili nemuslimanskoj porodici, ali ne i da je rođen kao musliman ili nemusliman. Zapravo, poznato je da je Poslanik rekao da su svi ljudi izvorno muslimani ili rođeni u *fitr* (prirođenoj čistoti čovjeka), ali ih roditelji odgajaju u skladu s vlastitim vjerovanjima. Vidjeti M. O. Farooq, „Being born as a Muslim: Is there such a thing?“, 1999, komentari postavljeni na internetskom forumu NABIC-L, dostupno na: [http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/born\\_muslim.html](http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/born_muslim.html), pregledano 27. jula 2006.



Većina savremenih islamskih mislilaca odbacuje ovakvo kršenje prava na slobodu vjerovanja kao neislamsko, a sada odbacuje i tradicionalni stav.<sup>128</sup> Ovo pitanje apostaze (*irtidad*) podrazumijeva izdaju islamske države, a ne odricanje od vjere. Stoga, da ponovimo, ako se pridržavamo islamskih principa i vrijednosti, onda ovo područje nije pravno pitanje, niti pitanje zakonske prisile.<sup>129</sup>

(b) Druga tema gdje sloboda i prinuda imaju posebnu važnost odnosi se na žensko pitanje, općenito, i na brak, posebno. Žene se moraju uvažavati i prema njima se mora postupati kao prema potpuno nezavisnim ljudskim bićima, kako je definirano u vrijednosti br. 1 ranije navedenoj. Napokon, i one će stati pred Allaha i odgovarati kao ljudska bića. Da bi to bilo tako, potrebno je bolje razumjeti rodne odnose u islamu. Zrela odrasla žena ne smije zavisiti od muškarca. Život u braku nije život u ropolju: to je odnos uzajamnog starateljstva (*vilajet*) jednog nad drugime (et-Tevba, 9:71). U islamu zavisnost treba biti uzajamna. Neki zapadni modeli promiču nezavisnost do te mjere da se žene podstiču da ne trebaju muškarce, i obratno. To je druga forma krajnosti, za koju zapadna društva već počinju plaćati visoku cijenu u obliku razorenih porodica, pri čemu posebno gube djeca: zbog toga postaju sve otuđenija, depresivnija i agresivnija te pate od drugih društvenih bolesti. Nasuprot tome, vladajući modus u muslimanskim društvima jeste da se prema ženama ne postupa kao prema ljudskim bićima i ne dozvoljava im se da se tako i razvijaju. Muškarci muslimani – a u ovo vrijeme islamska nauka skoro je isključivo oblast muškaraca – postali su jedini arbitar života muslimanki. Da bi se vratili autentičnom islamu, potrebno je da žene steknu kvalifikacije iz jurisprudencije, da se potvrde kao naučnice i kreatorke politike, da preuzmu svoju ulogu u savjetovanju (*šura*), potrebnom da bi se preoblikovala islamska misao i uputa u svim aspektima života.

Jedan od temeljnih islamskih principa kaže da oni na čije će živote utjecati neka odluka, tokom procesa odlučivanja moraju, u odgovarajućem nivou, imati mogućnost učešća i predstavljanja. Dokaz za ovakav stav izvodi se iz slučaja poslanika Ibrahima, koji je, htijući u svojoj predanoj vjeri, izvršiti Božiju zapovijed i žrtvovati šta mu je najdraže (prvorodenog sina), pitao sina za mišljenje:

128 Originalna zbirka od više od 100 mišljenja o islamu i apostazi, dostupna na: <http://apostasyandislam.blogspot.com>, pregledano 15. jula 2007.

129 M. O. Farooq, „Apostasy, Freedom and Da'wah: Full Disclosure in a Business-like Manner“ (2007), dostupno na: [http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/apostasy\\_freedom\\_and\\_dawah\\_full\\_disclosure\\_in\\_a\\_business\\_like\\_manner/](http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/apostasy_freedom_and_dawah_full_disclosure_in_a_business_like_manner/), pregledano 21. juna 2007.



On [Ibrahim] reče: „O, moj sine! Vidjeh u snu da te moram žrtvovati: pa šta ti misliš?“ (es-Saffat, 37:102)

Sam Poslanik uključivao je svoju zajednicu – i muškarce i žene – u odlučivanje o strategiji za Bitku na Uhudu i, uprkos po muslimane nepovoljnem ishodu, posljedice te odluke ipak nisu smjele sputavati uvođenje procesa savjetovanja i predstavljanja. Ranije, muslimanke bile su među onima koji su Poslaniku položili zakletvu Ridvan; to je dovoljan razlog da se ne tolerira odsutnost muslimanki iz područja koja se odnose na pravo i šerijat, posebno iz onih rasprava koje se njih tiču. Naravno, žene bi trebalo da budu dio pravnog diskursa na svim nivoima, uključujući i najviši nivo *idžtihada*. Muslimani bi činjenicu da žene nisu uključene u proces odlučivanja morali smatrati ozbilnjim kršenjem kur'anskog stava da su žene i muškarci jedni drugima staratelji (*evlja*). I bilo koje gledište pravnika koje odstupa od ovog gledišta treba smatrati manjkavim. Drugim riječima, svako pravno mišljenje, gledište, stav ili fetva koji se tiču žena a koji dolaze isključivo od muškog kluba pravnika, treba automatski smatrati manjkavim, ukoliko se ne dokaže drugačije i nepobitno. Što se tiče današnjeg pravnog diskursa, mora se priznati da polovina „*evlja*“ nedostaje. Mora se uložiti određeni napor da se uklone ova neravnoteža i ovaj nedostatak, postepeno, ali ustrajno, ne zbog nekakve dobromanjernosti i velikodušnosti prema ženama, nego za dobrobit cijelog društva. Plemenita generacija ashaba koji su pratili Poslanika ne bi bila potpuna bez Aiše, Um Seleme i drugih žena koje su djelovale kao mentorи, vodičи, učitelji i pravnici. Takvo bi trebalo biti stanje stvari u svakom vremenu, jer, da bi zajednica bila uravnotežena, i muškarci i žene moraju vršiti svoju ulogu staratelja (*evlja*) jednih drugima.<sup>130</sup>

(c) Vjerovatno najveće i najšire područje o izboru i prisili obuhvata ulogu države u islamu. U svjetlu iskustava s islamskim pravom i njegovom pogrešnom primjenom, mnogi muslimani, kao i većina nemuslimana, sada su strašno rezervirani prema islamskom pravu ili prema miješanju političke moći s religijskim autoritetom. Ovi važni problemi moraju se pomno ispitati i uzeti u razmatranje, sa znatnom empatijom i osjetljivošću. Mnogi muslimani i nemuslimani koji se boje „religijske“ ili teokratske države možda imaju i dobar razlog za strah: ne gaje svi oni nužno zle namjere, niti imaju svi predrasude prema islamu. Bez valjanog rješavanja ovog

130 Za više, vidjeti M. O. Farooq, „Women Scholars of Islam: They Must Bloom Again“, *Message International* 28 (8/9) (august/septembar 2003), str. 27-33.



problema neće biti moguće uvjeriti ih u korist islama (čak i prije nego se neko islamsko društvo uopće uspostavi) i potrebu da sačuvaju vezu između islama i ljudi, tako da ona bude dinamična (nakon što se takvo jedno društvo stvori).

Iskustvo onih zemalja koje pokušavaju uvesti šerijat, kako smo ranije diskutirali, igra veoma važnu ulogu u oblikovanju stava koji mnogi imaju prema islamu. Islam ne predviđa, niti zagovara policijsku državu, niti se nameće bilo kome. U nekim slučajevima, posebno u kontekstu talibanske vlasti u Afganistanu, čak ni neprijatelji islama ne bi bolje obavili posao od muslimana otuđenih od islama.

Islam predviđa vlast kao ustavnu, participativnu i odgovornu narodu. Pod normalnim uvjetima i u razvijenom društvu, islamska vlast koristit će najmanju količinu moći, autoriteta i potrebne prinude. Islamska vlast posjeduje izvršnu moć, ali je mora razborito koristiti, pod vladavinom prava i unutar ustavnih ograničenja. Islam je i ranije ograničavao vlast, na uravnotežen način. Nažalost, to muslimani ne uvažavaju kako treba, o nemusimima da i ne govorimo. Vlast se u jednom islamskom društvu ne miješa u život ljudi; nema mjesta za nekaku „religijsku policiju“ unutar njenog područja. Nema odredbe po kojoj bi se nekoliko zatvora napunilo onima koji ne klanjaju ili ne poste, niti po kojoj bi se žene koje ne pokrivaju glavu ili otkrivaju dijelove kose batinale. Ako bi vlast ovako prisiljavala ljude, zbog svoje moći i autoriteta, onda uvjerljiva snaga i privlačnost islama – a „istina se jasno razabire od zablude“ (el-Bekara, 2:256) – postaje upitna. Prije ili kasnije, djela prisile neće proći bez otpora onih nad kojima se vrše.

U jednom tek nastalom islamskom društvu, kao i u svakom društvu u formativnoj etapi, neophodna je određena autoritativna moć koja će oblikovati vrijednosti i norme društva. Naprimjer, u društvu koje nagriza problem droge moraju se poduzeti strožije mјere prema trgovcima drogom. Međutim, nijedna takva vlast ne smije biti zloupotrijebljena i ne smije se koristiti da guši političku opoziciju, inače će biti jednostavno kontraproduktivna.

(d) Ljudima se mora dozvoliti da sami biraju svoju vjeru. Ako neko želi odabrati neku drugu, muslimani mu ne smiju stati na put. Teška je zabluda i iskrivljavanje islama da čovjeka koji napusti svoje vjerovanje u islam treba kazniti:

A da je Gospodar tvoj htio, svi bi na Zemlji vjernici bili! Pa, zar ćeš ti, onda, prisiljavati ljude da vjernici budu? (*Junus*, 10:99)



Osim toga, potrebno je iznova formulirati prava nemuslimana u islamskom društvu. I u Poslanikovo vrijeme, kao i poslije njega, mnogi nemuslimani željeli su doseliti se u islamsko društvo i živjeti u njemu. To je bilo tako zato što je islamsko društvo suštinski pluralističko i inkluzivno. U skladu s tim, u današnje vrijeme tradicionalno gledište o pitanjima koja se tiču nemuslimanskih građana, kao što su *džizja* (porez glavarina), njihovo političko učešće i pravo da vrše državne funkcije, mora se preispitati:

Muslimani moraju shvatiti koliko su slobode važne, ne samo za njih nego i za cijelo čovječanstvo. Muslimani cijene slobodu, ali ona ne može važiti samo za njih. Moraju cijeniti i slobodu drugih, bez obzira na to što se možda ponekad ne slažu s određenom ideologijom, religijom ili filozofijom. Muslimani ne smiju, na prvi nagovještaj da će drugi kritikovati ili ocrniti islam, skočiti i tražiti njihovu glavu ili pak pokušati da ih istjeraju iz svog komšiluka ili uklone s ove planete (...). Pogled iz bogate prošlosti, ali koji je uperen u budućnost, traži od muslimana da uvažavaju slobodu i bore se za nju u svakoj ravni. Oni moraju prepoznati izazov izgradnje modela društva gdje nije isključivi interes sloboda muslimana, nego i sloboda drugih. To bi trebalo biti značenje ajeta da je ovaj *ummet* (zajednica) „dat čovječanstvu“ (Ali Imran, 3:110).<sup>131</sup>

Poenta je da je islam zasnovan na paradigmizm izbora i slobode, a ne prisile ili autokratije. Oni koji silom nameću svoju verziju protivrječe ovom važnom ajetu Kur'ana i protivrječe jednoj od temeljnih islamskih vrijednosti. Nadalje, muslimani se suočavaju s velikim izazovom preoblikovanja svog društva, kako bi osigurali da ono bude u skladu s vrijednostima slobode i izbora, koji su u ravnoteži sa standardima i normama islama u cijelosti.<sup>132</sup>

### 5. Univerzalne moralne vrijednosti (*ma'ruf*)

Vi ste, uistinu, najbolja zajednica koja je ikada data čovječanstvu (*en-nas*): vi tražite da se čini dobro (*ma'ruf*), a zabranjujete da se čini zlo (*munker*) i vi vjerujete u Boga. Da su sljedbenici ranijih objava dosegli ovu vjeru, to bi bilo za njihovo dobro; ali, samo manjina među njima su vjernici, dok je većina nevjernika. (Ali Imran, 3:110)

Kur'anski poziv na dobro (*ma'ruf*) i odvraćanje od zla (*munker*) odnosi se na moralne vrijednosti u univerzalnom smislu. I *ma'ruf* i *munker* imaju širok spektar značenja, pa je jasno tumačenje ovih dvaju koncepta od presudne važnosti za život jednog muslimana.

131 M. O. Farooq, „Freedom and Choice: The First Order Condition of Islam“ (2004), str. 21.

132 Farooq, M. O., „Freedom and Choice: The First Order Condition of Islam“ (2004), str. 21.



Smatra se da *ma'ruf* znači općepoznat, univerzalno prihvaćen, opće-prihvaćen, dobar, koristan i ispravan. *Munker*, s druge strane, podrazumijeva ono što je pogrešno, odbojno, neugodno, odbačeno, neprihvaćeno, odbijeno, zlo i obuhvata i pojam okrutnosti.

Islamski šerijat govori i o *ma'rufu* i o *munkeru*, zato što šerijat obuhvata ono što se univerzalno prepoznaje kao dobro i ispravno i odbacuje ono što se univerzalno prepoznaje kao zlo i pogrešno. Naprimjer, nijedno društvo ne smatra krađu ili laganje dobrim i ispravnim, čak i ako neki ljudi to čine. Svako društvo smatra poštenje vrlinom, bez obzira na to što neki ljudi nisu pošteni. Poziv čovječanstvu da čini ono što je *ma'ruf* i odvraćanje od onog što je *munker*, zato, predstavlja univerzalni karakter islama.

Muslimanski ummet ne postoji samo za sebe. On ima jasnu misiju, božanski određenu službu čovječanstvu. Kako to Abdullah Yusuf Ali, poznati komentator Kur'ana objašnjava:

Logičan zaključak u razvoju religijske historije jeste jedna nesektaška, nerasna, nedoktrinarna, univerzalna religija, kakva islam tvrdi da jest. Jer islam je samo potčinjavanje Božijoj volji. To podrazumijeva: (1) vjeru, (2) činiti dobro, biti uzor drugima u tome i moći uvidjeti da će dobro nadvladati i (3) kloniti se zla te imati moći uvidjeti da će zlo i nepravda biti nadvladani. Islam [autor vjerovatno misli muslimanski *ummet*] zato živi ne za sebe, nego za čovječanstvo.<sup>133</sup>

Nažalost, ovaj osjećaj univerzalnosti izgubio se negdje usput, pod utjecajem puritanskog fundamentalizma. Khaled Abou El Fadl o tome ovako razmišlja:

Puritanci grade svoju isključivu i netrpeljivu teologiju tako što čitaju kur'anske ajete izolirano, kao da je značenje tih ajeta transparentno – kao da su moralne ideje i historijski kontekst nerelevantni za njihovo tumačenje. Međutim, zapravo je nemoguće analizirati ove i druge ajete osim u svjetlu cje-lokupnog moralnog poticaja kur'anske poruke. Sami Kur'an spominje opće moralne imperativne kao što su milost, pravda, dobromjernost ili dobrota. Kur'an ne definira jasno nijednu ovu kategoriju, međutim prepostavlja određeno moralno poštenje čitatelja. Naprimjer, Kur'an često naređuje muslimanima da čine dobro. *Riječ koja se koristi za dobro jeste ma'ruf, što znači ono što je općepoznato kao dobro.* Dobrota, u kur'anskom diskursu, dio je onog što bi se moglo nazvati životom stvarnosti – a ona je proizvod ljudskog iskustva i izgrađenih normativnih spoznaja.<sup>134</sup>

<sup>133</sup> Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, fnsnota no. 434.

<sup>134</sup> El Fadl, *The Great Theft*, str. 14-15.



Ovakav ekskluzivistički mentalitet ne samo da je prepreka svjedočenju islama kao suštinske istine nego i otuđuje ostatak svijeta tako što ističe negativna tumačenja o islamu i negativne stavove prema islamu i muslimanima. Naglasak na *ma'rufu* ne znači da islam nema posebnih ili karakterističnih aspekata u praktičnom pogledu. Međutim, fokus muslimana trebalo bi da bude uravnotežen na odgovarajući način, tako da se uvažava činjenica da islam nije nova religija, to jest da je to suštinski ista istina i poruka koju su donosili i svi drugi poslanici, uključujući Ibrahima/Abrahama, Musaa/Mojsija i Isaa/Isusa.

## 6. Orientacija na čovječanstvo i pripadnost globalnoj zajednici

Vi ste, uistinu, najbolja zajednica koja je ikada data čovječanstvu (*en-nas*): vi tražite da se čini dobro (*ma'ruf*), a zabranjujete da se čini zlo (*munker*) i vi vjerujete u Boga. Da su sljedbenici ranijih objava dosegli ovu vjeru, to bi bilo za njihovo dobro; ali, samo manjina među njima su vjernici, dok je većina nevjernika. (Ali Imran, 3:110)

O, ljudi! Klanjajte se svom Gospodaru Zaštitniku, Koji vas je stvorio od jednog čovjeka, a stvorio je od njega paricu i od njih rasijao, kao sjemena, mnogobrojne muškarce i žene. Klanjajte se Allahu, kada tražite svoja uzajamna prava za jamca ga uzimajte i štujte utrobe iz kojih ste se rodili: jer Allah nad vama bdije. (en-Nisa, 4:1)

Na jednom nivou, svi ljudi pripadaju nekoj porodici. Na drugom, pripadaju naciji ili državi. Na sasvim različitom nivou, muslimani pripadaju muslimanskom *ummetu*. Na još jednom, pripadaju čovječanstvu. Nijedan od ovih osjećaja pripadnosti ne mora biti u sukobu jedan s drugim. Porodica i nacija obično nisu vlastiti izbor pojedinca; oni se rađaju u njima, pripadaju porodičnom i krugu srodnika povezanih biološkim i drugim vezama. U ovom vremenu, nacionalna pripadnost postaje sve više fluidna, zbog sve veće globalne pokretljivosti ljudi. Ipak, sasvim je moguće da čovjek održava veze s onim dijelom svijeta iz kojeg potječe, a da, pri tome, ostane lojalan mjestu stalnog prebivališta. Muslimani to moraju jasno staviti do znanja narodu zemalja u koje emigriraju.

Muslimani, osim toga, moraju njegovati i razvijati poseban osjećaj povezanosti s globalnom muslimanskom zajednicom, *ummetom*. Budući da se islamski identitet stječe izborom, a ne porijeklom, ovaj osjećaj i ovaj nivo pripadnosti od velike je važnosti. Međutim, čak ni ovom osjećaju pripadnosti ne smije se dozvoliti da bude u sukobu s potrebom povezivanja s ostalim dijelom čovječanstva. Kroz ovaj duh zajedništva shvata se značenje kur'anske fraze „zajednica data čovječanstvu“.



Dostignuća i sreća čovječanstva nisu izolirani od ummeta i muslimani moraju učestvovati u njima, a ne samo radovati se dobrom stvarima koje se dešavaju muslimanima. Moraju se oduprijeti tome da ih ne savlada osjećaj otuđenosti koji vodi nazadnom i manjkavom stavu da ostatak svijeta čine „drugi“. Ne treba saosjećati samo s muslimanima koji podnose bol i patnju. Muslimani moraju imati sluha i za patnje čovječanstva u cjelini.

Muslimanski zakoni ne smiju nužno pothranjivati međusobno otuđivanje; kad je riječ o važnim ciljevima, muslimani, nadahnuti osjećajem pripadnosti svijetu, moraju tražiti zajedničko tlo. Muslimani bi trebalo da prednjače u jačanju duha pripadnosti globalnoj zajednici.<sup>135</sup>

### *7. Zastupanje i učešće (šura)*

(...) a ono što je u Boga, bolje je i trajnije (...) oni koji se svom Gospodaru (Rabb) odazivaju i klanjaju, koji se međusobno o važnim stvarima savjetuju, koji troše od onoga što smo im Mi podarili za opskrbu. (eš-Šura, 42:36, 38)

Savjetovanje ili *šura* životan je proces i važna institucija u islamu. Različiti nivoi odnosa u islamu više se zasnivaju na savjetovanju nego na prisili ili nametanju. Dakle, koncept vlasti, upravljanja i vođstva participativan je – što znači da se oni koji odlučuju obavezno i temeljito moraju savjetovati s onima kojih se odluke tiču. Islamska vlast je inkluzivna i odgovorna.<sup>136</sup>

Općenito, svako na čiji život utječe neka odluka ima pravo da dâ svoje mišljenje i pravo da se to mišljenje razmatra, osim ako nije umno poremećen ili malodoban. Ovo savjetovanje treba se organizirati institucionalno, gdje god je to primjereno, relevantno i izvodivo.

Princip *šure* od presudne je važnosti u jednom vrijednosno orientiranom kontekstu, zato što njegova uobičajena šerijatska upotreba po porijeklu nije ni božanska, ni sveta. Muslimani, pojedinci ili grupe, mogu formulirati ili imati neko konkretno mišljenje, međutim da bi nešto bilo pravno pitanje, mora steći pravni status kroz institucionalizirani proces *šure*. Ovo ima značaj za svaki aspekt temeljnih izvora islama, zato što, u interpretativnoj ravni, svi oni vode ka veoma različitim mišljenjima, često i unutar jedne škole.

Kada se jednom postigne saglasnost da se tumačenje i razumijevanja božanske upute mora smatrati ljudskom tvorevinom i, u skladu s tim, ne

135 M. O. Farooq, „The Spirit of Global Belongin: Perspectives from Some Humanity-Oriented Icons“ (2006), dostupno na: [http://www.nazrul.org/works\\_on\\_nazrul/articles/global-belonging.doc](http://www.nazrul.org/works_on_nazrul/articles/global-belonging.doc), pregledano 21. juna 2007.

136 M. O. Farooq, „Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions“, *Message International* 27:4/5 (april – maj 2002), str. 1719.



može steći status svetog, onda se jaz koji se stvori između transcendentne upute, s jedne strane, i prava, s druge, mora premostiti procesom *ture*. Stoga se nekom konkretnom proizvodu jurisprudencije, koji će se smatrati zakonskim propisom, ne pridaje autoritativnost pukim konsenzusom (*idžma'*), koji općenito ne postoji, niti *kijasom*, koji je spekulativan, nego taj autoritet stječe putem *ture*. Značaj savjetovanja detaljnije je razrađen za slučajeve hadisa, *idžma'a* i *kijasa* u narednim poglavljima.

Zapravo, šura ne podrazumijeva mehanizam kojim neka vlast – monarha, vojne hunte ili autokrate – imenuje savjetodavno vijeće, nego se sav autoritet mora steći kroz proces *ture*. Dakle, što se tiče islamske vlasti, *šura* je nespojiva sa bilo kojim savjetodavnim tijelom koje se imenuje autokratskim ukazom.

## 8. Vladavina prava

Suština vladavine prava u islamu sažima se u skladu sa četirima tačkama:

- (a) jednakosću svih pred zakonom, pri čemu niko nije iznad zakona, i svi su zakoni zasnovani na objektivnim pravilima koja se mogu poštovati;
- (b) nezavisnim sudstvom;
- (c) provedbom zakona koja je građanska i nestranačka;
- (d) rješavanje sukoba događa se kroz pravni sistem, kroz politički sistem, ili kroz oboje, bez korištenja nasilja, od strane građana ili države.

Kada se ljudi postavljaju iznad zakona, kao u slučajevima diktatora, monarha, vojnih hunti i slično, onda je šerijat izopačen u svom korijenu ili u svojoj srži. Uporedite takve slučajeve s primjerom Poslanika, koji se nikada nije postavljao iznad zakona. Provedba šerijata ne može se smatrati islamskom osim pod vladavinom prava u skladu s islamom:

Reci: „Ja strahujem, ako nepokoran Gospodaru svom budem, da će, zaista, kažnen biti na Danu Velikom.“ (el-En'am, 5:15)

O, vjernici! Odlučni budite na Allahovom putu i pravedno svjedočite. Ne dajte da vas mržnja prema drugima navede na zlo i odvrati od pravde. Budite pravedni: to je odmah uz bogobojaznost. I Allaha se bojte, jer Allah je dobro upoznat sa svim onim što vi radite. (el-Maida, 5:8)

Aiša prenosi da su se Kurejšije uz nemirile zbog neke žene Mahzumija koja je ukrala nešto i upitali: „Ko će se za nju zauzeti kod Allahovog Vjerovjesnika, s. a. v. s.?“ Rekoše: „To bi smio samo Usama, miljenik Allahovog Poslanika, s. a. v. s.“ Pa je Usama razgovarao s njim. Tada mu Allahov Poslanik, s. a. v. s.,



reče: „Zar se zauzimaš tamo gdje nije izvršena kazna koju je Allah propisao?“ Onda ustade i obrati se narodu: „Oni koji su bili prije vas propali su zbog toga što su, kada bi neki plemić nešto ukrao, oni bi ga poštедjeli, a kada bi neko nižeg položaja ukrao, nad njim bi kaznu izvršili. Tako mi Allaha, da Fatima, Muhammedova kći, ukrade nešto, ja bih joj ruku odsjekao.“<sup>137</sup>

U bilo kom sistemu, ako se neki pojedinac ili neka funkcija postave iznad vladavine prava, to treba smatrati suštinski neislamskim i nezakonitim pred Bogom. Diktaturu ili monarhiju, zasnovane na apsolutnom autoritetu jednog pojedinca, porodice ili grupe, muslimani bi trebalo da smatraju neislamskom i neprihvatljivom. Iz istog razloga, nijedan zakon koji doneše neki nelegitimni vladar ili sistem vlasti – a Uredba o *hududu* u Pakistanu, da još jednom spomenemo, jeste adekvatan primjer takvog zakona – ne treba se smatrati islamski validnim.<sup>138</sup>

### *9. Naći zajedničko tlo za zajedničko dobro*

Reci: „O, narodi Knjige! Dodite da se okupimo oko Riječi zajedničke vama i nama: da nikoga, osim Boga, obožavati nećemo; da Mu nećemo nikoga ravnim smatrati; da jedni druge, pored Boga, gospodarima ne smatramo.“ A ako se oni okrenu, onda recite: „Budite svjedoci da smo mi muslimani (koji se potčinjavaju Božijoj volji)!“ (Ali Imran, 3:64)

Postoji težnja kod ljudi da naglašavaju i preuveličavaju razlike, češće nego sličnosti. Muslimani nisu izuzetak od toga. Islam poziva ljude izvornoj istini. On donosi dobre vijesti i upozorava na loše. Međutim, kada god treba i kad god je moguće, on nastoji naći zajedničko tlo i graditi na njemu. To je omogućilo islamsko društvo Medine pod Poslanikovim vođstvom. Islam

137 Siddiqi (prev.), Sahih Muslim, vol. ii, hadis no. 4187.

138 Neko bi mogao postaviti pitanje određenih povlastica Poslanikovih koje se čine izuzetkom. Jedan primjer za to jeste što je bio oženjen sa 13 žena istovremeno, dok islam ograničava taj broj na maksimalno četiri (uspust da kažemo, kako se to ne bi pogrešno shvatilo, kur'anska dozvola za ženidbu četirima ženama nije i obaveza, nego je kontekstualna i podvrgava se strogim propisima, bez obzira na to što su tradicionalistički tumači islama postavili ovu dozvolu kao bezuvjetnu). Što se tiče izuzetaka za Poslanika, općenito govoreći, svi zakoni važe jednako i za njega. Potvrda za ovo jeste u snazi poznate izjave da ni njegova vlastita kćer ne može očekivati ili imati neki poseban tretman, kad je riječ o pravdi i vladavini zakona. Važno je napomenuti da je, kao državnik i voda, Poslanik imao i izuzetne obaveze. Naprimjer, noćni namaz *tehedžud* bio je *vadžib* za Poslanika, a za ostale muslimane samo preporuka. Kad je riječ o broju žena koji prelazi normalna organičenja, Poslanik je sklapao neke ugovorne brakove da osigura dobre odnose među zajednicama (između islamske države i vanjskih plemena) ili da zaštitи udovice i starije žene. Uvijek je to bilo sporazumno, pod uvjetom da njegove žene neće tražiti osovjetske pogodnosti i da će se zadovoljiti samo time što će biti poznate kao Poslanikove supruge. U pogledu pravila, zakonskih propisa i pitanja pravde, Poslanik se uvijek potčinjavao standardima i kodeksima koji su se odnosili i na njegove sljedbenike, o čemu nema spora.



predočava ljudima izbor između istine i laži, ispravnog i pogrešnog, vrline i grijeha. Oni su slobodni da donesu vlastitu odluku u ovim stvarima. Međutim, islam, također, poučava svoje sljedbenike i da traže zajedničko tlo za boljšak ljudskog društva, posebno na temelju naređivanja dobra (*ma'ruf*) i zabranjivanja zla (*munker*):<sup>139</sup>

(...) pomažite jedni druge u dobročinstvu (*birr*) i bogobojaznosti (*takva*); i ne pomažite se u grijehu (*ism*) i nedjelu (...). (el-Maida, 5:2)

### 10. Odbacivanje nasilja kao da je normalno

U islamu su mir i neagresivnost norme. Islam odbacuje nasilje u obliku neopravdane agresije; ne propisuje nasilje ni u obliku opravdane upotrebe sile. Međutim, postoji jedna forma dopuštenog nasilja: u samoodbrani, da nije izazvano i da nije pretjerano, a i ono podliježe strogim smjernicama kao dijelu vladavine prava. Inače, muslimanima nije nikada i nikako dozvoljena upotreba nasilja, posebno iz osvete:

*Neka prestane neprijateljstvo*, osim prema onima koji nasilnici su. (el-Bekara, 2:193)

*Onima protiv kojih se rat povede, dozvoljeno je braniti se*, zato što im se ne-pravda čini (...). I onima koji su bespravno istjerani iz svojih domova, samo zato što su govorili: „Naš Gospodar je Allah.“ Da Allah nije omogućio ljudima da se brane jedni od drugih, manastiri i crkve i sinagoge i džamije – u kojima se mnogo veliča ime Allahovo bili bi sigurno porušeni. A Allah će sigurno pomoći onima koji pomažu Njegovu vjeru: jer, uistinu, Allah je Moćni, Uzvišeni i Silni. (el-Hadž, 22:39–40)

Borite se na Božnjem putu protiv onih koji se bore protiv vas, ali ne napadajte prvi i znajte granice! Allah ne voli prijestupnike. (el-Bekara, 2:190)

Zanimljivo je primijetiti da u najranijem periodu islama muslimanima nije bilo dozvoljeno uzvraćati na nasilje koje se nad njima činilo, kada su bili tlačeni, ugnjetavani i proganjani. To je ostala islamska norma. Kasnije, data je dozvola da se uzvrati u samoodbrani, ali da se ne smije započinjati agresija, niti činiti ikakav prijestup.

U nekom pogledu, ovo Poslanikovo naslijeđe ima utjecaja i na savremene nenasilne pokrete:

Još uvijek se ne shvata niti ostvaruje puni potencijal islama za rješavanje društvenih i političkih sukoba. I islamska religija i islamska tradicija imaju

139 Ali, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary*, fn. no. 434.



mnoštvo resursa pomoću kojih se sukobi mogu rješavati mirno i nenasilno. Islamski sveti tekst i religijska učenja bogati su izvori vrijednosti, uvjerenja i strategija koje zagovaraju mirno i nenasilno rješavanje sukoba. Da bi se razumio islam, neophodna su znanja i svijest o Kur'anu, Poslanikovoj tradiciji i ranom periodu islama, budući da sveti tekstovi i tradicija i dalje osiguravaju paradigmu koja služi kao uzor muslimanima i islamskim pokretima u svako vrijeme, i njihov utjecaj može biti praćen u svim filozofskim, ideo-loškim i naučnim istraživanjima među muslimanima. Osim toga, utjecaj ranog perioda islama i Kur'ana jasno se prepoznaće, čak i na moderne nenasilne pokrete, kao što su filozofija i nenasilne metode Mahatme Gandhija, što pokazuju McDonough i Satha-Anand.<sup>140</sup>

Poslanikov život uzoran je i po njegovom svjesnom nastojanju da izbjegne nasilje. Čak i prije nego što je postao poslanik, njegova ga je zajednica pozvala da bude sudija u rješavanju spora oko toga ko će staviti sveti Crni kamen u ugao Kabe. On je tu pokazao ne samo svoje sposobnosti vođe nego i kako pristupati sukobu miroljubivo. Muslimani, nažalost, u svojoj kasnijoj historiji, nisu uspjeli sačuvati ovaj duh na svim mjestima i u svim vremenima.

Islam ne propovijeda apsolutno nenasilje. Međutim, ne zagovara niti veliča nasilje (upotrebu sile), osim kada se radi o višim interesima mira i pravde.<sup>141</sup> Međutim, kategorično naglašava izgradnju mira. Islam dozvoljava borbu u svrhu samoodbrane i očuvanja života. Međutim, čak i u tim situacijama (kako se napominje u suri el-Bekara, 2:190), islam nameće mnoga humanistička i moralna ograničenja kako bi spriječio da se počini prijestup. Stoga, Abu-Nimar tvrdi:

Islam je donio skup vrijednosti izgradnje mira kojima se, ako se dosljedno i sistematici primjenjuju, mogu nadići sve vrste i svi nivoi sukoba i kojima se tim sukobima može upravljati te stvarati vrijednosti kao što su pravda (*adl*), dobročinstvo (*ihsan*) i mudrost (*hikma*), koje čine središnje principe strategija i okvira izgradnje mira.<sup>142</sup>

140 Abu-Nimer piše: „Post je jedna od glavnih vrijednosti i praksi koje je Gandhi povezivao s islamom, posebno tokom svog prvog zatočeništva.“ Vidjeti Shella McDonough, *Gandhi's Responses to Islam*, 122 (New Delhi, India: D. K. Printworld, 1994); Chaiwat Satha-Anand, „Core Values For Peacemaking in Islam: The Prophet's Practice as Paradigm“, u *Building Peace in the Middle East: Challenges for States and Civil Society*, Elise Boulding (ur.) (Boulder, Colorado: Lynne Reinner Publishers, 1993). M. Abu-Nimer, „A Framework for Non-Violence and Peacebuilding in Islam“, *Journal of Law and Religion* 15:1/2 (2001), str. 219.

141 M. O. Farooq, „Toward Understanding Muhammad: Some Issues in Peace and Violence“, *Message International*, 27:8/9 (august/septembar, 2000), str. 15-19.

142 Abu-Nimer, „A Framework for Non-Violence and Peacebuilding in Islam“, str. 220.



Zaista, kada muslimani nisu napadnuti, niti ugroženi i kada su njihovi neprijatelji naklonjeni miru, Kur'an ne ostavlja nikakvog prostora ni za šta, osim za reciprocitet:

A ako neprijatelji budu miru skloni, onda i ti miru se prikloni, i na Allaha se osloni. (el-Enfal, 8:61)

### 11. Ne osuđivati

Budući da će Allahov sud uslijediti u životu na onom svijetu, važno je da se sve presude o pitanjima bogoštovlja prepuste samo Allahu, a da muslimani ne smiju suditi svojoj ljudskoj braći u tom pogledu:

„To je zato što kada se Allahu pozivalo, vi niste vjerovali, a kada bi Mu se drugi ravnim držali, vi ste vjerovali; sud pripada samo Allahu, Uzvišenom, Velikom.“ (el-Mu'min, 40:12)

Ovo je važan koncept, posebno u kontekstu dogme i stava koji uporno opstaju među muslimanima: da oni već znaju ko će s ovog svijeta (kao grupa) ići u raj. Ispravno je iskazivati neko islamsko vjerovanje koje se smatra istinitim. Međutim, sud pripada samo Allahu – postoje kur'anski ajeti koji nagovještavaju da Njegova odluka možda neće biti tako isključiva kako mnogi misle:

Onima koji su vjerovali (u Kur'an) i onima koji su slijedili jevrejske svete tekstove i kršćanima i Sabijcima – koji su vjerovali u Allaha i Sudnji dan i činili dobra djela, nagradu će dati njihov Gospodar. *Oni strahovati neće, niti se žalostiti.* (el-Bekara, 2:62)

Značenje odlomka „oni neće strahovati, niti se žalostiti“ nije. Ako postoje ikakvi dodatni uvjeti za spas – koji je najvažniji – zašto ti uvjeti nisu navedeni u Kur'antu na ovom mjestu? Nije vjerovatno da je Allah mijenjao svoje namjere, niti da bi On dozvolio nejasnoće o ovome. Neobjašnjiva je mogućnost ostavljanja tako važnog pitanja da se razrješava u hadisu. Zapravo, ovo su teološka pitanja oko kojih dogmatski pristup na ovaj ili onaj način nije od pomoći. U konačnoj analizi, sklonost presuđivanju samo neopravdano otuduje druge i zbog nje muslimani oholi ili samodopadno ističu neutemeljeno uvjerenje da je raj isključivo njihov. Kako El Fadl objašnjava:

Iako Kur'an jasno kaže da je islam božanska istina i zahtijeva da se vjeruje u Muhammeda kao posljednjeg vjerovjesnika u dugom nizu ibrahimovskih



poslanika, on ne isključuje sasvim ni mogućnost da ima i drugih puteva ka spasenju. Kur'an insistira na isključivom Božnjem pravu da u Svoje okrilje primi koga god On hoće. U vrlo upečatljivom skupu odlomaka o kojima – opet – muslimanski teolozi nisu adekvatno teoretizirali, Kur'an priznaje legitimnost mnoštva religijskih uvjerenja i zakona.<sup>143</sup>

## 12. Prednost sadržaja nad formom

„Vjera“ je postala puka stilska figura, samo prazna riječ, lišena one iskre entuzijazma koja je u prvim danima naše islamske historije nadahnjivala muslimane na neprolazna kulturna i društvena dostignuća. Bez sumnje, islam je još živ kao *emocija*. On je živ u instinkтивnoj ljubavi nebrojenih miliona ljudi koji nejasno slute da su njegovi principi „ispravni“: međutim, samo nekolicina njih razborito shvata te principe i samo oni mogu, ili su zaista kadri, prevesti ih u uvjete praktičnog života.<sup>144</sup>

Ljudsko postojanje, kao i postojanje univerzuma, čiji je čovjek dio, ima različite oblike. Stoga, forma je sama po sebi važna jer omogućava prepoznavanje stvari. Mnoga djela koja čovjek čini u životu imaju neku formu. Međutim, forme su općenito smislene tek u kontekstu njihove svrhe ili cilja. Zato se muslimani okreću *kibli* kada klanjaju, a i sami namaz posjeduje određene obredne forme. Međutim, u islamu je jasno da su sve forme, koje on nalaže ili očekuje, povezane sa sadržajem ili svrhom koja je u njihovoј osnovi:

Nije pravovjerje da vi lica svoja okrećete ka Istoku ili ka Zapadu; već je pravovjerje da vjerujete u Boga i Sudnji dan, u meleke i u Knjigu i u vjerovjesnike; da dajete od svog imetka, iz ljubavi prema Bogu, za rodbinu i za siročad, za siromahe i putnike namjernike, za prosjake i za oslobođanje iz ropstva; da budete postojani u namazu i redovno dajete milostinju; da svoje ugovore izvršavate; da budete jaki i strpljivi, u bolu, patnji i u nedaćama, i u strašnim vremenima. Takvi su ljudi istine, bogobojazni. (el-Bekara, 2:177)

Poslanik je rekao: „Uistinu, Allah ne gleda u vaš izgled i imetak, nego gleda u vaša srca i vaša djela.“<sup>145</sup>

To je jedan od temeljnih problema s kojima se muslimani danas suočavaju; u smislu temeljnog duha ili vrijednosti, prekinuta je veza sadržaja s formom i obredima. Zato se izuzetno cjeni memoriziranje nekih poglavlja ili cijelog Kur'ana i preferira u odnosu na izučavanje i razumijevanje njegove poruke.

143 El Fad, *The Great Theft*, str. 17.

144 Asad, *This Law of Ours*, str. 30-31.

145 Siddiqi, (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iv, hadis no. 6221.



Obični muslimani posvećuju se bogoštovljlu na osnovu pet islamskih stubova (javno očitovanje vjere, namaz, post, zekat i hadž).<sup>146</sup> Svaki obred duboko je povezan s posebnim vrijednostima koje islam želi uliti svojim sljedbenicima. Stoga, kad je riječ o namazu (*salat*), koji muslimani moraju obavljati pet puta dnevno, najbolje bi bilo obavljati ga u kongregaciji (*džemat*) kad god je to moguće. Kur'an kaže:

Kazuj im šta ti se od Knjige po nadahnuću objavljuje i postojano klanjaj namaz: jer namaz odvraća od sramnih i zlih djela [*fehiša ve munker*] (...). (el-'Ankebut, 29:45)

Nažalost, bez obzira na to što su brojne džamije prepune muslimana, u muslimanskim društvima čine se mnoga sramna djela i ima dosta nepravde. Mučenje i progon nevjesta i žena zbog miraza, bacanje kiseline u lice djevojkama koje odbiju nečiju bračnu ponudu ili ponudu da stupe u vanbračne seksualne odnose, običaj ubijanja iz časti i slično danas su veoma rasprostranjeni u Južnoj Aziji, gdje je najveća koncentracija muslimana na svijetu. Ova nedjela podsjetnik su na prekinutu vezu između obreda i duha islama. U mnogim muslimanskim zemljama, žene su najveće žrtve i uglavnom lišene zakonske zaštite. Žrtve silovanja u Pakistanu sudski se procesuiraju i zatvaraju zbog zločina „preljube“,<sup>147</sup> dok, ironično, religijske ustanove i dalje daju podršku nepravednim zakonskim propisima koji trepitaju ovaj problem, te se suprotstavljaju opozivu ili reformi tih zakona.

Ramazanski post (*saum*) drugi je važan stub islamskih obaveza za sve zdrave muslimane, s određenim izuzecima. U većinski muslimanskim zemljama i muslimanskim zajednicama drugdje, posebna naklonost koju muslimani imaju prema ovom mjesecu vrlo je primjetna:

O, vjernici! Propisuje vam se post, kao što je propisan bio i onima prije vas, tako da biste naučili da budete bogobojazni (*takva*). (el-Bekara, 2:183)

Koncept *takve* (bogobojaznosti) presudan je za islam i život muslimana, jer se smatra preduvjetom za korištenje božanskih uputa sadržanih u Kur'antu:

Ovo je Knjiga, sigurna uputa, u koju nema sumnje, onima koji su bogobojazni (*muttekun*, imaju *takvu*, pobožnost). (el-Bekara, 2:2).

146 Prenosi se od Abdullahe, sina Omerovog, da je Allahov Poslanik rekao: „Islam je izgrađen na ovih pet (stubova): svjedočenju da nema boga osim Allaha i da je Muhammed Njegov rob i poslanik, obavljanju namaza, davanju zekata, hadžu i postu ramazanskom.“ Siddiqi, (prev.), *Sahih Muslim*, vol. i, hadis no. 20.

147 Farooq, „Rape and Hudood Ordinance: Preversions of Justice in the Name of Islam“.



Svrha ove bogobojaznosti, odnosno bogosvjesnosti, nije samo približavanje Bogu, nego i svijest o povezanosti sa čovječanstvom. Post pomaže onima koji redovno imaju šta jesti da shvate gladne, kao i patnju siromašnih, oskudicu i neimaštinu. Budući da se od iskustva posta očekuje da ojača moralnu samokontrolu pojedinca, on mora jačati i čovjekov osjećaj za patnje ostale braće. Međutim, iako tokom ovog mjeseca možemo vidjeti dosta darežljivosti prema gladnim, istovremeno nema senzibiliteta za sistemsko rješavanje problema siromaštva i oskudice.

Islam naglašava da su čistoća (*taharet*) i obredno pranje prije molitve obavezni. Čak i obični i nepismeni musliman zna da je *taharet* islamska obaveza: Ebu Malik el-Ašari prenosi da je Allahov poslanik rekao: „Čistoća je pola vjere (...).”<sup>148</sup>

Općenito se može primijetiti pedantnost prakticirajućih muslimana u postizanju obredne čistoće. Međutim, između čistoće i sanitarnih uslova veza nije najbolje uspostavljena. Mnogi muslimani nastoje da održavaju ličnu higijenu, a, na drugoj strani, nisu svjesni opasnosti po javno zdravlje koje stvaraju.

Još jedno područje gdje forma ima prednost nad svrhom jesu islamske finansije i bankarstvo. Velike zablude i pogrešna tumačenja doveli su do toga da se kamata smatra zabranjenom (na temelju kur'anske zabrane lihvarenja [*riba*]), pa onda do izuma proizvoda koji su, samo u ime forme, označeni kao beskamatni. Tako Mahmoud El-Gamal, s katedre za islamsku ekonomiju, finansije i menadžment na Univerzitetu Rice primjećuje:

Diskutabilno je da li, kada pokušavaju kopirati sadržaj savremene finansijske prakse, koristeći prijemoderne ugovorne forme, islamske finansije uspijevaju služiti ciljevima islamskog prava (*mekasid eš-šeri'a*). Pokušavajući preslikati suštinu suvremene financijske prakse koristeći predmoderne obrasce ugovora, islamske financije vjerojatno nisu uspjеле ispuniti ciljeve islamskog prava. Tamo gdje je suština savremene finansijske prakse u skladu s islamskim pravom, držati se prijemodernih ugovornih formi (s izmjenama ili bez njih) najčešće vodi ka gubicima koji bi se, inače, mogli izbjegići, čime se krši jedan od glavnih pravnih ciljeva koje definira klasična islamska jurisprudencija. Obratno, zbog toga što se usredotočuju na to da li je forma ugovora islamska, a ne na njihov sadržaj (djelimično da se opravdaju gubici), islamske finansije često nisu služile ekonomskoj svrsi za koje su odredene predmoderne ugovorne strukture kodificirane u klasičnoj jurisprudenciji.

„Islamske“ u sintagmi „islamske finansije“ trebalo bi se odnositi na društvene i ekonomski ciljeve finansijskih transakcija, a ne na ugovorne mehanizme kojima se ti ciljevi ostvaruju.<sup>149</sup>

148 Siddiqi, (prev.), *Sahih Muslim*, vol. i, hadis no. 432.

149 M. El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2006), str. xii.



Zaista, svrha zabrane lihvarenja (*riba*) prvenstveno se odnosi na sprečavanje nepravde i izrabljivanja (*zulm*).

O, vjernici! Bojte se Allaha i ostavite se toga da tražite šta je ostalo od *ribaa*, ako ste zaista vjernici.

Ako tako ne uradite, rat vam se najavljuje od Allaha i Njegovog poslanika.  
Ako se pokajete, imat ćeće svoju glavnici. Nemojte nanijeti nepravdu, pa vam se neće nanijeti nepravda! (el-Bekara, 2:278–279)

Islamska zabrana lihvarenja (*riba*) kategorična je. Zato se od muslimana i očekuje da taj problem ozbiljno razmotre. Međutim, kada se razlog zbrane – nepravda i izrabljivanje – odvoji od pravnih normi, onda cijela ta praksa postaje besmislena i prijetvorna: *zulum* se i dalje širi, iako u novom ruhu, a zabrana lihvarenja postaje samo prazna priča, neutemeljena u stvarnom uvjerenju ili djelovanju. Stoga, iako je pokret postojećeg islamskog bankarstva i finansija ostvario izvanredan uspjeh pod etiketom industrije „pokretane zbranom kamate“<sup>150</sup> on je, ipak, odvojen od širih ciljeva razvoja i ublažavanja siromaštva.<sup>151</sup>

### 13. Prihvatanje životnog iskustva kao dijela putanje kolektivnog učenja

Suprotno tradicionalističkom shvatanju i pristupu, svrha islama nije da bude isključivo tekstualno orientirano vjerovanje. Čini se da je Bog htio da se ljudi, da bi razumjeli ovaj svijet, koriste životnim iskustvom. Naređuje ljudima da putuju, gledaju i uče o historiji. Umjesto da prekopavaju po svetim knjigama, ljudi su pozvani da posmatraju stvarnost, razmišljaju o njoj i analiziraju je.

Mnogi su prije vas minuli narodi: putujte po Zemlji i gledajte kakav je bio kraj onih koji su Istинu odbacivali. (Ali Imran, 3:137)

Interes islama nije odgajanje snishodljivih, imitirajućih umova. Umjesto toga, naglašava se posmatranje, ispitivanje i pažnja:

Zar nisu oni upućeni u to koliko smo naraštaja Mi uništili prije njih, a po čijim obitavalištima hodaju? Uistinu, u tome su znamenja, pa zašto neće da čuju? (es-Sedžda, 32:26)

Zar ne razmišljaju o sebi oni? Allah nije stvorio nebesa i Zemlju i sve što je između njih, osim s ciljem Istine i s rokom određenim: a opet je među njima

150 El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*, str. 8.

151 Farooq, „Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism“.



mnogo ljudi koji poriču da će se susresti sa svojim Gospodarom (na Dan proživljena)! (er-Rum, 30:8)

Zašto po Zemlji ne putuju, pa da im srca steknu mudrost i ušima čuju nešto što će naučiti? Ali, zaista, nisu oči slijepi, nego su slijepa srca u grudima. (el-Hadž, 22:46)

Ovim popisom nipošto nisu iscrpljene sve vrijednosti. Navedene vrijednosti i principi direktno su zasnovani na Kur'antu. Morale bi biti među suštinskim parametrima izvođenja i utvrđivanja islamskih propisa koji potječu iz nekur'anskih izvora. Kada se ti drugi, nekur'anski izvori, uključujući hadis, suko-bljavaju s ovim jasnim principima (budući da je poslanik Muhammed isporučitelj konačne Božije poruke, njegov život ne može protivrječiti Kur'antu), onda se ovim principima i vrijednostima mora dati prednost. Nadalje, zakonima i kodeksima pristupa se na atomistički način, a to je praksa legalizma. Zato, da ne bi bili protivrječni, bilo koji zakoni i kodeksi izvedeni posredstvom ljudskog djelovanja ne smiju kršiti ili ugrožavati kur'anska načela.

### *Vrijednosno orijentirana jurisprudencija*

Diskurs islamske jurisprudencije već doživjava vrijednosno preusmjerenje. Jedan od novijih tekstova o ovoj temi, koji je napisao Nyazee, naslovljen je kao „Treći modus *idžtihada*: Vrijednosno orijentirana jurisprudencija“.<sup>152</sup> Ovaj autor koristi vrijednosti u kontekstu definiranja viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*). U skladu s tim, *mekasid* se identificira kao očuvanje i zaštita vjere, religije (*din*), života (*nefš*), porodičnog sistema (*nesl*), razuma (*'akl*) i imetka ili posjeda (*mal*).<sup>153</sup> Ovih pet kategorija moraju se čuvati i štititi, naglašava se, „pod svim okolnostima“, ukoliko šerijat izričito ne propisuje drugačije.<sup>154</sup>

Od pet viših ciljeva (*mekasid*), četiri (život, porodica, razum i imetak) potčinjeni su prvom, *dinu* (religiji). Gazali tu zauzima jedan iznijansiran stav:

El-Gazali kaže da drugi cilj, očuvanje i zaštita života, neki mogu smatrati ciljem prioritetnijim u odnosu na *din*, zato što bez života nema ni religije. Ovaj argument uzima u obzir život zajednice, a u tom smislu primjedba bi važila

<sup>152</sup> Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*, str. 209. Upečatljivo je da je vrijednosno orijentirani pristup, koji se predlaže i formulira u ovoj knjizi, nezavisan od vokabulara koji koristi Nyazee. Vaš autor je našao da Nyazee koristi isti termin samo kao dio istraživanja, bez neke smislene obrade.

<sup>153</sup> Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*, str. 39, 202.

<sup>154</sup> Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*, str. 39.



i za razum, zato što postojanje razuma (*'akl*) pravnici smatraju uvjetom pravne obaveze (*teklif*). Međutim, on ističe da neke pravne odredbe jasno podupiru nadmoćni značaj *dina*.<sup>155</sup>

Zanimljivo, Nyazee poredi ove više ciljeve (*mekasid*) sa sekularnim vrijednostima ili ciljevima do kojih se dolazi rasuđivanjem:

U svom savremenom obliku, ideja prirodnog prava teži više ka vrijednosno orientiranoj jurisprudencijskoj (...). Po njegovom [Diasovom] mišljenju, najviše vrijednosti koje identificira zapadna jurisprudencija jesu: (1) nacionalna i društvena sigurnost; (2) svetost ličnosti; (3) svetost imovine; (4) socijalna zaštita; (5) jednakost; (6) dosljednost i vjernost pravilima, principima, doktrinama i tradicijama; (6) moral; (7) administrativna pogodnost i (9) međunarodna zajednica. Pobliže ispitivanje pokazuje da je većina ovih interesa ista kao i pet ciljeva islamskog prava ili *mekasid eš-šeri'a*. Zanimljivo je da je njihova upotreba također slična, a takva je i metodologija.<sup>156</sup>

Ako su viši ciljevi islama (*mekasid eš-šeri'a*) toliko bliski vrijednostima izvedenim iz prirodnog prava i primjeni ljudskog razuma, kakva se onda vrijednost može dati ili kakva se težina može pripisati ovim ciljevima na osnovu šerijata (pojma koji se pogrešno razumijeva i predstavlja kao u cijelosti božanski ili kao nepromjenjiv)?

Vrijednosno orientirano stajalište koje zauzimamo mi u ovoj knjizi nešto je više iznijansirano nego ono koje iznosi Nyazee, zbog toga što on *mekasid* smatra kao nešto što predstavlja samo vrijednosti. Međutim, vrijednosna orientacija morala bi biti konkretnija i detaljnija. Drugi problem jeste tradicionalna hijerarhija *mekasida*, koja nameće da se sve druge komponente (život, porodica, razum i imetak) potčinjavaju vjeri. U svjetlu zloupotrebe islama, kakvoj svjedočimo u savremeno doba, postoji potencijalno opasna tendencija da se četiri viša cilja (*mekasid*) neće smatrati nepovredivim ili svetim, i zbog toga je to problem koji se mora preispitati. Treće, sva tri modusa *idžtihada*, uključujući jurisprudenciju koja je vrijednosno orientirana, zasnovani su na tekstualno orientiranom pristupu, koji je i ozbiljan problem i ograničenje, o čemu detaljnije diskutiramo u šestom poglavlju. Naposljetku, Nyazee, u svom vrijednosno orientiranom pristupu, ne ograničava izvore iz kojih se ove vrijednosti izvode samo na Kur'an, a u ovom poglavlju mi to činimo.

Bez obzira na to, pomak mišljenja ka vrijednosno orientiranom pristupu jeste i poželjan i dugo očekivan. U ovoj knjizi detaljno ispitujemo

155 Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*, str. 205.

156 Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*, str. 314.



utjecaje legalizma i literalizma na islamsko pravo, utjecaje zbog kojih je nastao raskol između prava i njegovih viših ciljeva (*mekasid*).

## (VI) ZAKLJUČAK

Da bi bilo funkcionalno, svako društvo zahtijeva regulaciju. Međutim, zakoni se moraju zasnivati na određenim suštinskim vrijednostima, a u slučaju islama oni su artikulirani i moraju biti izvedeni neposredno iz Kur'ana. Kako to objašnjava eš-Šatibi, ako su neka vrijednost i neki princip dovoljno važni, pretpostavlja se da ih je Bog dao u Kur'anu:

Kur'an je cjelovitost šerijata, potpora religije, vrelo mudrosti, znamenje po-slavstva i svjetlo očiju i srca. Nema puta ka Allahu osim preko njega i nema spasa ni na koji način osim pomoću njega. *Ne smijete prihvpati ništa što mu protivrječi.* Ništa iz njega ne treba potvrditi ili izvođenje, zato što je on poznat *dinu* zajednice. Budući da je tako, ko god želi potpuno znanje šerijata, želi shvatiti njegove ciljeve i želi se priključiti njegovim sljedbenicima, nužno mora uzeti Kur'an za svog stalnog družbenika i prisnog prijatelja, koji ga prati danju i noću, i u traganju i djelovanju.<sup>157</sup>

Osim toga, postojanje zakona i pravnog okvira ne smije voditi ka pojavi legalizma. Iako se šerijat pogrešno poistovjećuje sa zakonskim propisima, važno je shvatiti i priznati da je suštinski, osim u ograničenom broju odredbi jasno navedenih u Kur'anu i propisa o teškim kaznama (*hudud*), šerijat ljudska tvorevina. Stoga, općenito, nije ispravno označiti, shvatati i poštovati šerijat kao „vječni“, „božanski“ ili „nepromjenjivi“. Kur'an, Poslanikovo naslijeđe i praksa – prepoznavanje potrebe – kontinuiranog idžti-hada protivrječe ovom poimanju.

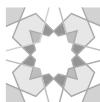
Ako se šerijat shvata kao nešto što sadrži Božiju volju, „kakva postoji u Božijem umu [u značenju namjere]“, onda je on božanski, nepromjenjiv i nepogrešiv. Međutim, u ovom slučaju, izraz „šerijat“ ne može se smatrati sinonimnim *fikhu* ili islamskom pravu. Kakva god da je definicija, jasno je da ne može biti oboje. Zapravo, adekvatno tumačenje ovog termina, kako smo razmatrali u ovom poglavlju, jeste „božanska volja“, a ne zakoni i kodeksi, koji su prvenstveno ljudske tvorevine – čak i kada su ukorijenjene i

<sup>157</sup> M. Abu Zahrah, „The Fundamental Principles of Imam Malik's Fiqh“ (s. a.), dostupno na: [http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki\\_fiqh/usul8.html](http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki_fiqh/usul8.html), poglavje jedan, citira eš-Šatibija, *el-Muvafekat*, vol. 3, str. 247.



objavljene u božanskom izvoru kao što je Kur'an. Svesti šerijat na nivo zakona ili kodeksa, zato, jednostavno je neodrživo. Ne samo da se tako pogrešno predstavlja islam nego to služi i kao zamah legalističkim tendencijama, a one su se sada ukorijenile, otimajući islamu vitalnost i dinamičnost da vodi svijet i rješava njegove probleme u današnjem dobu.

Napokon, ispravno razumijevanje šerijata, s islamskog stajališta, važno je ne samo iz teoloških razloga nego i zbog toga što je to neophodno ako muslimani hoće obnoviti i vratiti bodrost koja im je omogućavala da, pod Poslanikovim vođstvom i uputom, postave osnove veličanstvene zajednice koja će dovesti do plodonosne zajednice i civilizacije. Kroz samokritični diskurs, kreativno i konstruktivno podmlađivanje, moralnu i religijsku jasnoću, koja je jednostavna, kao i nedvosmislena, jedan pristup koji je vrijednosno orijentiran i usmjeren na rješavanje problema, ukorijenjen u Kur'anu i nadahnut i vođen Poslanikovim naslijeđem, omogućit će muslimanima da bolje izvršavaju svoje dužnosti prema sebi, prema čovječanstvu i, iznad svega, prema svom Stvoritelju.



## POGLAVLJE 3

# Islamsko pravo i upotreba i zloupotreba hadisa

Kur'an je izvorište islama. Budući da muslimani ne raspravljaju o stvaranju Kur'ana i prihvataju ga kao jedinu sačuvanu i direktnu objavu od Allaha, osnovni principi, vrijednosti i norme moraju biti, i zaista jesu, izvedeni iz njegovog teksta. Također, iz Teksta potječe nekoliko – svega nekoliko – pravnih rješenja. S obzirom na prethodno rečeno, ukoliko se ne shvati značaj vrijednosno orijentiranog pristupa (kako je skiciran u prethodnom poglavlju), a s obzirom na pretjerano pribjegavanje legalizmu, koje trenutno prevladava, u opasnosti smo da izgubimo iz vida dublje zahtjeve naše vjere kakvi su utvrđeni u Kur'anu.

Drugi izvor islama jeste sunnet, koji opisuje Poslanikov način života, uzor koji je, svojim stavovima, djelima i izrekama, postavio pred nas i koji čini okvir vjere. Jedna važna klasifikacija sunneta jeste na „pravni“ i „nepravni“ sunnet – pri čemu „pravni“ označava sunnet koji se odnosi na one aspekte života i prakse koji su pravno izvršivi, a „nepravni“ označava one aspekte koji nisu pravno izvršivi. Zapravo, sunnet je toliko važan u otkrivanju Poslanikova ličnog vođstva i Poslanika kao živog Kur'ana da, iako postoji široka saglasnost o valjanosti sunneta kao ilustracije kur'anske poruke utjelovljene u Poslanikovom primjeru, ipak je od presudne važnosti pitanje vjerodostojnosti hadisa, koji čine ključni izvor sunneta. To je tema ovog poglavlja. Rasprava će se fokusirati konkretno na dva područja: a) one hadise koji su bez greške od Poslanika, primjenjivi u svim vremenima i na svim mjestima i b) one hadise oko kojih ne postoji konsenzus u



pogledu njihove autentičnosti i/ili valjanosti svake pojedinačne naracije. Ne postoji konsenzus ni oko tačnog teorijskog odnosa između Kur'ana i hadisa, kao primarnih izvora islamskog zakondavstva.

Ovo je teška tema. Na jednoj krajnosti je ortodoksn stav, po kojem su Kur'an i hadis dva jednakna, primarna izvora islamske upute, a na drugom ekstremu su oni koji pogrešno rezonuju da hadisi nisu relevantni u modernim vremenima ili oni koji ih potpuno odbacuju. Međutim, u stvarnosti, ne možemo uvijek tvrditi da hadisi imaju istu nesporну vjerodostojnost kakvu ima Kur'an, zbog čega se nauka hadiske kritike i razvila: da bi se razlikovali istiniti od lažnih. U ovom duhu i idući stopama najbolje islamske akademske tradicije, u ovom poglavlju obradit ćemo određena pitanja hadiske nauke. Spomenuli smo u drugom poglavlju da, iako muslimanski učenjaci zaslužuju duboko poštovanje, ne samo zbog svog marljivog rada nego i zato što su doprinijeli, najbolje što su mogli, da se sačuva hadiska literatura, ipak se moramo suočiti s postojanjem problema u vezi sa sakupljanjem i slaganjem hadisa, kao korpusa informacija, u zbirke, te ne smijemo dozvoliti da ih oni koji profitiraju od neznanja vjernika i dalje zloupotrebljavaju i pogrešno upotrebljavaju primjenjujući ih kao da su jednakci Kur'anu.

Nije nam namjera da se, obrađujući ta pitanja u ovom poglavlju, podriva povjerenje u hadise, jer su hadiski učenjaci razriješili mnoge probleme tako što su identificirali one naracije za koje se prepostavlja da su vjerodostojne (*sahih*) i odvojili ih od ostalih. Uprkos preostalim problemima, ovaj korpus još se smatra nezamjenjivim i vrlo pouzdanim izvorom islama. Korpus sakupljenih predaja dragocjen je i nezamjenjiv izvor u stjecanju detaljnog znanja o Poslanikovim djelima i riječima, kako su to vidjeli i potvrdili njegovi plemeniti ashabi, te je stav po kojemu se u definiranju stvari islamskim koristi isključivo Kur'an – temeljno pogrešan i neupućen. Usto, važno je biti svjestan slijepog imitiranja, koje zaledi našu misao u vremenu, shvatiti da je nauka hadiske kritike trajni proces i da se mora zauzeti razboritiji pristup. Poenta je oslobođiti „islamski šerijat od svih nerelevantnih i opterećujućih priraslica, koje su ponikle tokom stoljeća nazadovanja i ponovo ga uspostaviti kao praktičnu, živu uputu ka islamskom načinu života,“<sup>1</sup> takvom načinu koji, po mom mišljenju, slijedi vrijednosno orijentirani pristup.

Neke hadiske zbirke generalno se smatraju autentičnim (*sahih*), dok se druge smatraju i izvorima dodatnih vjerodostojnih hadisa, gdje su vje-

<sup>1</sup> Asad, *This Law of Ours*, str. 28.



rodostojni hadisi pomiješani sa slabim (*da’if*), pa čak i izmišljenim, lažnim (*mevdū*) naracijama. Golemi i obuhvatni korpus islamskog prava (*fikh*) značajno se oslanja na hadisku literaturu koja objašnjava opće i apsolutne termine Kur’ana. Islamski učenjaci, uključujući stručnjake za hadis, iznimno su se trudili da odbrane svetost hadisa, koristeći ih ne samo da prošire islamsko znanje nego i da formuliraju islamske zakone i kodekse, odnoseći se prema islamu kao prema „cjelovitom načinu života“.

U predgovoru svoje knjige o ovoj temi, Kazi ovu težnju ilustrira tvrdnjom da su „sve izreke, besjede i iskazi Poslanikovi bili (...) božanski nadahnuti (...) sva djela i postupci Poslanikovi bili su također božanski nadahnuti“.<sup>2</sup> Njegova formulacija predstavlja tradicionalno gledište:

Sunnet i hadis ne treba uzimati kao izreke mudraca i filozofa ili odluke vladara i vođa. Čovjek mora biti potpuno uvjeren da Poslanikove riječi i njegova djela predstavljaju Božiju volju te ih mora slijediti i pokoravati im se u svim životnim situacijama.<sup>3</sup>

Ovaj tradicionalistički stav, koji daje neki nivo „božanstvenosti“ hadisima, nije neuobičajen u islamskim djelima. Naprimjer, Alauya piše:

Poslanikova tradicija ili sunnet jesu nadahnuće od Allaha, što znači da je jezik (slovo) sunneta od Poslanika, a značenje, duh od Allaha (tj. po svom sadržaju, od Boga) (...) Postoje dvije vrste objave od Allaha (...). Kur’anski ajet je druge vrste, a poslanički sunnet prve.<sup>4</sup>

Jedina razlika između običnih Poslanikovih iskaza i Allahovih objava njemu jeste u činjenici da, dok su prvi božanski samo po sadržaju, drugi su božanski i po formi.<sup>5</sup>

Svi iskazi i sva djela Poslanikova jesu, zato, božanski nadahnuti i samo u njima možemo naći istinski smisao i pravo značenje Allahove volje.<sup>6</sup>

Postoji nekoliko nepovoljnih posljedica koje proistječe iz pripisivanja hadisu atributa božanskog. Prvo, autoritativnost Kur’ana i hadisa stavljaju se jedna uz drugu: Šerijatske vrijednosti poslanikovih predaja su kao kur’anske šerijatske vrijednosti u stvarima koje traže pokoravanje (...).<sup>7</sup>

2 M. Kazi, „A Treasury of Ahadith“ (Jeddah, Saudi Arabia: Abul-Qasim Publishing House, 1992), str. 1-2.

3 Kazi, *A Treasury of Ahadith*, str. 2.

4 S. Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence* (Manila, Philippines: Rex Book Store, 1999), str. 24.

5 Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence*, str. 40.

6 Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence*, str. 42.

7 Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence*, str. 43,



Drugo, ako se, kad je riječ o istom pitanju, neki hadis hronološki javlja nakon kur'anske objave, onda, u skladu s ovim tradicionalnim mišljenjem, on derogira kur'anski ajet, što je, također, u raskoraku s mišljenjem većine učenjaka. Imam Šafi'i, naprimjer, piše protiv toga da ijedan hadis može derogirati ijedan ajet, ma kakav stepen autentičnosti taj hadis imao. Međutim, neki učenjaci imaju ovakav stav:<sup>8</sup>

Zapravo, kada Poslanik sunnet dolazi poslije ajeta Kur'ana, onda prvi zamjenjuje potonji.<sup>9</sup>

Kako je objašnjeno u petom poglavljtu, nijedan kur'anski ajet nije derogiran nekim drugim kur'anskim ajetom, a da ne govorimo hadisom. Osim toga, kako smo pokazali u ovom poglavljtu, pripisivanje božanskog atributa hadisima općenito je besmisленo.

Na drugom kraju jesu oni koji odbacuju svu hadisku literaturu i tvrde da Kur'an treba biti jedini izvor informacija i zakonodavstva. Oni tvrde da Poslanik nije tražio niti zahtijevao da se njegove riječi i djela sačuvaju kao poseban korpus znanja. Zapravo, sakupljanje i čuvanje Poslanikovih hadisa – navode oni – počelo je više od stoljeća kasnije, što je samo po sebi otvoreno za raspravu, jer, bez obzira na najbolje namjere i trud, hadiska literatura tako je pomiješana da sadrži i autentične i neautentične hadise. Osim toga, oni kažu da i one zbirke koje se općenito smatraju *sahih* zbirka-ma (jakih ili vjerodostojnih) hadisa također sadrže i hadise koji nisu *sahih*, a stručnjaci za hadise razilaze se čak i oko mnogih hadisa koji se smatraju *sahih* hadisima; postoje značajne razlike u hadisima o istim događajima ili okolnostima, kao i jedan broj jednostavno protivrječnih izvještaja. Ne čudi, stoga, što se zbog ove literature, a u ime formuliranja zakona i kodeksa, u islam ušuljao jedan zakonotvorni korpus koji proistječe iz neprihvatljivih dogmi i tabua. Dok se Kur'an smatra pravednim i egalitarnim, islamski učenjaci i pravnici su neke nepravedne i diskriminacijske zakone, propise i običaje validirali ili usvojili na osnovu hadisa. Oni koji osporavaju hadisku literaturu, zato, prihvataju Kur'an kao jedini božanski izvor upute i odbacuju u cijelosti posredovanje hadiske literature. Oni to, ironično, čine tako što ignoriraju sâmi Kur'an:

Allah je veliku milost darovao vjernicima kada im je između njih samih poslao poslanika, da im izloži znakove Allahove, da ih u dâ u svetom tekstu i mudrosti, jer su oni prije bili u očitoj zabludi. (Ali Imran, 3:164)

8 M. Khadduri (prev, s uvodom i bilješkama), *al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, 2. izd. (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987), str. 123-124.

9 Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence*, str. 40.



A tebi objavljujemo Poruku, da bi ti objasnio ljudima šta im je objavljen.  
 (en-Nahl, 16:44)

(...) jer on će im naređivati ono što je dobro, a zabranjivati ono što je zlo; on će im dozvoljavati kao zakonito ono što je dobro i čisto, a zabranjivati ono što je ružno i nečisto. On ih oslobada njihovih teških tereta i jarma koji su im naturili. (el-A'raf, 7:157)

Oba ekstremna stajališta pate od ozbiljnih problema, a istina leži negdje između. Zapravo, iako je suštinski stav pokreta protiv hadisa neodrživ i zaista neprihvatljiv, on je nastao djelimično kao reakcija na ekstremne tvrdnje i dogme tradicionalističkog stajališta.

Ispitivanje obaju dijametralno suprotnih stajališta moglo bi imati određenu polemičku korist, ali je u središtu ovog problema činjenica da se hadisi nalaze u osnovi većine islamskih zakona i kodeksa, čak i kada neki zapravo protivrječe svrsi i duhu Kur'ana i islamskom temeljnog opredjeljenju za pravdu i pravičnost. Ovaj problem ne podrazumijeva samo problem autentičnosti hadisa ili sunneta, nego i problem kako se hadisi i sunnet primjenjuju u formuliranju zakona i kodeksa. Kako AbuSulayman objašnjava:

Problem autentičnosti sunneta je, u osnovi, izraz i odraz nesreće koju muslimani imaju sa stoljećima starom jurisprudencijom.<sup>10</sup>

Zarad jednostavnosti i jasnoće, termini hadis i sunnet ovdje se koriste sinonimno. Sunnet bi trebalo shvatati u značenju „normativnog modela poнаšanja i uzornog vladanja, i to je ono što je glavni smisao izraza ‚postaviti uzor‘“.<sup>11</sup> Međutim, iako se sunnet uobičajeno identificira s normativnim Poslanikovim ponašanjem, muslimani se uveliko mimoilaze u tome što sunnet znači u nekom konkretnom slučaju. Zapravo, zahvaljujući pokretu *ehl er-re'j* (zagovornici slobodnog razmišljanja), sunnet će, s vremenom, postati regionalno prepoznatljiva praksa:

(...) slobodno razmišljanje proizvelo je ogromno bogatstvo pravnih, religijskih i moralnih ideja tokom približno jednog i po stoljeća. Međutim, uz sve to bogatstvo, proizvod ove aktivnosti postao je prilično haotičan, tj., „sunnet“ različitih regija – Hidžaza, Iraka, Egipta itd. – počeo se razlikovati u skoro svakom pojedinačnom pitanju.<sup>12</sup>

<sup>10</sup> A. AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987), str. 83.

<sup>11</sup> Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 76.

<sup>12</sup> F. Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi, Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965), str. 14-15.



Ovi haotični uvjeti trajali su sve dok nije uzelo maha tradicionalističko gledište (*ehl el-hadis*), predvođeno Šafi'ijem. Budući da je Šafi'i hadisima dao središnju ulogu u potvrdi vjerodostojnosti sunneta, to je postepeno dove-lo do nove dogme.<sup>13</sup> Stoga je u fokusu ovog poglavlja konkretno hadis na-spram sunneta.

Prije nego što ispitamo vezu između prava i hadisa, potrebno je po-staviti neka važna pitanja o hadisu. Naime, postoje neka općenito pogreš-va gledišta s kojima obični muslimani možda nisu upoznati, zato što je hadiska literatura, a posebno hadiska nauka (*ilm usul el-hadis*), tehnički vrlo složen korpus znanja: tradicionalističko gledište ne tolerira da se o tom korpusu raspravlja, argumentira i traže dokazi, smatrajući to nekom vrstom napada koji podriva hadisku literaturu općenito.

## (I) NAJČEŠĆI MITOVI O HADISIMA

### 1. Ako hadis citira Poslanika, on navodi tačno ono šta je Poslanik rekao

Nažalost, ovo mišljenje nije nužno i tačno. Proces citiranja podrazumijeva tačno ponavljanje izgovorenih riječi, uz navođenje izvora. Dakle, kada se neko citira, to se obično smatra vjernim prenošenjem riječi koje je izgovo-rila osoba o kojoj je riječ. Ako neko izvještava „Poslanik je rekao (...)“ ili tvrdi „Čuo sam da je Poslanik rekao (...)\", bez objašnjenja da je dati odlo-mak parafraziran, čitatelji mogu stvoriti utisak da su u nekom hadisu date Poslanikove riječi tačno kako ih je izrekao. Međutim, često to nije slučaj.

U knjizi *Šta je riba?*, Suhail diskutira o ovom važnom problemu, za koji mnogi muslimani ne znaju ili ga ne razumiju. Učenjaci obično ne informi-ruju širu zajednicu o ovom aspektu hadiske literature:

Većina naracija jesu izvodi [tj. nisu citati pravih riječi], to jest u toj naraciji nisu citirane prave riječi Poslanika časnog, s. a. v. s., pa, šta god narator, prema svojim sposobnostima, shvatao kao značenje Poslanikovih, s. a. v. s., riječi, on to iz najboljih namjera pripovijeda kao izreku Poslanika časnog, s. a. v. s.

<sup>13</sup> Nije slučajnost da je većina glavnih sakupljača i tumača hadisa pripadala šafijskom *mezhe-bu* (školi islamskog mišljenja). „Među stručnjacima za područje hadisa, naprimjer, koji su bili šafije, jesu i takvi učenjaci kakvi su Buhari, Muslim, Tirmizi, Nesai, Ibn Madže, Ebu Da-vud, Ibn Kesir, Zehebi i Nevevi...“, N. H. M. Keller (prijevod s uvodom i bilješkama), *Reliance of the Traveller by al-Misri* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1994), str. vii.



Danas svako zna da, osim riječi, i najmanja promjena u prenošenju može proizvesti veliku razliku u značenju.<sup>14</sup>

U ovom kontekstu, važno je shvatiti razliku između *mutevatir* i *ahad* (jednim lancem prenošenih) kategorija hadisa, koje ćemo definirati. *Mutevatir* naracija znači „stalno ponavljana“ ili „izvještaj većeg broja ljudi, prenesen tako da isključuje mogućnost njihovog dogovora da ovjekovječe laž“.<sup>15</sup> Ne postoji opća saglasnost o potrebnom minimumu predaja koje bi hadis kvalificirale kao *mutevatir*.

Na ovom mjestu, treba razmotriti gdje se kategorija *sahih* (autentičan, po kriterijima koje primjenjuju hadiski učenjaci) uklapa u klasifikaciju *mutevatir-ahad*. Neki hadis se ne može svrstati u *mutevatir* hadise, a da nije *sahih*. Međutim, kategorija koja obuhvata i *ahad* hadise vrlo je različita od *mutevatir* naracija. Svaki hadis koji nije *mutevatir* po definiciji je *ahad* (sami, pojedini). *Ahad* naracije, same po sebi, ne podrazumijevaju nužno i postojanje jednog lanca prenošenja. Može se desiti da imaju i više od jednog lanca, a da ipak ne čine *mutevatir* (brojni) izvještaj. *Ahad* hadisi dodatno se svrstavaju u šire kategorije, među kojima su *sahih*, *hasen*, *da'if* i druge kategorije hadisa.

Postoje dvije kategorije *mutevatir* naracija: *mutevatir bi el-lafz* i *mutevatir bi el-me'ana*. *Mutevatir bi el-lafz* jesu oni hadisi o kojima svi izvještaji moraju biti identični, u smislu tačnog iskaza koji je izgovorio sami Poslanik. Naprimjer, hadisi poput ovog: „Ko god namjerno slaže o meni, neka sebi pripremi mjesto u vatri“, vrlo su rijetki.<sup>16</sup> *Mutevatir bi el-me'ana* jesu hadisi o kojima je postignuta saglasnost više u pogledu ideje ili značenja iskaza nego u pogledu tačne formulacije. Mnogi *mutevatir* hadisi pripadaju ovoj drugoj kategoriji, bez obzira na to što su mnogi preneseni kao da citiraju Poslanika doslovce. Ova vrsta prenošenja poznata je i kao „konceptualno prenošenje“.<sup>17</sup>

Slijedi primjer varijacija koje se javljaju u hadiskoj literaturi, a koje ne podrazumijevaju direktni citat od Poslanika:

Ovaj hadis prenosi Džerir od Amaša, istim lancem prenošenja, i kaže (ove riječi se malo razlikuju od onih u prethodnom hadisu): „Kada je post ramaza na postao obavezan, prestao je postiti Ašuru.“<sup>18</sup>

14 I. A. K. Suhail, *What is Riba?* (New Delhi, India: Pharos, 1999), str. 47.

15 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 93.

16 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 95, citira Hasan (prev.), *Sunen Abu Davud*, vol. iii, hadis no. 3643.

17 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 106.

18 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. ii, hadis no. 2511.



Razmotrimo sad sljedeći primjer, u kojem se pokazuju slične varijacije u naraciji, i opet bez direktnog citiranja Poslanika:

Ovaj hadis prenosi Sulejman et-Tejmi, istim lancem prenosilaca (ali *uz male razlike u riječima*), da je (Poslanik časni) rekao: „Zora se ne pojavljuje ovako“, sastavio je prste, pa ih spustio, „nego ovako“, stavio je kažiprste jedan preko drugog pa ispružio ruku.<sup>19</sup>

Ova dva navedena hadisa iz zbirke su *Sahih Muslim*. U ovoj zbirci, kao i u drugim zbirkama, ima hadisa koji nemaju varijacije unutar zbirke, ili među zbirkama. Ne ističu se u svakoj zbirci razlike u hadisima, kao što to čini Muslim u *Sahihu*. Bez obzira na napomenu o varijacijama u slučaju autentičnih hadisa, oni opet ne moraju biti *mutevalir* naracije koje daju pouzdano znanje (o pitanju pouzdanosti znanja detaljnije ćemo diskutirati kasnije u ovom poglavljju).

Uz ovo, treba istaći: malo je vjerovatno da bi se oni koji su živjeli s Poslanikom, koji su svaku njegovu riječ uzimali krajnje ozbiljno, uređujući svoj život po njima, nehajno odnosili prema tim riječima; vjerovatnije je da su nastojali, baš kao što su memorizirali svako slovo Kur'ana, sačuvati Poslanikove riječi u svom pamćenju najbolje što su mogli. Jasno je da varijacije u naracijama (a takve varijacije su prečeste) ne dozvoljavaju da se potvrdi koje je tačno riječi izgovorio Poslanik, što je ozbiljan problem. To je posebno važno u arapskom jeziku, u kojem čak i mala razlika u iskazu (a ponekad čak i u zapisu odlomka) može dovesti do različitih značenja:

Šafi'i je odgovorio: *Jedna riječ se može izostaviti iz predaje i time se promjeniti njeno značenje; ili se neka riječ može izgovoriti drugačije nego što ju je izgovorio prenosilac i time promijeniti značenje predaje, bez obzira što onaj koji je tako izgovorio nije imao tu namjeru. Ako onaj koji prenosi neki hadis ne zna njegovo značenje, onda on ne razumije predaju i mi taj hadis ne možemo prihvati.* Jer, ako on prenosi ono što ne razumije, on je od onih koji ne prenose hadis od riječi do riječi; on nastoji prenijeti značenje hadisa, ali on to značenje uopće ne shvata.<sup>20</sup>

Treba li se iz Šafi'ijeve tvrdnje izvesti zaključak da je predaja neprihvatljiva ukoliko nije prenesena od riječi do riječi? Zasigurno ne, iz jednostavnog razloga što ni sam Imam ne primjenjuje ovaj standard na *sahih* hadise. Zašto je to tako? Očigledno, to je zato što Šafi'i ne koristi ovaj standard da potvrди vjerodostojnost nekog hadisa čija bi primjena bila obavezujuća po islamskom pravu (*fikh*).

19 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. ii, hadis no. 2405.

20 M. Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala* (1987), str. 244, hadis no. 374.



## 2. Zbirke sahīh hadisa sadrže hadise koji su neosporni

*Sahīh* (vjerodostojni, autentični) izvještaji mogu se naći u svakoj zbirci hadisa (osim onih koje su ciljano sastavljene od nevjerodostojnih hadisa radi poređenja). Šest hadiskih zbirk smatraju se najautentičnijim ili „kanonskim“.<sup>21</sup> One su poznate kao *es-Sīhah es-sitta* i obuhvataju zbirke: *Sahīh el-Buhāri*, *Sahīh Muslim*, *Sūnēn Ebu Davud*, *Džāmi‘ et-Tirmizi*, *Sūnēn en-Nesāi* i *Sūnēn ibn Madžē*.<sup>22</sup>

Među šest kanonskih zbirk, najcjenjenije su *Sahīh el-Buhāri* i *Sahīh Muslim*. Zapravo, el-Buharijevu zbirku mnogi smatraju najautentičnjom i najautorativnijom, pa, stoga, poslije Kur'ana, i najutjecajnijom knjigom u islamu:

Tako je taj *sahīh*, djelo velikog tradicionaliste, koji je ogromno znanje o hadisima i srodnim temama spojio sa savjesnom pobožnošću, strogom tačnošću, marljivom preciznošću jednog stručnog urednika i sposobnošću jednog oštroumnog pravnika, brzo privukao pažnju cijele muslimanske zajednice, te je prihvaćen kao autoritet, odmah poslije Kur'ana.<sup>23</sup>

Međutim, visokokvalificirani stručnjaci za hadis tvrde da čak ni u el-Buharijevoj zbirci nisu svi izvještaji neupitni. Mnogi učenjaci kritikuju el-Buharijevo djelo. Kritike se odnose na oko 80 naratora i nekih 110 hadisa.<sup>24</sup> Uvažavajući nadmoć el-Buharija, Siddiqi ističe:

Međutim, pogrešno bi bilo prepostaviti da je ovaj *Sahīh* bez mana, ili da ga muslimanski učenjaci nisu kritikovali u određenim aspektima. Općeprihvaćeno je da, poput drugih tradicionalista, el-Buhari svoju kritiku ograničava na naratore hadisa i njihovu pouzdanost, a malo pažnje posvećuje vjerovatnosti ili mogućnosti istine materijala koji mu je prenesen. U procjeni pouzdanosti naratora, njegov sud je u nekim slučajevima bio pogrešan, a muslimanski učenjaci nisu propustili to uočiti i na to ukazati.<sup>25</sup>

Iako sakupljači šest velikih zbirk (*es-Sīhah es-sitta*) usredotočuju pažnju na lanac naracije i ne bave se tekstualnom (*metn*) analizom, nalazimo da ni za lanac prenošenja (*sened*) ne daju mnogo – a često uopće i ne daju –

21 Hasan, *An Introduction to the Science of Hadith* (London, UK: Al-Qur'an Society, 1994). Vidiđeti odjeljak *Rijal al-Hadith*.

22 Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence*, str. 51.

23 M. Z. Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1993), str. 57-58.

24 Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, str. 92, poziva se na Sujutija, *Tarih*, vol. 1, str. 134, i Ibn Hadžera, *Hadi es-sari*, vol. ii, str. 106.

25 Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, str. 58.



kriterije za svoj izbor. Kasniji učenjaci pokušat će identificirati koji su kriteriji korišteni, koristeći metodu sličnu „obrnutom inženjeringu“ (proces utvrđivanja kako je nešto izrađeno samo ispitivanjem finalnog proizvoda). Makdisi je bio poznati učenjak iz 12. stoljeća (n. e.) i savremenik Ibn Salaha. Napisao je raspravu *Risalat el-hafiz Muhammed ibn Tahir el-Makdisi fi šurut kutub el-a'imma es-sitta* kao studiju utvrđivanja kriterija korištenih za zbirke *es-Sihah es-sitta*. Muhammed ibn Osman el-Hazimi je drugi učenjak (u. 1188), koji je, u svojoj knjizi *Šurut el-a'imma el-hamsa* istraživao koje su kriterije koristili sakupljači hadisa:<sup>26</sup>

Budući da *el-Buhari nigdje ne spominje koji je kritički kanon primjenjivao na hadise da provjeri njihovu autentičnost*, niti nam je rekao zašto je sačinio ovu knjigu, mnogi kasniji učenjaci pokušali su izvesti zaključke o ovome iz samog teksta. El-Hazimi u svom djelu *Šurut el-a'imma el-hamsa*, el-Iraki u svojoj *Elfiji*, el-'Ajni i el-Kastallani u svojim uvodima komentara *Sahiha*, kao i mnogi drugi autori u oblasti hadiske nauke, uključujući Ibn es-Salahu, pokušali su izvesti Buharijeve principe iz materijala koji je predstavio.<sup>27</sup>

Kako su Buhari i Muslim „bili uvjereni da utvrđivanje vjerodostojnosti lanca prenosilaca hadisa osigurava i vjerodostojnost samog teksta, njihov glavni fokus, stoga, bio je jednostavno potvrda autentičnosti hadisa strogim ispitivanjem lanca naratora.“<sup>28</sup>

Ni najvjernija identifikacija i verifikacija autentičnosti nekog hadisa ne otklanja glavni problem: da su čak i *sahih* hadisi podložni različitim tumačenjima, a ljudsko tumačenje može biti pogrešno – to je realnost koja se ne smije zaboraviti. U prepisci između Abdurrahmana el-Evza'ija (u. 774), osnivača jedne ugašene škole *fikha*, i Ebu Jusufa (u. 798), jednog od dvojice neposrednih učenika Ebu Hanife, Ebu Jusuf odgovara el-Evza'iju ovako:

Došlo je do nas šta je el-Evza'i rekao. Međutim, Poslanikov hadisi imaju mnoga značenja i različite aspekte, a to zahtijeva objašnjenja, koja niko ne može shvatiti, niti uvidjeti, osim onoga kome Bog pomogne da ih protumači.<sup>29</sup>

26 El-Hazimi, Ebu Bekr Muhammed ibn Musa, *Šurut el-a'imma el-hamsa*, M. Z. al-Kawthari (ur.) (uvezanu s el-Kajserani, *Šurut el-a'imma es-sittah*) (Kairo, Egipat, s. a.). Makdisi je, očigledno, bolje poznat kao el-Kajserani. I el-Hazimijeva i el-Kajseranijeva djela uvezana su u jedan tom.

27 Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, str. 56.

28 Israr Ahmad Khan, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria* (London, UK: IIIT, 2010), str. 37.

29 Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 113, citira Ebu Jusufa, *er-Radd 'ala sijar el-Evza'i* (Hyderabad, India: 1938), str. 61, 76.



Važno je napomenuti da ova dvojica predvodnika među učenjacima nisu raspravljali o autentičnosti hadisa, nego su iznosili vlastita tumačenja i shvatanja nekog posebnog hadisa. Zato je al-Qaradawijev prikaz nekih hadisa u ovom kontekstu ilustrativan primjer:

1. „Svaka žena koja nosi zlatnu ogrlicu na Sudnjem danu nosit će sličnu ogrlicu od vatre. A svaka žena koja nosi zlatne naušnice imat će na Sudnjem danu slične – od vatre.“
2. „Ko želi da neko njegov na Sudnjem danu nosi prsten od vatre, neka mu dâ da nosi zlatni prsten. Ko želi da neko njegov na Sudnjem danu nosi ogrlicu od vatre, neka mu dâ da nosi zlatnu ogrlicu. Ko želi da neko njegov na Sudnjem danu nosi narukvicu od vatre, neka mu dâ da nosi zlatnu narukvicu. Ali, možete činiti što vam je drago sa srebrom.“
3. Prenosi se i od Sevbana da je Poslanik opomenuo svoju kćer Fatimu što nosi zlatni lanac. Na to je ona lanac prodala, kupila roba za taj novac i oslobođila ga. Kada je Poslaniku rečeno što je učinila, rekao je: „Hvala Allahu Koji je spasio Fatimu od vatre.“

Međutim, pravnici imaju vrlo različita mišljenja o ovim hadisima (*ahadis* – plural od *hadis*):

Neki su istraživali *sened* tih hadisa i, našavši da su slabi, odbacili ih; smatraju ih nedostatnim za zabranu, koja zahtijeva jasne dokaze i pomno ispitivanje, posebno u stvarima od općeg interesa i koje muslimani generalno prihvataju.

Neki su se složili da je *sened* dobar, ali da su ovi hadisi ukinuti, zato što drugi dokazi iz drugih izvora dozvoljavaju ženama da se ukrašavaju zlatom. El-Bejheki i drugi izvještavaju o konsenzusu o ovom pitanju, koji je prihvaćen u *fikhu* i koji je postao standardna praksa.

Neki smatraju da su ovi hadisi primjenjivi na one koji nisu dali zekat na zlato koje posjeduju i zasnivaju svoje mišljenje na drugim hadisima koji ni sami nisu izbjegli kritikama. Nadalje, zekat na nakit žena predmet je neslaganja među *mezhebima*.

Neki tvrde da se ovim hadisima nastoji uputiti opomena ženama koje se, u svojoj taštini, ukrašavaju zlatom, namjerno privlačeći pažnju na svoje bogatstvo. En-Nesai također prenosi neke hadise koji su relevantni za ovaj problem pod naslovom *Bab el-karahijja li en-nisa fi izhar hili ez-zeheb*. Drugi pravnici kažu da se ti hadisi odnose samo na pretjerano ukrašavanje iz taštine ili oholosti.

U naše vrijeme, šejh Nasr al-Din al-Albani iznio je jedno mišljenje koje se razlikuje od konsenzusa kojim se dozvoljava ženama ukrašavanje zlatom, a



koji su prihvatali svi *mezhebi* tokom proteklih 14 stoljeća. On, vjeruje ne samo da je *sened* ovih hadisa autentičan nego i da ti hadisi nisu opozvani. Dakle, on vjeruje da hadisi zabranjuju nošenje zlatnog prstena i naušnica.<sup>30</sup>

Dakle, treba li pretpostaviti da su citirani hadisi *sahih* ili ne? Da li oni koji ih smatraju *sahih* hadisima smatraju i da je istina da su naracije o kojima je riječ derogirane? Ili su to samo podsticajni hadisi koji govore o sujetnim ženama, željnim da pokažu svoj šarm? Da li se ovi hadisi, ipak, odnose samo na one koji ne daju zekat na svoj nakit? O ovim aspektima hadisa nema saglasnosti. Međutim, šejh al-Qaradawi, poznati i poštovani učenjak, pretpostavlja da postoji konsenzus o ovom pitanju, a nije tako. Ovo pokazuje koliko je važan oprez u predstavljanju i prihvatanju bilo kojeg propisa kao islamskog, u smislu njegove autorativnosti.

### 3. Nema kontradiktornosti između raznih naracija hadisa

Smione tvrdnje u odbranu svetosti hadiske literature potječe od tradicionalista. Oni smatraju da hadisi – posebno *sahih* – nemaju protivrječnosti, tvrdeći da se svaka anomalija u *sahih* hadisima može objasniti. Budući da se el-Buhari smatra najpoštovanijim, dovoljno je diskutirati o nekim primjerima iz ove zbirke.

(a) Mohammad Akram Khan (poznati indijski učenjak, u. 1969)<sup>31</sup> citira jedan hadis iz el-Buharijeve zbirke:

Džabir ibn Abdullah je rekao: „Bio sam prisutan, sa svojom dvojicom daidža, na el-Akabi (gdje je data zakletva). Ibn Ujejna je rekao: „Jedan od dvojice bio je el-Bera bin Ma'rur.“<sup>32</sup>

Citateljima će se govoriti o Bejatu (zakletvi na vjernost) na el-Akabi na odgovarajućem mjestu. Postoji naracija o ovome od Džabira ibn Abdullaha u el-Buhariju. Prema tom hadisu, Džabir je bio prisutan događaju Bejata, skupa sa svojim daidžom Beraom ibn Ma'rurom. (el-Buhari, 15-464). Međutim, pouzdano je utvrđeno da Bera nije Džabirov daidža. Anisa, Džabirova majka, imala je samo dvojicu braće: Selabau i Amra. Oni su bili prisutni drugoj zakletvi na Akabi [Feth el-Bari, el-Buhari, 15-464]. Dakle, nešto je sigurno

30 Y. al-Qaradawi, *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1981), str. 84-85.

31 M. A. Khan, *Mostafa Charit* (izvorni tekst na bengalskom), 4. izd. (Dhaka, Bangladesh: Jhinuk Pustika, 1975), str. 42-51. Za odlomke, u prijevodu s bengalskog, vidjeti: [http://globalewebpost.com/farooqm/study\\_res/islam/hadith/akramkhan\\_hadith.html](http://globalewebpost.com/farooqm/study_res/islam/hadith/akramkhan_hadith.html), pregledano 15. jula 2006.

32 M. M. Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 5, hadis no. 230.



pogrešno u ovom hadisu, pa je potrebna bila neka vrsta *ta'vila* (interpretativne vještine) da bi ga popravila.

Nakon što je ukazao na ovaj raskorak, Khan ostavlja prostor za potencijalna interpretativna objašnjenja, iako je mnoge takve pokušaje iz prošlosti identificirao kao neuspjele. Može li se ovaj raskorak u navedenom hadisu objasniti? Možda, međutim, u el-Buhariju ima hadisa koji jednostavno uopće ne daju zadovoljavajuće objašnjenje.

(b) Razmotrimo sljedeći hadis, koji, kao primjer, također daje Khan:

Enes, Aiša i Ibn Abbas su rekli: „Allah mu je dao poslanstvo kada mu je bilo 40 godina, a nakon toga je boravio u Meki deset godina i još deset u Medini.<sup>33</sup>

Historijska je činjenica, da je, nakon što je dobio poslanstvo u dobi od 40 godina, poslanik Muhammed ostao u Meki 13 godina, a ne 10. Međutim, hadis o kom je riječ kaže da je ostao u Meki 10 godina. Zanimljivo, ove nepodudarnosti nema između hadisa u el-Buhariju i hadisa u drugim izvorima, nego se anomalija nalazi u samoj el-Buharijevoj zbirci. U el-Buhariju, tom 5, u hadisu broj 190 i hadisu broj 242, prenosi se da je Poslanik živio u Meki 13 godina:

Rekao je Ibn Abbas: „Allahovom poslaniku došla je Objava u 40-toj godini. Ostao je u Meki **13** godina, a onda mu je naređeno da se iseli i on se iselio u Medinu, gdje je ostao deset godina, a onda je umro.

Osim toga, u drugoj zbirci hadisa, premcu Buharijevoj, *Sahih Muslimu*, prenosi se da je boravak u Meki trajao **15** godina.<sup>34</sup>

Dakle, potrebno je odgovoriti na pitanje da li je Poslanik ostao u Meki (nakon što je dobio poslanstvo u dobi od 40 godina) **10, 13 ili 15** godina? Sudeći prema izvještajima, gledišta su očigledno nepomirljiva. U svjetlu ovih mimoilaženja, sasvim je prikladno postaviti pitanje djelokruga problema, jer i druge naracije izvještaja u formi iskaza prenose ideje i tumačenja, i ne prenose tačne Poslanikove riječi, nego ih naratori parafrasiraju.

(c) Drugi primjer sličnih protivrječnosti jeste hadis o identifikaciji posljednjeg ajeta objavljenog u Kur'anu:

33 Khan, (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 4, hadis no 747-748; vol. 7, hadis no. 787; također Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iv, hadis no. 5794.

34 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iv, hadis no. 5809 i hadis no. 5805.



Prenosi se od Ibn Abbasa: „Posljednji ajet objavljen Poslaniku bio je ajet o lihvarenju (*riba*).“<sup>35</sup>

Prenosi se od el-Beraa: „Posljednja objavljena sura bila je ‚Bera‘, a posljednji ajet: ‚Oni od tebe traže pravno tumačenje, reci: ‚Allah upućuje one koji ne ostavljaju potomke ili pretke kao nasljednike.‘“ (4:176)<sup>36</sup>

Isto se spominje i u Muslimovom *Sahihu*:

Prenosi se od el-Beraa da je posljednja sura bila et-Tevba, a posljednji ajet o *kelali*: „Traže od tebe propis. Reci: ‚Allah upućuje ovim one koji nemaju ni potomke, ni pretke da ih naslijede.‘“ (4:176).<sup>37</sup>

A ajet 4:176 glasi ovako:

Traže od tebe propis. Reci: „Allah upućuje ovim one koji nemaju ni potomke, ni pretke da ih naslijede. Ako umre čovjek bez djeteta, a ima sestru, njoj pripada polovina njegove ostavštine. I brat će naslijediti nju, ako umre, a ne ostavi djeteta. Ako su dvije sestre, dobit će dvije trećine da podijele među sobom; ako su braća i sestre nasljednici, onda muškarcima pripada udio koliko je udio dviju žena. Allah vam objašnjava, da ne biste grijesili. Allah zna svaku stvar.

Ovdje se čini da nema veze između ovog kur'anskog ajeta i ajeta o lihvarenju (*riba*) spomenutog u hadisu koji prenosi Ibn Abbas, u kojem se kaže da je to posljednji objavljeni ajet.<sup>38</sup>

(d) Mnogo je primjera hadisa, uključujući one o lihvarenju (*riba*), koji su kontradiktorni.

35 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 6, hadis no. 67.

36 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, hadis no. 129.

37 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3939.

38 Alauya kaže da je ajet iz sure el-Bakara, 2:281 („Strahuje od Dana u kome će se Bogu vratiti. Svakom će se čovjeku namiriti što je zasluzio i nikom se neće nepravda nanijeti.“) posljednji objavljeni ajet i tvrdi da oko toga postoji *idžma'* (konsenzus) koji nije održiv; čitatelji će se složiti nakon što pročitaju četvrto poglavje ovdje. Alauya kaže: „Postojaо je konsenzus uleme, na čelu s es-Sujutijem, a na osnovu onog što prenosi Abdullah ibn Abbas, koji je rekao koji je posljednji objavljeni ajet (označivši citirani), a da je poslije toga Poslanik živio još samo devet noći i umro u noći u ponедjeljak, 13. dana rebiu-l-evvela.“ Što se tiče argumenta neke druge uleme da je posljednji ajet iz sure el-Maide, 5:3 („Danas sam vjeru vašu za vas usavršio, upotpunio svoju milost prema vama i izabralo islam da vam vjera bude.“), on nije valjan, zato što je ovaj ajet objavljen kada je Poslanik obavljao svoj Oprosni hadž „(...) i bio na Arefatu, nakon ikindijskog namaza, kada je stigla ova objava. Prema tome, Poslanik je živio nakon toga osamdeset i jedan (81) dan, a onda umro“ (str. 16-17). Dakle, koji je posljednji objavljeni ajet Kur'ana? Odgovor nam, kao i uvjek, i dalje izmiče.



Prenosi se od Omera ibn el-Hattaba: „Allahov Poslanik je rekao: ,Mijenjati zlato za srebro je *riba* (lihvarenje), **osim iz ruke u ruku i u jednakom iznosu**; pšenice za pšenicu, osim iz ruke u ruku i u jednakom iznosu; hurme za hurme, osim iz ruke u ruku i u jednakom iznosu; i ječma za ječam, osim iz ruke u ruku i u jednakom iznosu.“<sup>39</sup>

Prema navedenom hadisu, razmjena zlata za srebro znači i lihvarenje (*riba*), osim kada je transakcija iz ruke u ruku (ili na licu mjesta, gotovina) **i jednak po iznosu**. Sljedeći hadis iz el-Buharija, međutim, ukazuje na to da se primjenjuju različite mjere:

Abdurrahman bin Ebu Bekr rekao je, prenoseći od svog oca: „Poslanik je zbranio prodaju srebra za zlato i srebra za srebo, **osim jednako za jednak**, i dozvolio nam da prodajemo zlato za srebro i srebro za zlato kako hoćemo.“<sup>40</sup>

Prema ovom hadisu, razmjena zlata za srebro je *riba*, osim kada su iznosi jednak. U ovom slučaju ne spominju se ograničenja mjesta, gotovine, „iz ruke u ruku“. Uzmimo sada sljedeći hadis iz el-Buharijeve zbirke:

Jahja prenosi od Malika, a ovaj od Ibn Šihaba, a ovaj od Malika ibn Evsa ibn el-Hadesana en-Nesrija da je jednom on tražio da promijeni stotinu dinara. Rekao je: „Pozvao me Talha ibn Ubejdulah i sporazumjeli smo se da će ih on za mene razmijeniti. Uzeo je zlato i okretao ga u ruci, a onda rekao: ,Ne mogu to uraditi dok mi ne dode rizničar i donese novac iz el-Gabe.' To je čuo Omer ibn el-Hattab, pa rekao: ,Allaha mi, nećeš ga ostaviti sve dok ne uzmeš to od njega!' Onda je rekao: ,Allahov Poslanik je rekao: „Mijenjati zlato za srebro je lihvarenje, **osim iz ruke u ruku**; pšenice za pšenicu, osim iz ruke u ruku; hurme za hurme, osim iz ruke u ruku; i ječma za ječam, osim iz ruke u ruku.““<sup>41</sup>

Prema ovom hadisu, razmjena zlata za srebro jeste *riba*, osim kada se obavlja na licu mjesta i gotovinskom transakcijom. Ne spominje se jednak iznos kao ograničenje. Ako pogledamo sljedeći hadis iz el-Buharija, međutim, otkrit ćemo sasvim drugačiju situaciju:

Ebu Bekr je rekao da je Allahov Poslanik kazao: „Ne prodajite zlato za zlato, osim ako nisu jednakog iznosa, niti srebro za srebo, ukoliko nisu jednakog iznosa, ali možete prodavati zlato za srebro ili srebro za zlato **kako hoćete**.“<sup>42</sup>

<sup>39</sup> Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 3, hadis no. 344.

<sup>40</sup> Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, hadis no. 388.

<sup>41</sup> Također, M. Rahimuddin (prijevod, s uvodom i bilješkama), *Muvetta Imam Malik* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1985), Kitab el-Buju, no. 1321.

<sup>42</sup> Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 3, hadis no. 383.



U ovom izvještaju, razmjena zlata za srebro ili srebra za zlato nema nikakvih ograničenja. Nema ni prema sljedećem hadisu, zabilježenom u zbirci *Sahih Muslim*:

Ubade b. es-Samit, neka je Allah zadovoljan s njim, prenosi da je Allahov Poslanik, s. a. v. s., rekao: „Dozvoljeno je prodavati zlato za zlato, srebro za srebro, pšenicu za pšenicu, hurme za hurme, so za so, ali istovrsno, u istoj mjeri i iz ruke u ruku. **Ako su različite stvari, onda kupujte i prodajte kako hoćete, pod uvjetom da bude iz ruke u ruku.**<sup>43</sup>

U ovom slučaju, hadis predviđa da se, čak i kada se stvari razlikuju – zlato za srebro i srebro za zlato – razmjena ne može vršiti slobodno. Transakcija se i u tom slučaju mora izvršiti iz ruke u ruku (na mjestu/gotovina). Koje se ograničenje primjenjuje, pa je stoga i validno, ostalo je nejasno. Čak ni *nesh* (derogacija) kao objašnjenje i argument nije adekvatan da razriješi ove anomalije.

Takve razlike u hadisima koji govore o lihvarenju (*riba*) relevantne su, ne samo kao ilustracija ozbiljnog problema utvrđivanja tačnih Poslaničkih riječi i naredbi nego i za izvođenje pravila kojim bi se rješavala praktična pitanja našeg vremena. Naprimjer, za detalje funkciranja, područje islamskih finansija i bankarstva, koje je zasnovano na jednačini *riba* = kamata (prepostavljući simplicističko i široko izjednačavanje kamate i lihvarenja), primarno se oslanja na hadisku literaturu. Ilustrativni, citirani hadisi odnose se na jednu vrstu lihvarenja u kupoprodaji ili razmjeni (*riba el-fadl*). Kur'an kategorično i eksplicitno zabranjuje lihvarenje (*riba*). Međutim, legalističke tendencije uvukle su se u pravno mišljenje i navukle pravnike da postepeno prošire opseg zabranjenih formi lihvarenja, u toj mjeri da je primjena te zabrane u moderno doba dovela do islamskih finansija koje su islamske samo po formi, ne i po sadržaju.<sup>44</sup>

Popustivši pred legalizmom, islamske finansije postale su industrija koju pokreće zabrana, a koja uglavnom imitira konvencionalne proizvode i preširoko koristi termine „islamski“, „halal“ ili „u skladu sa šerijatom“, gdje god se to smatra sredstvom ostvarenja cilja. Zapravo, cijelo to poduzeće odvojilo se od širih ekonomskih ciljeva islama (smanjenje siromaštva, povećanje zaposlenosti, stabilnost cijena, ekonomski rast, ujednačena raspodjela prihoda itd.).

Ova industrija – iako se tvrdi da su islamske finansije izvanredne, zato što se zasnivaju na pravednoj podjeli i profita i gubitka, kao i rizika –

43 Siddiqi, (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3853.

44 M. O. Farooq, „Islam and the Riba-Interest Equation: Reexamination of the Traditional Arguments“, *Global Journal of Finance and Economics*, 6:2 (septembar 2009), str. 99-111.



prvenstveno se bavi *murabeha* transakcijama (koje uključuju maržu i praktično su bez rizika), čime se izbjegavaju ili marginaliziraju proizvodi dijeljenja profita i gubitka.

Upečatljivo, jedan od vodećih pravnika, stručnjak kojeg mnogo traže islamske finansijske institucije i koji snažno zagovara poistovjećivanje *riba* = kamata, Muhammed Taqi Usmani, izražava nezadovoljstvo:

Ova [tj. islamska] filozofija ne može se prenijeti u stvarnost, ukoliko islamske banke ne prošire korištenje *mušarake*. Tačno je da postoje praktični problemi korištenja *mušarake* kao načina finansiranja, posebno u današnjoj atmosferi u kojoj islamske banke rade izolirano i uglavnom bez podrške svojih vlada. Međutim, ostaje činjenica da bi islamske banke trebalo da idu ka *mušaraki*, postepeno, u etapama, i da bi trebalo da povećaju obim *mušaraka* finansiranja. Nažalost, islamske banke ne obaziru se na ovaj osnovni zahtjev islamskog bankarstva i zato *nema vidljivog napretka ka ovakvim transakcijama, čak ni postepenog, čak ni selektivno (...).* Osnovna filozofija islamskog bankarstva, izgleda, potpuno se zapostavlja.<sup>45</sup>

Iako možemo pasti u iskušenje da krivimo pohlepne bankare, nažalost, stvarnost je da proizvodi i usluge koji su na tržištu nose pečat dozvole šerijatskih učenjaka, a pristup ovih učenjaka, kada te proizvode odobravaju, povezan je sa zabranama lihvarenja (*riba*) i primjenjuju ga legalistički, ne obraćajući pažnju na suštinu.

(e) Još jedna ilustracija razlika i protivrječnosti u hadiskoj literaturi nalazi se u zbirci *Sahih Muslim*, u „Knjizi o kupoprodaji“ (*Kitab el-buju*’), a konkretna tema jeste „prodaja kamile i uvjeti kad se može jahati“. Nekoliko hadisa govori o tome i potrebno ih je pomno ispitati kako bi se u potpunosti shvatio dati problem.

U proučavanju tih naracija, uputno je razmotriti sljedeća pitanja:

- (i) Koja se cijena određuje i oko koje je cijene postignut dogovor?
- (ii) Ko je postavio prvobitnu cijenu?
- (iii) Je li Džabir oklijevao da proda?
- (iv) Ko je ponudio da se kamilja jaše u povratku, Džabir ili Poslanik?
- (v) Koliko je Poslanik platio?
- (vi) Da li je Poslanik vratio kamilu po istoj cijeni ili ne?

---

<sup>45</sup> M. T. Usmani, *An Introduction to Islamic Finance* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law International, 2002), str. 113.



Sažetak razlika i varijacija dat je na kraju ovog niza hadisa:

Džabir b. Abdulla rekao je: „Putovao sam na svojoj kamili, pa kad se umorila, odlučio sam je ostaviti. Tada je naišao Allahov Poslanik, proučio je dovu za nju i kamilu je pohitala kasom, kako nikad prije nije. Onda je rekao: ‚Prodaj mi je za ukiju.‘ Ja sam rekao: ‚Ne.‘ Onda je on opet rekao: ‚Prodaj mi je.‘ Pa sam mu je prodao **za ukiju**, ali **pod uvjetom** da mi dozvoli da odjašem nazad, do svojih. Kad sam se vratio, odveo sam mu kamilu i on mi je platio cijenu gotovinom. Krenuo sam nazad, a on je poslao po mene i rekao mi: ‚Jesi li vidio da tražim da smanjiš cijenu da bih kupio twoju kamilu. Uzmi i kamilu i novac; twoji su.‘<sup>46</sup> Džabir b. Abdulla je rekao: „Bio sam u nekom pohodu s Allahovim Vjerovjesnikom. Sustigao me dok sam jahao na kamili koju sam koristio za nošenje vode, a koja se umorila i više nije mogla ići. Poslanik me upitao: ‚Šta je twojoj kamili?‘ Rekao sam: ‚Bolesna je.‘ Onda je on stao iza kamile, proučio dovu i ona je, odjednom, pretekla sve druge kamile i došla na čelo. Onda je upitao: ‚Kakva ti je sad kamila?‘ Rekao sam: ‚Zahvaljujući twojoj dovi, vrlo dobro.‘ Onda me upitao: ‚Hoćeš li mi je prodati?‘ Htio sam mu reći ‚ne‘, jer nismo imali drugu kamilu za nošenje vode, ali me bilo stid, pa sam rekao: ‚Hoću‘, i prodao mu je pod uvjetom da mi dozvoli da je ja jašem dok ne stignemo u Medinu. Onda sam mu rekao: ‚Allahov Poslaniče, ja sam novopečeni mladoženja, pa sam ga zamolio da požurim ispred karavana. On mi je dozvolio i ja sam stigao u Medinu dosta prije ostalih. Ondje sam sreo daidžu i on me upitao za kamilu, pa sam mu rekao šta sam uradio, a on me ukorio (...) Kada je Allahov Poslanik došao u Medinu, ujutro sam mu odveo kamilu. On mi je isplatio cijenu za nju, a onda mi je i kamili vratio.“<sup>47</sup>

Džabir b. Abdulla je rekao: „Išli smo iz Meke u Medinu s Allahovim Poslanikom kad se moja kamilica razboljela (...), a ostatak hadisa je isti. (Međutim, rečeno je još) „Poslanik mi je rekao: ‚Prodaj mi svoju kamilu.‘ Rekao sam: ‚Ne, ali twoja je.‘ Onda je on rekao: ‚Ne, prodaj mi je.‘ Rekao sam: ‚Ne, ali, Allahov Poslaniče, twoja je.‘ On je rekao: ‚Ne, ne može tako, nego mi je prodaj.‘ **Rekao sam: ‚Onda mi daj jednu ukiju u zlatu**, jer sam toliko dužan jednom čovjeku, i kamilica je twoja.‘ Poslanik je rekao: ‚Uzimam je, a ti možeš odjahati do Medine na njoj.‘ Kad sam stigao u Medinu, Allahov Poslanik je rekao Bilalu: ‚Daj mu ukiju u zlatu i nešto više od toga.‘ Onda je on (Džabir) rekao: ‚*Da mi je ukiju u zlatu i još četvrt.*‘ On (Džabir) je rekao: ‚Taj višak koji mi je Allahov Poslanik dao čuvao sam uza se (kao uzdanje u blagoslov) i držao je u džepu sve dok mi je Sirijci nisu uzeli u Bici kod Hare.“<sup>48</sup>

Džabir je rekao: „Umorila mi se kamilica dok mi je prilazio Allahov Poslanik. On ju je podstaknuo i ona je poskočila. Nakon toga pokušao sam je zauzdati da čujem šta Poslanik kaže, ali nisam uspijevao. Allahov Poslanik me stigao i rekao: ‚Prodaj mi je, i ja sam je **prodao za pet ukija**. Rekao sam: ‚Uz uvjet

46 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3886.

47 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iv, hadis no. 3888.

48 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3889.



da je mogu jahati do povratka u Medinu.' Poslanik je rekao: ,Dobro, možeš je jahati do Medine.' Kada sam stigao u Medinu i odveo mu kamilu, on mi je dao **višak od jedne ukije** na dogovorenu cijenu, a onda mi **poklonio i tu kamilu.**<sup>49</sup>

Abd Mutevekkil en-Nedžl prenosi od Džabira b. Abdullahe da je rekao: „Pratio sam Allahovog Poslanika na jednom od njegovih putovanja (prenosilac kaže u *džihadu*)”, prenosi ostatak hadisa i dodaje ovo: „Džabire, jesli li dobio cijenu koju si tražio? Ja sam rekao: ,Jesam’, a on je na to rekao: ,Tvoja je i cijena *i kamila*.“<sup>50</sup>

Džabir b. Abdullahe je rekao: „Allahov Poslanik je kupio od mene kamilu **za dvije ukije i dirhem ili dva dirhema**. Dok smo se približavali Siraru (selo u blizini Medine), naredio je da se zakolje krava i krava je zaklana, pa su jeli od nje, a kad je on (Poslanik) stigao u Medinu, naredio mi je da odem u džamiju, klanjam dva rekata, isplatio mi je cijenu kamile, pa čak **dao i viška**.“<sup>51</sup>

Džabir b. Abdullahe prenosi ovaj hadis od Allahovog Poslanika, ali uz ovu razliku da je rekao: „On (Poslanik Časni) kupio je kamilu od mene po određenoj cijeni. **Nije spominjao dvije ukije i dirhem ili dva dirhema**, a naredio je da se krava zakolje i zaklana je, a onda je podijelio meso.“<sup>52</sup>

Džabir (neka je Allah zadovoljan s njim) prenosi da mu je Allahov Poslanik (neka je mir na njega) rekao: „Uzimam kamilu od tebe **za četiri dinara**, a ti je možeš jahati do Medine.“<sup>53</sup>

Iz pregleda ove zbirke hadisa u svjetlu istaknutih pitanja, mogu se sažeti sljedeći fakti:

#### (i) Određivanje cijene i dogovor o njoj

Hadis broj	Cijena
3886	Jedna ukija
3888	Nije navedena cijena
3891	Pet ukija
3893	Dvije ukije i dirhem ili dva
3894	Ne spominju se dirhem ili dva
3895	Četiri dinara

49 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3891.

50 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3892.

51 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3893.

52 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3894.

53 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 3895.



*(ii) Ko predlaže cijenu*

Hadis broj	Predлагаč
3886	Nejasno
3889	Džabir
3891	Džabir
3893	Nejasno
3895	Poslanik

*(iii) Kolebanje prodavca*

Hadis broj	Kolebao se
3888	Da
3889	Da
3893	Ne
Buhari, tom 3, hadis 310	Ne

*(iv) Uvjetovanje ili nuđenje povratka na kamili*

Hadis broj	Kamila za povratak
3886	Džabir postavio uvjet
3888	Džabir postavio uvjet
3891	Džabir postavio uvjet
3889	Nije se postavljaо uvjet

*(v) Cijena koju je Poslanik platio plus dodatak*

Hadis broj	Višak/dodatak na cijenu
3886	Na početku određena cijena i dodatak
3888	Ne spominje se dodatak
3889	Jedan kirat viška
3891	Na početku određena cijena i dodatak
3892	Ne spominje se višak
3893	Neodređeni višak

*(vi) Vraćanje kamile sa novcem*

Hadis broj	Kamela vraćena sa novcem
3886	Da
3888	Da
3889	Kamila vraćena, novac se ne spominje
3891	Da
3892	Da
3893	Kamila vraćena, novac se ne spominje



Kao što slučaj s kupoprodajom kamile ilustrira:(a) da li je cijenu odredio Poslanik ili zatražio Džabir; (b) da li je dogovorena cijena bila jedna ukija, pet ukija, dvije ukije i dirhem ili dva, četiri dinara ili se cijena uopće ne spominje; (c) da li je povratak na kamili uvjetovao Džabir ili nije; (d) da li je Poslanik ponudio više i koliko je to bilo; (e) da li je Poslanik vratio kamili s novcem ili ne – nijedna ova stavka nije dosljedna u samo ovoj jednoj transakciji. Čitav niz nepodudarnih informacija potječe samo iz jednog izvora. S druge strane, u jednom hadisu na drugom mjestu u Muslimovom *Sahihu* kaže se da se Džabir duboko ražalostio kada mu je kamila vraćena.<sup>54</sup> Provjerom ovog pitanja u drugim zbirkama otkriva se da se ne spominju ni dodatak na isplatu niti vraćanje kamile, npr. u drugoj naraciji koju sadrži *Sahih el-Buhari*.<sup>55</sup> Nijedan drugi hadis u Buharijevom *Sahihu* ne spominje dodatak na isplatu, samo da je, umjesto toga, kamila vraćena.<sup>56</sup> Protivno podatku o tome da je Džabir kupoprodaju uvjetovao time da se vратi kući na kamili, u drugom hadisu iz *Sahih el-Buharija* kaže se da je Poslanik to predložio: „Prodaj mi je, a imaš pravo na nju, da odjašeš do Medine.“<sup>57</sup> U ovom hadisu također se kaže da je Džabiru isplaćen novčani iznos, vraćena kamila i dat još i dio od ratnog plijena.

Na kraju ovog odjeljka treba spomenuti još jedan hadis o istoj temi, ali sa dosta drastičnijim razlikama, koji se javlja u zbirci *Sunen Ibn Madže* i ne smije se zanemariti:

Prenosi se da je Džabir b. Abdullah rekao: „Pratio sam Poslanika u nekom vojnem pohodu. Rekao mi je: ,Bi li mi prodao ovu svoju kamilu za dinar? Neka ti Allah oprosti.' Rekao sam: ,Allahov Poslaniče, kamila je tvoja čim stignemo u Medinu.' On reče: ,Bi li je prodao za dva dinara, neka ti Allah oprosti?'“ Onda je [Džabir] rekao: „Poslanik je i dalje dodavao po dinar i nastavio govoriti ,Neka ti Allah oprosti', sve dok nije došao do 20 dinara. Kada sam stigao u Medinu, stavio sam ular i povodac kamili na glavu i došao do časnog Poslanika, a on reče: ,O, Bilale, daj mu 20 dinara od ratnog plijena', pa se meni obrati: ,Uzmi svoju kamilu i idi kući, svojima.“<sup>58</sup>

Koji je uvjet naveden u ovoj konkretnoj transakciji? Ovdje je riječ o izvođenju pravila ili kodeksa koji govori o tome da li je dopušteno postavljanje uvjeta (posebno u transakcijama s kamilama ili drugim životnjama), na osnovu ovih vrlo različitih izvještaja, i o tome kako se oni postavljaju, ako

54 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no 3464.

55 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 3, hadis no. 570.

56 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, hadis no. 310.

57 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, hadis no. 589.

58 Ansari (prev.), *Sunan Ibn-i-Majah*, vol. 3, hadis no. 2205.



su uopće dopušteni? Uprkos očitim teškoćama, ipak je moguće izvesti određene propise tako što će se raspoznati i izvući suština ovih izvještaja. Zapravo, ovdje je pravo pitanje da li se postavljanje uvjeta može dodati na kupoprodaju ili ne. Iz drugih dokaza vidljivo je da se ponavlja odgovor „da“. Međutim, da li je uputa na ovu konkretnu transakciju i vrlo različite izvještaje o njoj zaista potrebna? Već postoji općeprihvaćeni islamski princip po kojem se za sve što nije konkretno zabranjeno u Kur'anu ili sunnetu mogu postaviti uvjeti transakcije, uz obostranu saglasnost. Dakle, bilo da je vraćanje kući na kamili bilo postavljeno kao uvjet ili ne, da li je dodatak na cijenu plaćen ili ne, da li je kamil vraćena kao poklon ili ne – sve je već pokriveno ovim općim principom:

O, vjernici! Ne jedite imetke jedni drugima nepošteno! Ali, dozvoljava vam se da trgujete uz **obostranu saglasnost**; (...) Allah je, uistinu, prema vama samilostan. (en-Nisa, 4:29)

Prenosi se od Ebu Saida Hudrija da je Allahov Poslanik, s. a. v. s., rekao: **,Kupoprodaja je valjana, ako se izvrši uz obostranu saglasnost'** [Innema el-bej'u 'an teraadi]; prema ez-Zevaidu, njegov *sened* je *sahih*, a prenosoci potuzdani (i vjerodostojni). Ibn Hibban ga prenosi u svom *Sahihu*.<sup>59</sup>

Toliko neslaganja u izvještajima o ovoj konkretnoj transakciji – kada se ne mogu utvrditi ni relevantne činjenice transakcije – dovoljno je da se posumnja u autoritet tih hadisa i njihov obavezujući karakter za muslimane.

#### *4. Hadiska literatura daje sigurna ili konačna znanja ili informacije*

Kada se, s islamskog stajališta, bavimo određenim pitanjima ili relevantnim informacijama u svrhu određivanja njihove valjanosti, pouzdanosti i primjenjivosti, muslimani se, osim na opće principe i upute Kur'ana, moraju oslanjati i na hadise. Međutim, kada se spominje neka informacija iz hadisa koju mnogi muslimani prihvataju, često se propušta da se istraži (a onaj ko daje informaciju obično ne daje taj podatak) iz kog izvještaja ona potječe. Ponekad se spominje knjiga hadisa (npr. *el-Buhari*, *Muslim*, *Ebu Davud* itd.), ali samo usput. Druga mogućnost jeste da se, kao odgovarajuća, potraži ili iznese detaljnija informacija gdje se u konkretnoj knjizi nalazi taj izvještaj. U svakom slučaju, mnogi muslimani sasvim su zadovoljni time što određeni stav, gledište ili informaciju podupire neki hadis.

59 Ansari (prev.), *Sunan Ibn-i-Majah*, hadis no. 2185, str. 305.



Međutim, drugi podrobnije istražuju kako bi utvrdili da li je hadis *sahih*, odnosno vjerodostojan. Na ovom nivou iskrsavaju veliki problemi. Prvo, kako je već rečeno, to što su zbirke hadisa označene kao *sahih* nije jamstvo da su svi izvještaji u njima autentični.

Drugo, čak i u slučaju naracijā hadisa koje su priznate kao *sahih*, razlikuju se mišljenja učenjaka o njihovom pravom statusu. Drugim riječima, jedan izvještaj koji neki učenjak klasificira kao vjerodostojan, drugi učenjak ne mora prihvati kao takav; Nasiruddin al-Albani klasificirao je kao neautentične mnoge hadise koji su ranije bili označeni kao *sahih*. Iako su djela učenjaka kao što je al-Albani često kontroverzna, različita mišljenja o velikoj nepodudarnosti hadisa postoje kod većine hadiskih učenjaka.

Treći, daleko najznačajniji problem jeste: da li hadiska literatura, uključujući i onu koja se bavi *sahih* hadisima, daje sigurno znanje? Općeprihvaćeno je da je samo u slučaju *mutevatir* hadisa uklonjena svaka sumnja.

„*Mutevatir*: izvještaj s velikim brojem naratora koji se slažu da je laž u njemu nezamisliva. Cijeli lanac, od početka prenošenja do samog kraja, mora zadovoljiti ovaj uvjet (...).

Prema mišljenju muslimanskih učenjaka, svaki hadis koji je prenošen *tevatir* predajom i čiji su prenosoci svoje izvještaje zasnovali na direktnom i nedvosmislenom posmatranju, nepomiješanom s racionalizacijom, proizvest će sigurno znanje.<sup>60</sup>

*Mutevatir* hadis je onaj koji je, tokom prvih triju generacija muslimana, prenosio veliki broj naratora, tako da je mogućnost krivotvorenenja potpuno isključena.<sup>61</sup>

*Mutevatir* hadisi ravnopravni su sa samim Kur'anom.<sup>62</sup>

Prema mišljenju većine uleme, autoritet *mutevatir* hadisa jednak je autoritetu Kur'ana. Univerzalno i trajno svjedočenje (*tevatir*) proizvodi sigurnost (*jekin*), a znanje koje se ovako stvara jednako je znanju stečenom čulnim opažanjem.<sup>63</sup>

Većina muslimanskih pravnih teoretičara (*usulijun*) iskazuje stav da *mutevatir* hadisi donose nužno ili direktno znanje (*daruri*), dok manjina misli da se do informacija sadržanih u takvim izvještajima može doći i posredovanim ili stečenim znanjem (*muktesab* ili *nazari*).<sup>64</sup>

60 Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, str. 43.

61 Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, str. 110.

62 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 80.

63 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 94.

64 W. Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, *Studia Islamica*, 89 (1999), str. 75-90, str. 79 poziva se na el-Karafija, *Šarh*, str. 349-350.



One naracije koje nisu klasificirane kao *mutevatir* poznate su i kao *ahad* (jednim lancem prenošeni) izvještaji. Bez obzira na to koliko su vjerodostojni *ahad* hadisi, prema mišljenju većine islamskih učenjaka, oni nisu izvan sumnje i ne daju sigurno znanje. Osim toga, *mutevatir* hadisi dalje se klasificiraju u dvije potkategorije: *mutevatir bi el-lafz* (koji obuhvataju naracije s identičnim iskazom) i *mutevatir bi el-me'ana* (čije naracije se „polklapaju po smislu, ali se razlikuju u iskazu ili formi“).<sup>65</sup> Bez sumnje, ova druga kategorija ne može imati isti status kao *mutevatir bi el-lafz*, hadisi koji se smatraju „ravnopravnim s Kur'anom“.

Stoga, *mutevatir* hadisi općenito su *sahih*, ali nisu svi *sahih* hadisi *mutevatir*. Zbog toga je važno odrediti broj *mutevatir* hadisa da bi se razumio njihov mogući utjecaj:

Samo za nekoliko hadisa navodi se da su *mutevatir* po formulaciji, što znači da svi naratori koriste isti iskaz. Međutim, hadisa koji su *mutevatir* po značenju i smislu ima mnogo.<sup>66</sup>

Vrlo malo hadisa koji su dospjeli do nas pripada ovoj kategoriji (tj. *mutevatir*).<sup>67</sup>

Napokon, okrenimo se problemu *mutevatir* hadisa koji stvaraju sigurnost. Prisjetimo se da je i sam Ibn es-Salah priznao da repertoar hadisa tradicionalista ne obuhvata ovu kategoriju. Međutim, Ibn es-Salah je rekao još nešto. Kategorično tvrdi da su *mutevatir* hadisi rijetki. „Onog ko bi htio naći primjer hadisa prenošenog *mutevatir* [načinom] traganje bi iscrpilo.“ U vlastitoj potrazi za takvima hadisima, **mogao je navesti samo jedan**, za koji se pretpostavlja da ga je prenijelo više od stotinu ashaba: „Ko god namjerno slaže o meni [tj. Poslaniku] neka sebi pripremi mjesto u vatri.“ Drugi hadis koji je mogao naći, a koji naizgled zadovoljava standarde *mutevatir* hadisa, jeste: „Djela se prosuđuju prema namjerama.“ Međutim, priznaje da, iako je ovaj hadis prenio veliki broj prenosilaca (*mutevatir*), njegov nepobitni karakter u prenošenju javlja se tek u srednjim karikama lanca prenošenja, a ne od samog početka (...). Kasniji pravni teoretičari, Ensari (u. 1707) i Ibn Abd eš-Šakur (u. 1810), prihvataju opću smisao Ibn es-Salahovog argumenta o rijetkom javljanju *tevatura*, ali oni, čini se, misle da ima više hadisa ove vrste. Da bi nabrojali – što je, izgleda, bilo veoma teško – četiri takva hadisa, oni se pozivaju na Ibn el-Dževziju (u. 1201), koji je, navodno, rekao: „Išao sam tragom *mutevatir* hadisa i našao jedan broj takvih.“ **On nabraja šest**, od kojih su jedan ili možda i dva već bili na Ensarijevom i Ibn Abd eš-Šakurovom popisu. Dakle, temeljito istraživanje nekih od najuglednijih islamskih tradicionalista i pravnika **nije moglo dati više od osam ili devet hadisa *mutevatir* vrste**.<sup>68</sup>

65 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 94.

66 Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, str. 43.

67 Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, str. 110.

68 Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, str. 87.



Dakle, ne više od 10 hadisa odgovara *mutevatir* naracijama; ostali su *ahad* (*nemutevatir*) izvještaji, ili su *mutevatir* samo po značenju. Ovi hadisi proizvode samo vjerovatno, nesigurno znanje. Hallaq detaljno analizira ovo pitanje na osnovu djela velikih islamskih učenjaka, posebno hadiskih učenjaka:

Za sadržaje prethodnih [tj. *ahad*] hadisa zna se samo uz vjerovatnost (...) Kada neko čuje hadis koji prenosi jedan prenosilac [tj. *ahad*], on pretpostavlja da je dobio samo vjerovatno znanje o njegovom sadržaju, pa time i o njegovo vjerodostojnosti.<sup>69</sup>

Da bismo bolje razumjeli klasifikaciju na *mutevatir* i *ahad* hadise, potrebno je razmotriti dva gledišta. Prvo predstavlja, recimo, ugledni islamski učenjak Ibn es-Salah Šehrezuri (u. 1245), kojeg smatraju „jednim od nastaknutijih tradicionalista *muta'ahiruna*“.<sup>70</sup> Ibn es-Salahov rad u području hadisa „bio je tako obuhvatan i tako izvrstan u obradi te teme da su ga hijlade budućih učenjaka i učenika hadiske nauke počeli smatrati standarnom referencom, stoljećima, sve do današnjih dana.“ Njegovo glavno djelo *'Ulum el-hadis* (poznato kao *Mukaddima Ibn es-Salah*) koristili su mnogi veliki učenjaci kasnijih generacija. Među značajnijim učenjacima koji su se koristili Ibn es-Salahovim djelima su: en-Nevevi (u. 1277), Ibn Kesir (u. 1373), Ibn Hadžer el-Askalani (u. 1447), es-Sujuti (u. 1505) i drugi.<sup>71</sup>

Ibn es-Salah „(...) eksplicitno tvrdi da se u tradicionalističkom diskursu taksonomija *mutevatira* nigdje ne može naći; a to je, kaže on, zbog činjenice da takvi hadisi ne čine dio njihove *rivaje*“.<sup>72</sup>

Zato što su *mutevatir* hadisi rijetki, Ibn es-Salah tvrdi da za većinu islamske prakse izvjesnost znanja nije izvodiva niti potrebna. Umjesto toga, vjerovatno ili razumsko znanje adekvatno je da se odredi čitav spektar islamske prakse:

Ako *mutevatir* hadisi nisu bili dio tradicionalističkog repertoara hadisa, onda su oni koje su obrađivali bili hadisi *ahad* vrste, pa čak i slabiji. Izvori, kao što je dobro poznato, jasno pokazuju da tradicionalisti iznose jednu klasičnu nomenklaturu, po kojoj se razlikuju tri glavne vrste hadisa: *sahih* (pozdravljeni), *hasen* (dobri) i *da'if* (slabi).<sup>73</sup>

69 Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, str. 78-79.

70 Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, str. 84.

71 S. Hasan, „A Brief History of Mustalah el-hadis“ (s. a.), dostupno na: <http://www.islamic-awareness.org/Hadith/Ulum/asa1.html>, pregledano 29. juna 2006.

72 Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, str. 84.

73 Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, str. 84.



Dakle, jedna zasebna nomenklatura koja obuhvata *sahih* nastala je zahvaljujući priznanju da su hadisi koji daju sigurno znanje rijetki. Međutim, Ibn es-Salah i drugi učenjaci nisu to smatrali problematičnim, nego su pokušali dokazati da kategorija *sahih* sama po sebi daje sigurnost znanja:

*Ahad* (ili jednim lancem prenošenji) hadis (...) jeste hadis koji prenosi jedan čovjek ili neodređni pojedinci od Poslanika (...) koji ne ispunjavaju zahtjeve ni *mutevatir*, ni *mešhur* [dobro poznatih] hadisa. To je hadis koji ne daje sigurno znanje, ukoliko ga ne podupire neki vanjski dokaz ili indicija. Ovo je stav većine, međutim, po mišljenju Imama Ahmeda ibn Hanbela i drugih, *ahad* hadis može donijeti sigurno znanje. Neka ulema to odbacuje na osnovu analogije koju su izveli iz pravne odredbe o dokazima, tj. da svjedočenje jednog svjedoka ne može biti pravni dokaz. Oni koji neupitno prihvataju autoritet *ahad* hadisa, kao što su pripadnici zahirijiske škole, smatraju da kada je Poslanik htio donijeti odluku u vezi s nekim posebnim pitanjem, nije pozivao sve građane Medine da tome prisustvuju.<sup>74</sup>

Većina dogmatske uleme priznaje da su *ahad* hadisi pouzdani pod određenim uvjetima: „Prema većini uleme četiriju sunijskih škola, obaveza je postupati prema *ahad* hadisima, čak i kada ne donose sigurno znanje. Dakle, u praktičnim pravnim stvarima, *zann* [spekulacija] može biti osnova obaveze. Samo u stvarima vjerovanja pretpostavke, spekulacije ‚ne donose nikakve koristi istini‘. Međutim, u tom slučaju i *ahad* hadisi mogu činiti osnovu obaveze ako ispunjavaju (...)“ šest uvjeta.<sup>75</sup>

Kao i obično, ne postoji saglasnost među različitim školama u pogledu tih uvjeta.<sup>76</sup> Međutim, gornjoj tvrdnji – da je postupati po *ahad* hadisima obaveza, čak i kada oni ne donose sigurno znanje – suprotstavljaju se drugi učenjaci koji vjeruju da je postupati po *ahad* hadisima samo poželjno, zato što oni donose samo spekulativno znanje.

Većina pravnika, međutim, slaže se da *ahad* hadis može uspostaviti pravno pravilo, pod uvjetom da ga prenosi pouzdan prenosilac i da sadržaj tog izvještaja ne protivrječi razumu. *Mnoga ulema smatra da ahad hadisi daju spekulativno znanje i da je postupati po njima samo poželjno*. Onda kada se mogu naći drugi dokazi u korist takvog hadisa, ili kada se ništa ne suprotstavlja njegovom sadržaju, onda je postupanje po *ahad* hadisu obaveza. Međutim, na *ahad* hadise, prema većini uleme, ne smije se oslanjati kao na osnovu za vjerovanje (‘*akida*).<sup>77</sup>

74 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 97.

75 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 98.

76 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 101-106.

77 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 97.



Mora se napomenuti da je ovaj iskaz – na *ahad* hadise ne može se oslanjati kao na osnovu za vjerovanje – samo religijska tvrdnja. Svaki musliman može pročitati knjige o suštinskom vjerovanju (*'akida*), kao što je *Kitab et-tevhid* Muhammeda ibn Abdul Vehaba ili *el-Vela' ve el-bera'* Muhammada Saeeda al-Qahtanija, da vidi kakve se duge rasprave mogu napisati i bez posezanja za *ahad* hadisima.

U stvarnosti, skoro sva hadiska literatura sastavljena je od *ahad* hadisa, koji ne daju sigurno znanje. Ipak, mnogi učenjaci tvrde da su *ahad* hadisi izvan sumnje; to je kao da hoćete „i jare i pare“. Jedan od razloga zbog kojeg muslimani cijeli Kur'an nesumnjivim smatraju jeste što su svi njegovi ajeti *mutevatir*. Slično: „Prema mišljenju većine uleme, autoritet *mutevatir* hadisa jednak je autoritetu Kur'ana.“<sup>78</sup> Autentičnost Kur'ana zasnovana je na premisi da *mutevatir* prenošenje daje sigurno znanje, a pošto je svaki ajet Kur'ana *mutevatir*, muslimani smatraju da Kur'an sadrži sigurno znanje. Kad bi se smatralo da *ahad* hadisi također daju isti nivo sigurnog znanja, onda bi to bilo jednako tvrdnji da se sigurno znanje može steći i u slučaju *mutevatir* i u slučaju *ahad* predaje. Međutim, ova tvrdnja ili premissa, barem indirektno, podriva posebni status koji se pripisuje *mutevatir* prenošenju.

Kada se *ahad* hadisi koriste da se izvedu ili uspostave zakoni i kodeksi, onda je to sasvim drugačije pitanje. S jedne strane, ako muslimani nisu spremni pomiriti se s tim da se potkopava temelj Kur'ana, onda se tvrdnja da *ahad* hadisi mogu dati sigurno znanje mora ozbiljno preispitati.

Zapravo, istaknuta ulema, kao što je imam en-Nevevi, suprotstavlja se Ibn es-Salahovom mišljenju u ovom pogledu i odlučno osporava njegovu neodrživu tvrdnjу da *ahad* hadisi daju sigurno znanje.

Nevevi (...) i Ibn es-Salah, čini se, predvode dvije suprotstavljenje kampanje. Nevevi nedvosmisleno kaže da „*sahih* znači upravo to – *sahih* – a ne da je *siguran*“. On energično tvrdi da većina muslimanskih učenjaka i vodećih autoriteta (*el-muhakkikun ve el-akserturn*) smatraju da će *sahih* hadis, ukoliko nije iz kategorije *mutevatir*, ostati samo vjerovatan i nikada neće dosegnuti nivo sigurnosti.<sup>79</sup>

Slabost u Ibn es-Salahovom gledištu – da *sahih* naracije daju sigurnost – sada je trebalo razotkriti. U tom smislu, stav imama en-Nelevija čvrst je i trebalo bi biti očito da samo predaja *mutevatir* vrste može izbjegći sumnji. Dakle, čim, u uspostavi islamskih dogmi, uočimo probabilističku osnovu *ahad* ili *nemutevatir* hadisa, onda se situacija i naša reakcija na nju mijenja u skladu s tim.

78 Kamali, Principles of Islamic Jurisprudence, str. 94.

79 Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, str. 85.



Srž ovog problema, koji povezuje hadise s islamskom jurisprudencijom, jeste da li se islamsko pravo i njegova kodifikacija zasnivaju uglavnom na ne-*mutevatir* ili *ahad* hadiskoj literaturi, koja je, u najboljem slučaju, *probabilistička*:

Zbog klasifikacije hadisa na *mutevatir* i *ahad* hadise – koju daju pravni teoretičari – imamo ogroman broj ovih potonjih, samo vjerovatnih, a manje od desetak ovih prvih, koji su, pretpostavlja se, apodiktični. Općepoznato je da masu hadisa kojima se bave tradicionalisti čine *ahad* hadisi, uključujući i *hasen* hadise, a pravnici izvode pravne propise i na osnovu njih.<sup>80</sup>

Ranije smo objasnili da se hadisi klasificiraju kao *mutevatir bi el-me'ana* kada Poslanikove riječi narator prenosi vlastitim riječima. Da ponovimo, ovo su „konceptualna prenošenja“. Slično, u slučaju *ahad* naracija učenjaci ne zahtijevaju doslovno prenošenje, već insistiraju na tome da su zakoni i kodeksi izvedeni iz *ahad* hadisa ipak obavezujući:

Većina uleme ne tvrdi da *ahad* hadisi moraju biti doslovno prenošenje onoga što je narator prvobitno čuo, iako je ovo najautoritativnija forma prenošenja bilo kog hadisa. Umjesto toga, prihvataju konceptualno prenošenje nekog *ahad* hadisa, međutim, pod uvjetom da narator u potpunosti razumi je jezik i svrhu hadisa (...).

Neka ulema hanefijske i drugih škola smatra da je konceptualno prenošenje potpuno zabranjeno, što je stav koji većina odbacuje: oni kažu da su ashabi često prenosili jedan te isti hadis različitim riječima i niko to ne osporava (...). Međutim, kada se ovako stvari postave, onda se snažno preporučuju tačno preneseni hadisi i njihovo čuvanje u izvornoj verziji.<sup>81</sup>

Većina islamskih učenjaka shvatanja je da se *ahad* hadisi mogu koristiti za izvođenje obavezujućih zakona i kodeksa. Međutim, zakoni i kodeksi u pitanjima vjerovanja ('*akida*) ne mogu se uspostavljati na osnovu *ahad* hadisa. Međutim, *ahad* hadisi prodrli su čak i u ovo područje, ni ono nije ostalo imuno na njih. Kako je rečeno, tvrdnja mnogih učenjaka – da ne samo da je dozvoljeno koristiti *ahad* hadise za formuliranje pravnih propisa nego su, pod nekim uvjetima, o kojima nema saglasnosti, ovako izvedeni propisi obavezujući – prilično je slaba i zahtijeva dalje podrobno istraživanje.

Tipično je da je čak i kod najboljih i najplemenitijih muslimanskih učenjaka upečatljivo primjetna neusklađenost mišljenja i prakse u tom kontekstu. Imam Šafi'i piše u svojoj čuvenoj *Risali*:

80 Hallaq, „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, str. 88.

81 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 105-106.



Dužnost je onih sa znanjem [prava] da nikada ne iskažu neko mišljenje uokoliko ono nije zasnovano na ***sigurnosti***. Postoje slučajevi u kojima se spravlja o stvarima pravne naravi kada je bolje da se od toga suzdrže, suzdržanost je prikladnija i sigurnija, vjerujem.<sup>82</sup>

Ako učenjak ne smije iskazivati mišljenje *ukoliko ono nije zasnovano na sigurnosti*, onda se postavlja pitanje kako je toliko islamsko pravno zdanje sazdano na temelju izvještaja koji daju uglavnom vjerovatno, tj. ***probabilističko*** znanje?

Dakle, ma kako se nepravilno činilo, većina učenjaka i pravnika očigledno je stava da ne znači da se neki hadis, ako je *ahad*, ne može ili ne treba koristiti kao izvor upute. Zapravo, većina smatra obavezujućim čak i naredbe iz ovih izvještaja.

S druge strane, ummetu – sljedbenicima islama generalno – bolje bi služilo ako bi sve *ahad* naracije – a to znači većina hadiske literature – valjano bile potvrđene kao probabilističke u smislu njihove pouzdanosti, kao i to da je dodatni oprez imperativ kada se one koriste u formuliranju zakona, kodeksa i dogmi. A kada se formuliraju i provode zakoni i kodeksi koji imaju velike posljedice po život, dostojanstvo i imetak ljudi, onda moramo biti još oprezniji.

## (II) UPOTREBA I ZLOUPOTREBA HADISA U FORMULIRANJU I POTVRĐIVANJU VALJANOSTI ISLAMSKIH PROPISA

Još od Poslanikovog vremena, muslimanska društva razvila su legalističku tendenciju, gdje je trend da se sve stvari svode na crno i bijelo, ispravno i pogrešno, dozvoljeno i nedozvojeno. Iako je nastanak različitih *mezheba* (škole jurisprudencije) nesumnjivo donio određene koristi, njegova važna posljedica bila je i pojava legalizma, koju je pratilo cijepanje i fragmentiranje muslimanskog društva na mnogo škola (*mezheb*) i drugih izdanaka (*firka*); ponekad su se njihovi pripadnici bavili štetnom praksom izricanja tekfira (izopćenja) jedni protiv drugih.<sup>83</sup>

Druga i važnija posljedica ovog trenda jeste proglašenje brojnih zakonskih propisa koji, u ime islama, pokazuju jasnu rodnu netrpeljivost te promoviraju druge nepravedne tendencije, protivrječne islamskim principima jednakosti i pravičnosti. U ovom kontekstu, važno je napomenuti da

82 M. Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala*, str. 80, hadis no. 28.

83 Farooq, „Religious denunciations and Takfir: Isn't there enough to go around?“.



su dogmatska islamska stajališta općenito formulirana u jednom muškom domenu, pri čemu su žene uglavnom isključene iz odlučivanja o ovim zakonima, kodeksima i normama, kao i iz njihovog formuliranja. Otrežnjujući primjeri i zapažanja koja ćemo dalje navesti sadrže iste te temeljno dogmatske stavove. Ako ćemo pravo, moramo istaći da stajalište o ovim pitanjima nije monolitno i treba napomenuti da su, zbog pritisaka modernosti, kao i zbog drugih faktora, muslimanska društva sada nestabilna. Međutim, ni ove snage nisu imale utjecaja na knjige iz *fikha*, pa gledišta u tim knjigama opstaju, dogmatska kakva su i bila. To ne znači ili ne podrazumiјeva da su muslimanski učenjaci ili praktičari prava bili zlonamjerni; više je to njihova greška pretjeranog, neadekvatnog ili neutemeljenog korištenja hadisa. Razmotrimo sljedeće reprezentativne primjere.

### *1. Odvraćanje žena od klanjanja u džamiji*

U mnogim većinskim muslimanskim zemljama<sup>84</sup> žene ne učestvuju u većem broju u kongregacijskoj molitvi, tj. obavljanju namaza (*salat*) u džematu koji se klanja u džamijama, zato što ih sputavaju da to čine. U nekim zemljama, naprimjer u Tadžikistanu, to im je potpuno zabranjeno.<sup>85</sup> Čak i u Sjevernoj Americi, uprkos nastojanjima džamija da budu fleksibilnije, u mnogim džematima jednostavno ne žele žene u svojoj blizini; ako, iz nekog razloga, moraju „trpjeti“ prisustvo žena, to im teško pada. Kao posljedica toga, mnoge žene prvržene islamu ljute se, a neke se i bune. Stvari otežavaju ortodoksna stajališta, koja su iznesena u detaljnem odgovoru na pitanje: „Zašto je ženama bolje da klanjaju kod kuće?“<sup>86</sup>

Mnoge naracije hadisa utvrđuju kategoričku Poslanikovu uputu da se ženama ne brani da idu u džamije. Poslanik je naredio da žene mogu redovno i nesmetano dolaziti u džamije i klanjati u džematu. Međutim, umjesto na ove, u današnje vrijeme najčešće se poziva na one izvještaje u kojima se žene obeshrabruju da idu u džamije, pa ih čak i sprečavaju u tome, a među njima su sljedeći hadisi:

84 U skladu s normama pluralizma i naslijedom islama, kakvi su uprimjereni u Medinskoj povijesti pod Muhammedovim vođstvom, umjesto da se neka zemlja identificira kao „muslimanska zemlja“, preferira se upotreba „većinski muslimanska zemlja“.

85 A. Sharifi, „Tajikistan: Women Challenge Mosque Ban“ (6. oktobar 2004), dostupno na: <http://iwrpr.net/report-news/tajikistan-women-challenge-mosque-ban>.

86 Sunnipath, dostupno na: [http://qa.sunnipath.com/issue\\_view.asp?HD=7&ID=8740&CATE=17](http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=7&ID=8740&CATE=17), pregledano 5. maja 2006.



Abdullah ibn Mesud:

Poslanik je rekao: „Namaz koji žena klanja u svojoj kući više vrijedi od namaza koji klanja u svom predsoblu, a namaz koji klanja u svojim privatnim odajama više vrijedi od onog koji klanja u kući.“<sup>87</sup>

Prenosi se od Aiše da je rekla:

Da je Allahov Poslanik znao šta će žene raditi, zabranio bi im da idu u džamiju kao što je bilo zabranjeno ženama iz Benu Izraela. Jahja bin Said (jedan od prenosilaca) pitao je Amru (također među prenosiocima): „A je li žena iz Benu Izraela to bilo zabranjeno?“ Ona je odgovorila: „Jeste.“<sup>88</sup>

Obratite pažnju na to da izvještaj Abdullahe ibn Mesuda nije *mutevatir* hadis. Bez obzira na to što je *sahih* (ali ne i *mutevatir*) hadis, ne donosi onu sigurnost znanja potrebnu da se utvrди i istinitost: da li su to zaista Poslanikove riječi o ovom pitanju. Nasuprot ovom hadisu postoje brojni izvještaji u kojima se kaže da su žene običavale ići u džamiju i redovno i u velikom broju. Stoga, ili žene o kojima je riječ nisu marile za Poslanikove upute njima (čak ni u njegovom prisustvu) ili su hadis razumjele sasvim drugačije.

Što se tiče drugog citiranog hadisa, iako se on nalazi u el-Buharijevom *Sahihu*, on nije iskaz koji potječe od Poslanika. Zapravo, to je samo mišljenje ashaba (iako važnog i Poslaniku bliskog ashaba, njegove supruge). U tehničkom islamskom vokabularu, ova vrsta naracije naziva se *eser*. Međutim, bez obzira na to što je naratorka hadisa – sasvim zasluženo – među muslimanima vrlo cijenjena i poštovana i kao Poslanikov ashab i kao njegova žena, ovaj hadis samo je mišljenje pojedinca, koje nije došlo iz Poslanikovih usta. Osim toga, indikativno je to što uopće ne postoji neka potvrđna informacija, izjava ili neki izvještaj iz tog istog perioda koji bi ukazali na to da su žene počinile nekakav težak prekršaj u džamiji, takav da bi im Poslanik branio da dolaze. Naracije koje su *eser*, smatra većina učenjaka i komentatora, same po sebi nemaju nikakve obavezujuće implikacije.<sup>89</sup>

87 A. Hasan (prev.), *Sunen Abu Dawud* (1990), vol. i, hadis no. 570.

88 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 1, hadis no. 878.

89 Za razliku od svojih parnjaka iz drugih mezheba, imam Malik često je davao prednost *eser* nad *ahad* hadisima ako bi našao da je *eser* adekvatniji za zauzimanje nekog stava, čak i ako bi to značilo da se neki hadis ukine. „Malik nije priznavao hadise od Poslanika ukoliko nisu u skladu sa stavom koji Malik preferira“ (Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 117). „U [njegovom] djelu *Muvetta* ima dovoljno dokaza za potvrdu činjenice da je Malik koristio hadise od Poslanika kao pravne argumente i da ih je prihvatao samo ako odgovaraju sličnim uvjetima, inače bi davao prednost drugim argumentima, od drugih autoriteta. Ti drugi argumenti mogli su biti hadisi od ashaba, medinska praksa, lično Malikovo mišljenje u kombinaciji s iskazima nekih nejasnih autoriteta i hadisa od nasljednika“ (Guraya, *Islamic Jurisprudence in the Modern World*, str. 123). Malikov pristup od koristi je za uvid da ih, iako se tradicionalno hadisi poštuju kao jedan od dvaju primarnih izvora islamske jurisprudencije, u praksi pravni savjetnici koriste selektivno.



Kako eš-Šerif el-Džurdžani (u. 1413), ugledni hadiski učenjak, komentira u svom *Muhtesaru*:

Šta god se prenosi od ashaba, bilo u obliku iskaza ili u obliku djela, bilo da se prenosi neprekinutim lancem naratora ili ne, nije obavezujuće.<sup>90</sup>

Nažalost, iako izvještaji ove vrste nisu pravi hadisi, pa otud nisu ni obavezujući, oni su imali jak utjecaj na muslimansku kulturu, što je dovelo do velikih ograničenja za učešće žena u javnom životu. Iste te *eser* naracije tradicionalisti još uvijek koriste i redovno se na njih pozivaju da odvoje žene od njihovih bogomolja.

## 2. Zabrana ženama da zauzimaju liderske pozicije

Iako nije *mutevatir* tekst, jedan *ahad* izvještaj od Ebu Bekre (ne treba ga mijesati sa Ebu Bekrom prvim *halifom*, vidjeti dalje) imao je za posljedicu rigidno dogmatsko gledište, po kojem je ženama zabranjeno da vrše liderske funkcije. Neki pravnici ograničili su ovu zabranu tako da se ona odnosi samo na položaj halife ili čelnika države. Drugi su, u osnovi, mišljenja da je ženama zabranjeno da zauzimaju bilo kakvu vodeću ulogu, osim među ženama ili unutar isključivo ženskih struktura (organizacija, institucija itd.):

Prenosi Ebu Bekra:

Tokom Bitke kod kamile, Allah mi je podario (da čujem od Poslanika) jednu riječ. Kada je Poslanik čuo da su Perzijanci postavili Husrevovu kćer za vladarku, rekao je: „Neće uspjeti nijedan narod koji postavi ženu za svoga vladara.“<sup>91</sup>

Ovaj hadis imao je goleme posljedice: stvaranje ortodoksnog stava o ženskom vođstvu:

Stotinama godina većinsko mišljenje pravnika bilo je da ovaj hadis znači da žene ne mogu biti državne vođe (halife) i, kao imam, ne treba im se dozvoliti ni da budu sude (što je dio funkcije halife). Ovo pravničko mišljenje imalo je za posljedice nazadovanje statusa i položaja žena u društvu, u toj mjeri da muslimanke nisu mogle uživati ista prava koja uživaju muškarci. Među ovim pravima jesu politička prava i političko učešće, vršenje visokih javnih funkcija, svjedočenje,

90 S. A. Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1996), str. 72, citira *Muhtesar Sejjida* eš-Šerifa el-Džurdžanija.

91 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, hadis no. 219.



postavljanje za sudije i vođe. Međutim, jedno drugo mišljenje koje se oslanja na ovaj hadis dozvoljava ženama da budu sudije, ali ne i predvodnice ili čelnice u vladbi.<sup>92</sup>

Međutim, ne samo da se postavlja pitanje unutrašnje dosljednosti ovog hadisa, u smislu njegovih historijskih okvira,<sup>93</sup> nego je poznato da je pojedinac koji ga prenosi, Ebu Bekra, bio kažnjavan bičevanjem zbog lažnog svjedočenja.<sup>94</sup> Po mjerama postavljenim za utvrđivanje autentičnosti (*sahih*), ovaj hadis nije zadovoljio ni standarde samog el-Buharija, iako ga je on unio u svoju zbirku. Bez obzira na to što su analiza i istraživanje Fatime Mernissi o bičevanju Ebu Bekre diskutabilni,<sup>95</sup> što se tiče izvođenja propisa koji je doveo do zabrane liderstva ženama, vrlo je nepouzdano to što je jedan izolirani izvještaj, tako sumnjive i sporne naravi mogao dati onaj stepen sigurnosti koji je potreban za tako radikalnu i strogu zabranu – zabranu liderskih pozicija ženama.

U upečatljivom kontrastu s ovim hadisom sporne vjerodostojnosti, u Kur'antu se razmatra priča o Belkisi, kraljici od Sabe (Šibe), bez ikakvog navođenja negativnog stava prema ženama na vodećim položajima. Zapravo, kur'anski portret Belkise, kao kraljice, pa time i žene na najvišoj političkoj funkciji, u potpunosti je pozitivan. Pa ipak je ova kur'anska pripovijest (en-Neml, 27:20–44) odgurnuta u stranu, u korist hadisa koji je ispravljeno Ebu Bekra. Kako Asghar Ali Engineer prikladno sažima, barem u ovom kontekstu: „Žene su u hadisima izgubile ono što su dobile putem Kur'ana.“<sup>96</sup>

### *3. Pravo starateljstva u ugovaranju braka maloljetnika*

Iako tradicionalno islamsko pravo dopušta maloljetnički brak, ta je praksa naslijedena iz običaja koji su vladali u Arabiji prije Muhammedovog poslanstva. Međutim, ugovoren brak maloljetnika suštinski protivrječi slobodi i ljudskom dostojanstvu svakog pojedinca, jer se njoj/njemu negira

92 Sisters in Islam, „Women as judges“, SIS Working Paper Series (s. a.), SIS web-site, dostupno na: <http://www.sistersinislam.org.my/BM/womenjudgesPart1.doc>, pregledano 21. jula 2007.

93 K. Siddique, *The Struggle of Muslim Women* (Singapore: Thinkers Library, 1983), str. 56–59.

94 F. Mernissi, *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Massachusetts: Perseus Books, 1987), str. 49–61, citira Ibn el-Asira, *Usd el-gaba*, vol. 5, str. 38.

95 G. F. Haddad, „Abu Bakrah and the Feminists“, 2005, obnovljeno 21. 5. 2007, dostupno na: [http://www.abc.se/tm9783/o/abfm\\_e.html](http://www.abc.se/tm9783/o/abfm_e.html).

96 A. Engineer, „Qur'an, Hadith and Women“, Islam and Modern Age (februar, 2008), internet-stranica organizacije Svjetskog muslimanskog kongresa [World Muslim Congress], dostupno na: <http://world-muslimcongress.blogspot.com/2008/02/quran-hadith-and-women.html>, pregledano 3. marta 2008.



da kao zrela ličnost napravi slobodan vlastiti izbor u jednoj od najvažnijih odluka u životu. To je kršenje temeljnog prava na ljudsko dostojanstvo, vrhunsku vrijednost o kojoj smo raspravljali u 2. poglavlju. Pravo starateljstva u sklapanju ugovora o braku maloljetnika i maloljetnice, prema tradicionalnom ortodoksnom gledištu hanefijske škole imaju:

1. otac,	<b>11. majka,</b>
2. djed po ocu i uzlazna linija srodstva,	12. unuka – sinova kćer,
3. brat,	13. unuka – kćerina kćer,
4. brat po ocu/majci,	14. praunuka – unukova kćer,
5. bratić,	15. praunuka – unukina kćer,
6. bratić po ocu/majci,	16. sestra,
7. amidža,	17. sestra po ocu/majci,
8. poluamidža,	18. polubrat,
9. amidžići,	19. drugi rođaci s majčine strane, u skladu s propisima o naslijđivanju i
10. poluamidžići i rođaci poput njih (prema propisima o naslijđivanju, oni s očeve strane imaju prvenstvo),	20. vladar/sudija.

Navedeni popis razlikuje se od *mezheba* do *mezheba*, iako je u Bangladešu, kao i širom Južne Azije, hanefijski *fikh* općenito dominantan i uspostavljena je hijerarhija kao u ovom popisu. Tekstualni izvor koji određuju poredak preuzet je iz djela *Bidhibadhdha Islami Ain* (*Kodificirano islamsko pravo*), poznate zbirke fikhskih odgovora, zasnovane na autoritativnim hanefijskim izvorima koje je objavila Islamska fondacija iz Dake.<sup>97</sup> Druga poznata i vrlo popularna knjiga, *Bahishti Zewar* Ashrafa Alija Thanvija, sadrži istu hijerarhiju.<sup>98</sup>

Obratite pažnju na položaj majke u prvenstvu prava na starateljstvo; ona se javlja 11. na listi, nakon deset muških srodnika, uključujući i, nevjerojatno, braću i amidžice po ocu/majci. Ako za trenutak ostavimo po strani pitanje normiranja same prakse, šta je osnova za to da majka bude 11. po redoslijedu u hijerarhiji staratelja u odlučivanju o braku njenog djete-ta? Kur'an i sunnet ne daju dokaze za redoslijed starateljstva nad maloljetnikom, niti za samu tu praksu.

Ako se, prema ortodoksnim islamskim propisima, hijerarhijski redoslijed razmotri iz drugog ugla, za krvno povezane članove porodice, kojima se daje odgovornost izdržavanja, redoslijed je sljedeći:

97 M. Musa i M. Haque (ur.), *Bidhibadhdha Islami Ain* [Kodificirano islamsko pravo], 2. izd., 3 vol. (Dhaka, Bangladesh: Islamic Foundation, 2001), vol. i, str. 149.

98 M. Mahomedy (prijevod s uvodom i bilješkama), *Bahishti Zewar* [Nebeski ukras] by Ashraf Ali Thanvi (Azaadville, South Africa: Madrasah Arabia Islamia, 1995). Vidjeti poglavje „Nikah [Brak] u islamu“. Ovo je poglavje dostupno i na: <http://www.darululoom-deoband.com/english/books/nikah.htm#The%20Wali%20or%20Legal%20Guardian>, pregledano 15. maja 2006.



1. muž,
2. otac,
3. **majka,**
4. zajednički djedovi i nane po ocu i majci, kao i unuci po ženskoj i muškoj liniji,
5. sin i
6. krvno vezani srodnici.<sup>99</sup>

Poređenjem redoslijeda prvenstva u preuzimanju dužnosti izdržavanja s hijerarhijom prava na starateljstvo uočava se upečatljiva nepodudarnost. U prvom, majka je rangirana visoko – odmah nakon muža i oca –, a u drugom je jedanaesta. Gde je smisao pravde ili reciprociteta (u dužnostima i pravima) u ovom pogledu?

O važnosti muških srodnika u hijerarhiji govori se, naprimjer, u jednoj od najautoritativnijih hanefijskih zbirk, *Hidaji*. Citirani hadis, ali bez odgovarajućeg navoda, glasi: „Poslanik je rekao: „Obaveznu sklapanja bračnog ugovora preuzimaju muški srodnici (...).“<sup>100</sup>

Uputa na naraciju hadisa iz *Hidaje* o kojoj je riječ ne može se naći ni u jednoj hadiskoj zbirci. Arapski tekst dat je u nastavku. Međutim, on je iz djela *Mebsut*, čiji je autor es-Serahsi, koji je umro 1096. godine.<sup>101</sup>

**النِّكَاحُ إِلَى الْعَصَبَاتِ**  
*el-Nikah ila el-'asabat*

Bez obzira na to da li je ovo *mutevatir* ili *mešhur* (dobro poznati) hadis, ovaj izvještaj potječe iz izvora izvan hadiskih zbirk. Neobično je što Haskafi, kada raspravlja o relevantnom odlomku u djelu *Durr el-muhtar* – hanefijskom pravnom kompendiju iz dosta kasnijeg perioda, pisanog po uzoru na ranija djela kao što je *Hidaja* – izostavlja ovaj hadis.<sup>102</sup> Također, navodi se i to da ni „superglosa (*Hašja*) Ibn Abidinova, naslovljena kao *Radd el-muhtar 'ala Durr el-muhtar*, koja sumira sva hanefijska gledišta do njegovog vremena, ne uključuje ovaj hadis“.<sup>103</sup>

99 Musa i Haque, *Bidhibadhdha Islami Ain* vol. i, str. 166.

100 C. Hamilton (prijevod s uvodom i bilješkama), *al-Hedaya by al-Marghinani*, 2. izd. (Karachi, Pakistan: Darul Ishaat, 1989), str. 107.

101 Es-Serahsi, *Kitab el-Mebsut*, 1993, vol. 4, str. 219.

102 Es-Serahsi, *Kitab el-Mebsut*, str. 43. Zahvaljujem dr. Muhammuđu al-Faruqueu, vanrednom profesoru bibliotekarstva i bliskoistočnih studija na Univerzitetu Illinois Urbana-Champaign, koji mi je pomogao da ovu izreku pronađem kod jednog od najranijih i najuglednijih hanefijskih učenjaka, es-Serahsija.

103 M. Faruque, lična korespondencija. Komentari dr. Faruquea odnose se samo na utvrđivanje porijekla ovog hadisa; mišljenja, stavovi ili analize date u ovoj knjizi nisu nužno i njegova mišljenja.



Nyazee je komentirao isti hadis u svom prijevodu *el-Hidaje*:

Za ovaj hadis nedostaje tekst kod ez-Zejlaija (Ez-Zejlai, vol. 3, 195). Ovaj hadis citira imam es-Serahsi. Nije zabilježen ni u jednoj pouzdanoj zbirci. Imami četiri škola prava jednoglasno ga prihvataju. Za hadis se, međutim, navodi da je *mevkuf i merfu'* hadis od Alija. Vidjeti el-Ajni, vol. 5, 93.<sup>104</sup>

Ovo je još jedan karakterističan primjer pretjerane upotrebe hadisa, koji pokazuje sklonost učenjaka da pribjegavaju očajničkim potezima kada su pod pritiskom da nađu Poslanikove hadise koji bi poduprli njihov stav. Stoga, pribjegli su hadisu koji nije ni iz jedne hadiske zbirke, a koji se smatra i *mevkuf* hadisom („hadis čiji lanac prenošenja prestaje kod ashaba“)<sup>105</sup> i *merfu'* hadisom (čiji lanac prenošenja ili „*sened*“ hadisa ide do Poslanika, iako može biti negdje prekinut“),<sup>106</sup> kako bi zauzeli jedno pretpostavljeno muško gledište. Da bi se stvari još više zakomplicirale, nisu jasni ni kontekst ni značaj ovog izvještaja. I tako se, na osnovu jedne *ahad* naracije, iz spornog izvora izvan etabliranih hadiskih zbirki, nametnulo jedno bizarno ograničenje prava i dužnosti žena prema vlastitoj maloljetnoj djeci, koje je opstalo do danas. A ipak, kada se radi o odgovornosti izdržavanja, majka je baš onđe gdje treba biti, uz oca djeteta, svog muža.

#### 4. Kažnjavanje otpadništva

Jedan od najočitijih primjera zloupotrebe hadisa tiče se kažnjavanja otpadništva. Dominantno tradicionalno gledište jeste da presuda za otpadništvo (*ridda*) nije samo kažnjivo djelo, nego da se mora kazniti smrtnom kaznom.<sup>107</sup> Čak i neki od najuglednijih skorašnjih i savremenih učenjaka, među kojima su Taqiuddin al-Nabhani,<sup>108</sup> Sayyid Abul A'la Mawdudi,<sup>109</sup> Yusuf al-Qaradawi<sup>110</sup> i drugi, drže se ovog tradicionalnog stajališta.

104 I. A. K. Nyazee (prijevod s uvodom i bilješkama), *al-Hidayah: The Guidance by al-Marghinani*, vol. I (Bristol, UK: Amal Press, 2006), str. 496, no. 12.

105 Nyazee (prijevod sa uvodom i bilješkama), *al-Hidayah: The Guidance by al-Marghinani*, str. 629.

106 Azami, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, str. 44.

107 Jedno od najtemeljitijih izlaganja ovog tradicionalnog stajališta nalazi se u poglavlju o apostazi u Y. Friedman, *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relationships* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2003).

108 Al-Nabhani, *The System of Islam [Nizam el-Islam]*, članak 7(c), str. 116.

109 S. A. A. Mawdudi, *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*, Syed Silal Husain i Ernest Hahn (prev.) (1994), dostupno na: <http://answering-islam.org/Hahn/Mawdudi/index.htm>, pregledano 27. maja 2007.

110 Y. Al-Qaradawi, „Apostasy: Major and Minor“ (2006), dostupno na: [http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article\\_C&cid=1178724001992&pagename=Zone-English-Living\\_Shariah/LSELLayout](http://www.islamonline.net/servlet/Satellite?c=Article_C&cid=1178724001992&pagename=Zone-English-Living_Shariah/LSELLayout).



U islamu se otpadništvo smatra teškim grijehom, ali to je stvar između Boga i apostate. Nema ajeta u Kur'anu koji govori o ovom pitanju ili spominje ikakvo kažnjavanje samo za otpadništvo na ovom svijetu.<sup>111</sup> Naprotiv, Kur'an je nedvosmislen u potvrdi principa religijskih sloboda (el-Bekara, 2:256).<sup>112</sup>

Prema tradicionalnom gledištu, u skladu s hadiskom literaturom, otpadništvo, čak i kada nije povezano s izdajom ili pobunom, kažnjivo je i kažnjava se smrću.<sup>113</sup> Jedan konkretan izvještaj u središtu je ovog tradicionalnog gledišta: „Ubijte one koji zamijene svoju religiju drugom (*men beddela dinehu fektuluhu*).“<sup>114</sup> Ovo je *ahad* ili jednim lancem prenošeni hadis. Većina učenjaka „slaže se da se propisana kazna (*hudud*) ne može odrediti na osnovu *ahad* hadisa i da nevjerovanje samo po sebi ne zahtjeva smrtnu kaznu“.<sup>115</sup>

Naravno, da je kazna smrću validna i da se radi o tako teškom grijehu, Kur'an bi govorio o njemu. Osim toga, nijedan hadis ne navodi da je Poslanik prakticirao ovu konkretnu kaznu nad onima koji su počinili samo djelo otpadništva. Naprotiv, jedan konkretan primjer za to kako je Poslanik rješavao slučaj isključivo otpadništva, nevezan za izdaju ili pobunu, sadržan je u sljedećem pouzdanom hadisu:

Neki je beduin dao zakletvu na vjernost Allahovom Vjerovjesniku da će se držati islama. Onda je tog beduina uhvatila nekakva groznica u Medini, došao je do Allahovog Vjerovjesnika i rekao mu: „O, Allahov Vjerovjesniče! Razriješi me zakletve“, ali je to Allahov Vjerovjesnik odbio. Potom je taj čovjek ponovo došao Poslaniku i rekao mu: „O, Allahov Vjerovjesniče! Razriješi me zakletve.“ Međutim, Poslanik je odbio. Ovaj je, potom, opet došao i rekao: „O, Allahov Vjerovjesniče! Razriješi me zakletve.“ Poslanik je opet odbio. Onda je ovaj beduin otisao iz Medine, na što je Allahov Vjerovjesnik rekao: „Medina je kao kovački mijeh: odstranjuje ono što je nečisto, a daje sjaj onome što je dobro.“<sup>116</sup>

<sup>111</sup> M. O. Farooq, „Apostasy, Freedom and Da'wah: Full Disclosure in a Business-like Manner“ (2007).

<sup>112</sup> Kur'an, *el-Bakara*, 2:256.

<sup>113</sup> Detaljnju analizu najčešće citiranih hadisa koji opravdavaju kažnjavanje otpadništva pogledati u A. Saeed i H. Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London, UK: Ashgate Publications, 2004); M. E. A. Subhani, *Apostasy in Islam* (New Delhi, India: Global Media Publications, 2004); Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*, 1996.

<sup>114</sup> M. M. Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, hadis no. 57. Za listu drugih izvora, na kojoj se ovaj hadis javlja i za njegovu kritičku analizu, pogledati A. Shafaat, „The Punishment of Apostasy in Islam (Part II): An Examination of the Hadiths on the Subject“ (2007), dostupno na: [http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy\\_Part2.html](http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy_Part2.html), pregledano 29. oktobra 2007.

<sup>115</sup> M. H. Kamali, *Freedom of Expression in Islam* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1997), poziva se na Shaltuta, *el-Islam 'akida ve šeri'a*, str. 292-93.

<sup>116</sup> Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, hadis no. 318.



Kako je nastalo ovo tradicionalno gledište o otpadništvu i zašto? Prvo, čini se da krvice treba tražiti među učenjacima koji nisu uspjeli odvojiti pitanje otpadništva od pitanja izdaje i pobune protiv tek novonastale zajednice ili mlade islamske države za Poslanikovog života i neposredno poslije njegove smrti. Kasniju kristalizaciju ovog tradicionalnog gledišta još više je zakomplicirala legalistička tendencija koja se razvila na štetu vrijednosno orijentiranog pristupa. Ilustracija nepodudarnosti ovih dvaju bitno različitih usmjerenja jeste nesklad koji je nastao između vrijednosti ili principa slobode izbora (hadis o četvrtoj vrijednosti u drugom poglavlju), koja obuhvata slobodu izbora vjere, i kontradiktornog hadisa u kojem se kaže da čovjeka treba ubiti ako promijeni uvjerenje („ubijte onog koji zamjeni svoju religiju drugom“). Međutim, učenjaci su, izgleda, zanemarili viši kur'anski princip u korist jednog *ahad* hadisa. Jeste da se ovaj hadis javlja u *sahih* zbirkama, kao što je el-Buharijeva, međutim, ako nije *mutevatir*, Poslanikov hadis ne daje sigurno znanje i zato je nižeg prioriteta od kur'anskog teksta. Osim toga, ovaj hadis ima mnoge slabosti, o kojima diskutira Rahman.<sup>117</sup>

Međutim, što je još važnije, legalistički pristup i stajalište zanemaruju principe i vrijednosti utvrđene u Kur'anu, a zakoni (posebno oni strogi) ne smiju protivrječiti kur'anskim principima i normama.

Kur'an vrlo kategorično potvrđuje slobodu vjere. Poslanikova praksa i naslijeđe u skladu su s ovim temeljnim stavom. Nijedan pojedinačni ili slabi hadis koji se bavi pitanjem otpadništva (uz izdaju) ne bi smio pogaziti princip slobode vjere koji je objavljen u Kur'anu. Nasreću, savremeno shvatanje pitanja otpadništva jasno je pretegnulo na drugu stranu.<sup>118</sup>

117 Jedna od tih slabosti je to što, ako se uzme doslovce, ovaj hadis zahtijeva i smaknuće nemuslimana koji je zamjenio svoju vjeru drugom. Prema A. Saeedu („A Fresh Look at the Freedom of Belief in Islam”, u *Difference and Tolerance: Human Rights Issues in Southeast Asia*, D. Kingsbury i G. Barton (ur.) (Australia: Deakin University Press, 1994)), „ovaj hadis je, međutim, opći (*amm*). Na osnovu tog doslovног značenja, može se tvrditi da kada čovjek prihvati neku religiju, on/a je više ne može promijeniti, bila ta religija islam, kršćanstvo, judaizam, ili neka druga.“ Dva su učenjaka ovaj hadis razumijevala doslovno, bez ograničenja: „Govori se da su imam Šafi'i i Ibn Hazm iskazivali stav da su riječi u ovom hadisu općevažeće, da ih treba primjenjivati čak i na nevjernike koji promijene svoju vjeru.“ Ima i drugih, među kojima je Malik, koji se ne slažu sa Šafi'ijem i Ibn Hazmom o ovom pitanju. Vidjeti Rahman, *Punishment of Apostasy in Islam*.

118 U jednom novom blogu, „Apostasy and Islam [Otpadništvo i islam]“, posvećenom ovom konkretnom pitanju, prikupljena su mišljenja više od stotine učenjaka, pravnika, akademika, imama itd., dostupno na: <http://apostasyandislam.blogspot.com>, pregledano 5. juna 2007. Također vidjeti Taha Jabir Alalwani, *Apostasy in Islam: A Historical and Scriptural Analysis* (London, UK: IIIT, 2011).



### (III) RAZLIČITA GLEDIŠTA PRAVNIKA I DRUGIH UČENJAKA O HADISIMA

Da bismo prethodnom izlaganju dali određenu perspektivu, važno je napraviti distinkciju između hadiskih i pravnih učenjaka u njihovom pristupu hadisu. Dok ovi prvi izučavaju, pomno ispituju, analiziraju i kategoriziraju hadise, ovi drugi koriste ili primjenjuju hadise (zajedno s drugim izvorima) da izvedu ili donešu zakon.

U očuvanju i predstavljanju korpusa znanja koje se odnosi na Poslanikove izreke i njegova djela, hadiski učenjaci obavljali su izvanredan i plemenit zadatak, od neprocjenjive vrijednosti. To što je hadiska literatura izrasla u jedan složen sistem klasifikacije usmenih naracija na *sahih*, *hasen*, *da'if* i *mevdū'* hadise ukazuje na moć ove discipline i na predanost ovih učenjaka, koji su dali sve od sebe da sačuvaju i prenesu ovaj korpus znanja. Dok u području hadisa analitička nauka ima kontinuitet, način na koji se hadisi koriste u izvođenju *fikha* u odgovornosti je pravnih učenjaka.

Pravnici, kada koriste hadise, primjenjuju drugačije principe od onih koje koriste drugi učenjaci – oni koji se ne bave pravom. Sve dok neka naracija ne protivrječi uspostavljenim principima Kur'ana i drugim potvrđenim hadisima, kao i konsenzusu (*idžma'*) muslimanskih pravnih učenjaka, pravnicima je, općenito, neki *ahad* ili čak i *da'if* izveštaj bolji izvor prava od *kijasa* (analognog rasuđivanja) nekog pojedinca. Naravno, ima i drugih koji zauzimaju drugačija i alternativna gledišta, pa više naglašavaju *kijas* i *idžma'*.<sup>119</sup>

Muslimani moraju razviti bolje i više nijansirano razumijevanje hadisa kao izvora islamskog znanja, a njihovi učenjaci, uključujući pravnike, moraju preispitati postojeći korpus islamskog prava u svjetlu ciljeva (*mekasid*), kao i vrijednosti i principa islama. Važno je za sve kojih se to tiče da shvate da baš kao što hadisi, općenito, nisu iznad svake sumnje, tako ni *fikh* nije nikakav božanski poduhvat. Umjesto toga, on predstavlja nesavršeno ljudsko razumijevanje nepogrešive Božije volje, što za posljedicu ima to da se ona objavljuje kroz pogrešno shvaćenu i pogrešno tumačenu artikulaciju poznatu kao šerijat.

<sup>119</sup> Vidjeti četvrto i peto poglavlje u ovoj knjizi, gdje su ova pitanja detaljnije diskutirana.



## (IV) ZAKLJUČAK

Pogrešna primjena hadisa, o kojoj smo govorili u navedenim slučajevima, služi kao ilustracija jednog generalnog problema. Mnogim savjesnim muslimanima teško je koristiti hadise u izvođenju islamskih pravnih gledišta koja su suprotna Kur'anu i sunnetu – presude se često predstavljaju kao zasnovane na božanskom šerijatu, dok je, zapravo, veći dio *fikha* proizvod upitnog ljudskog tumačenja.

Mada je to pogrešno, razumljivo je što se neki ljudi okreću krajnostima, pa njihova neadekvatna upotreba hadisa vodi ka neprihvatljivom pretjerivanju u zakonima i kodeksima, koji, opet, za posljedicu imaju to da drugi napadaju ili odbacuju ovaj izvor u potpunosti. Zapravo, sada postoji cijeli jedan pravac koji tvrdi da su sljedbenici „samo Kur'ana“ (kur'anije). Jedna takva grupa i njen osnivač, Rashad Khalifah, nisu samo odbacili hadise: vrhunac je bio kada se on proglašio za „poslanika sporazuma“, kako je predskazano u Kur'etu, 3:81.<sup>120</sup> Ovim je, razumljivo, Khalifah navukao na sebe nezadovoljstvo muslimanske zajednice i zbog toga općenito odbačen. Međutim, nisu svi oni koji odbacuju hadise ekstremni toliko da vjeruju u lažnu vjeru novih Božjih vjetrovjesnika koji bi došli poslije poslanika Muhammeda. U svakom slučaju, ova i druga, očigledno lažna učenja moraju se odbaciti i osuditi, ali bez ekskomunikacije (proglašavanja *tekfira*) – jer nusproizvod ekskomunikacije dovodi do toga da se muslimani okreću jedni protiv drugih i odbacuju jedni druge.<sup>121</sup> Bez obzira na probleme koje su uočili oni koji odbacuju hadise, kritike se ne smiju miješati s kritičarima, zato što kritike mogu biti valjane i kada odbacite kritičare, a, u međuvremenu, pokuđeni običaj prakticiranja religijskog potkazivanja može se još više ukorijeniti u ummetu.

Kako smo napomenuli, istina o hadisima leži negdje između gledišta onih koji ovaj izvor potpuno odbacuju i gledišta onih koji im pripisuju potpuno savršenstvo i motre ih kao božanske u svakom pogledu. Ova potonja grupa efikasno uzdiže ove naracije u ravan s Kur'anom, ponekad primjenjujući hadise tako da potiskuju kur'anski tekst. Korpus sakupljenih hadisa, međutim, dragocjen je i nezamjenjiv izvor u stjecanju detaljnog znanja o Poslanikovim djelima i riječima, kako su ih zapazili i potvrdili njegovi plemeniti ashabi. Poslanika opisuju kao živo djelujuću kur'ansku uputu. Stoga, jasno je da je suštinski pogrešan pristup koji, kada stvari definira kao islamske, koristi isključivo Kur'an.

120 Sa internet-stranice sljedbenika Rashada Khalife, „Why Did Rashad Announce His Messengership?“, dostupno na: <http://www.submission.org/messenger/announce.html>, pregledano 1. juna 2007.

121 Farooq, „Religious denunciations and Takfir: Isn't there enough to go around?“.



Druga česta greška koju prave zagovornici kur'anske ekskluzivnosti jeste potpuno odbacivanje hadiske literature na osnovu toga što se smatra umjetnom. Ovo je, zapravo, netačno, s obzirom na utvrđivanje vjerodostojnosti izvora različitim nezavisnim sredstvima. Poslanikove izreke, naprimjer, brižljivo su memorizirali zbog njihove primjenjivosti u svakodnevnom životu mlade muslimanske zajednice. Ta prva generacija slušala je ovu predaju i svjedočila o Poslanikovim djelima, tako da je zajednica mogla biti sigurna u vlastito ispravno kolektivno ponašanje. Dakle, iako postoji određeni, prepoznat problem sa čuvanjem i širenjem nekih Poslanikovih naracija, to ne znači da je sve što one obuhvataju umjetno ili izmišljeno od drugih. Ovdje se radi o tome da hadis definitivno nije istog nivoa kao Kur'an. A budući da hadis nije poput božanske objave, koju Allah štiti od greške i kvara-ja, postoji određeni nivo ljudske intervencije koji se mora uvažiti.

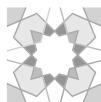
S obzirom na činjenicu da, osim nekoliko (manje od dvanaest) njih, koji su *mutevatir*, skoro svi hadisi, uključujući i one koji su *sahih*, samo su vjerovatni u pogledu znanja koje prenose – probabilistički. To što su probabilistički ne znači da treba ispitivati njihovu istinitost ili tačnost, nego da treba razumjeti tačku gledišta s koje razmatramo hadise i steći osjećaj kako se hadiska nauka razvila da razluči pouzdane od dobrih i slabih. Čak i oni koji su krivotvoreni sakupljeni su u tomove i tomove zbirki, tako da umjet bude svjestan da su lažni. Stoga, ovaj korpus literature, hadise koje imamo danas, moramo koristiti više kao izvor informacija, moralnog nadahnuća i mudrosti, nego kao nekakvu sveobuhvatnu i idealnu osnovu za formulaciju zakona i kodeksa. Kao i za svakog drugog, i za muslimane važi da su društvena bića koja moraju imati zakone po kojima se vladaju; Kur'an i sunnet, logično, služe kao izvori mudrosti i upute u formuliranju tih zakona. Međutim, s obzirom na općenito vjerovatni karakter tih hadisa, muslimani moraju biti oprezni. Mora se, kada se koristi hadiska literatura, zauzeti još strožiji pristup da se dođe do zakona i kodeksa koji imaju direktni i iznimno važan utjecaj na život, dostojanstvo i imetak ljudi. Ta strogost pristupa važna je i u slučajevima zakona i kodeksa koji mogu proizvesti diskriminaciju i nepravdu. Također je važno da se, kada se izvode zakoni i kodeksi, gdje god je to prikladno i relevantno, taj problem propisno ispita s empirijskog gledišta, kako bi se bolje razumjele prave dimenzije problema i situacije koje neki islamski propis tretira – što je tema o kojoj govorimo u šestom poglavljju.

Kada se, za razliku od božanski objavljenog i čuvanog Kur'ana, prepozna ljudski unos u hadise, ovaj izvor može zauzeti svoju dinamičnu poziciju



skladišta detaljnih primjera islamskog prava. Takav jedan pristup hadisima spasit će ih od težnji da se, onoliko koliko se radi o islamskom gledištu, uzdignu na teološki neodbranjiv nivo. Oni će, također, služiti da spriječe nameantanje strogih zakona i kodeksa kao obavezujućih naredbi onda kada se obavezujući karakter ovih zakona i kodeksa ne može uspostaviti iz islamskog okvira. Umjesto toga, kroz proces zasnovan na učešću i zastupanju ljudi (*šura*), muslimani će se ospozobiti da se, u formuliranju svojih zakona i kodeksa, okrenu ovoj dragocijenoj riznici hadisa. Zapravo, unutar takvog jednog dinamičnog okvira, ova se literatura ne može i ne smije odbacivati, nego se muslimani na nju moraju oslanjati kada, u okviru društvenog zakonodavnog djelovanja, traže uputstvo.

Dakle, nekom islamskom zakonskom propisu ne mogu se pripisati svetost ili autoritativnost isključivo zato što potječe iz hadisa, nego zato što je dogovoren u procesu učešća i savjetovanja (*šura*). Ova distinkcija pomoći će muslimanima da iskoriste vrijednu uputu koju imaju u hadisima, a da, pritom, njihov teološki status ne uzdižu na viši, koji je neodrživ. Na osnovu ovog kriterija, dakle, neki zakon postaje islamski samo ako (a) ima korijen u temeljnim izvorima islama, tj. Kur'ana i sunneta; (b) ako je izведен s posebnim obzirom na više ciljeve (*mekasid*) i vrijednosti islama i (c) ako ga je usvojilo društvo putem savjetovanja (*šura*). Prema tome, neki zakon ne može se označiti kao „islamski“ ako nisu ispunjeni drugi i treći uvjet.



## POGLAVLJE 4

# Doktrina *idžma'a* – Postoji li konsenzus?

*Idžma'* ili konsenzus jedan je od četiriju izvora islamske jurisprudencije:

*Idžma'* je glagolska imenica arapske riječi *edžma'a*, koja ima dva značenja: 'odlučiti, odrediti' i 'složiti se oko nečega'. Kao primjer prvog značenja, izraz *edžma'a fulen 'ala keza* znači 'to i to odlučeno o tome i tome'. Ovakva upotreba riječi *edžma'a* može se naći i u Kur'anu i u hadisima. Drugo značenje riječi *edžma'a* jeste 'jednoglasni dogovor', pa otud fraza *eždma'a el-keum 'ala keza* znači 'ljudi su postigli jednoglasni dogovor o tome i tome'. Drugo značenje *idžma'a* često podrazumijeva prvo, po tome što gdje god postoji jednoglasni dogovor o nečemu, postoji i odluka o tome.<sup>1</sup>

Kur'an i sunnet dva su primarna i temeljna izvora islama, dok su *idžma'* i *kijas* (analogno rasuđivanje) dva sekundarna izvora:

Klasična muslimanska metodologija (*usul*) navodi osnovne tekstualne izvore i metode koji se koriste u izgradnji muslimanskih stavova u različitim sferama života, uključujući i međunarodne odnose. Ovi izvori su Kur'an, sunnet, *idžma'* (konsenzus) i *idžtihad* (upotreba ljudskog razuma ili *akla*) u razradi i tumačenju šerijata. *Idžtihad* obuhvata četvrti glavni izvor muslimanskog mišljenja, *kijas* (analogija) (...).<sup>2</sup>

(..) Baš нико не би смio давати mišljenje o неком konkretnom pitanju tako što ћe само reći: „To je dozvoljeno“ ili „To je zabranjeno“, ukoliko nije siguran u znanje [prava], a то znanje mora se zasnivati na Kur'anu i sunnetu ili [izvoditi] iz *idžma'a* (konsenzusa) i *kijasa* (analogije).<sup>3</sup>

1 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 229-230.

2 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 58-59.

3 M. Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala*, str. 78.



Uočava se da, od dogme ka zakonima i kodeksima, *idžma'* ima ključno mjesto u islamskom diskursu i društveno-religijskom jedinstvu:

Ova važna doktrina igra presudnu ulogu u integriranju muslimanske zajednice. U svojoj prvoj etapi, ona se očitovala kao opće, prosječno mišljenje, opći osjećaj zajednice i kao obavezujuća snaga korpusa zakona protiv neutemljenih i iskrivljenih mišljenja. U klasičnom periodu, razvijaju se njegove složene teorije i ogranci. Postao je odlučujući autoritet u religijskim poslovima. Sve religijske doktrine standardizirane su putem *idžma'a*. Njegovo odbacivanje smatralo se herezom, nečim što je ekvivalentno nevjerojanju.<sup>4</sup>

Mora se napomenuti (...) da, za razliku od Kur'ana i sunneta, *idžma'* nema izravno mjesto u božanskoj objavi. Kao doktrina i dokaz šerijata, *idžma'* je, u osnovi, racionalni dokaz. Također, teorija *idžma'a* jasna je po tome što je on obavezujući dokaz.<sup>5</sup>

*Idžma'* igra ključnu ulogu u razvoju šerijata. Postojeći korpus *fikha* proizvod je dugotrajnog procesa *idžtihada* i *idžma'a*.<sup>6</sup>

Samo *idžma'* može dokrajčiti sumnju i kada on dâ svoju težinu nekoj odluci, ta odluka postaje konačna i nepogrešiva. *Idžma'* se prvenstveno smatra instrumentom konzervativnosti i očuvanja naslijeđa prošlosti (...). *Idžma'* jača autoritet propisa koji je spekulativnog porijekla. Spekulativni propisi nemaju obavezujuću snagu, međutim kada se postigne *idžma'* u njihovu korist, oni postaju konačni i obavezujući (...). Naposljetku, *idžma'* predstavlja autoritet. Jednom kada se *idžma'* uspostavi, on teži da postane autoritet sam po sebi, a njegovi korijeni u primarnim izvorima postepeno slabe, pa se čak i gube.<sup>7</sup>

Zanimljivo, uprkos dobro utvrđenom mjestu koje *idžma'* ima u islamskoj jurisprudenciji, obični muslimani općenito ne znaju činjenicu da je *idžma'*, kao autoritet ili izvor islamske jurisprudencije, nije na visokom nivou.

Iako je *idžma'*, u određenoj mjeri, igrao integrativnu ulogu u islamskom pravnom diskursu, on je, također, doprinio i nekom razilaženju potaborima. Međutim, još je i važnije to što ima zloupotrebe *idžma'a*, u tom smislu što se često koristi kao sredstvo za uštkivanje oponenata ili što se često tvrdi da postoji *idžma'* i tamo gdje ga očigledno nema. Ovo je ključno pitanje, zato što, po tradicionalnom mišljenju, ako o nečemu postoji *idžma'*, bilo da se radi o dogmi ili o pravnom pitanju, to je obavezujuće za muslimane.

4 A. Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2003). Vidjeti *Uvod*.

5 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 228.

6 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 231.

7 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 232.



Oni koji nisu upoznati s *idžma'om* kao pojmom ili dogmom mogu se zapitati zašto na samom početku nije data neka nedvosmislena definicija ovog pojma; za to postoji valjan razlog – čitatelja će iznenaditi kada čuje da konsenzus (*idžma'*) ne postoji čak ni u pogledu ispravne definicije *idžma'*. Može ga iznenaditi to što su veliki islamski učenjaci kao što su Ibn Hanbel, Ibn Hazm, Ibn Tejmija i Ibn el-Kajjim „energično osporavali šerijatsku valjanost bilo kakvog *idžma'*: oni su ga smatrali samo umnožavanjem pojedinačnog mišljenja (*re'j*), kojem je neopravdano dat status svetog, samo zato što je bio (ili može biti) poduprto brojnošću“.<sup>8</sup> U ovom poglavlju o ideji *idžma'* diskutira se dovoljno detaljno, dovoljno da tu ideju predstavi običnim muslimanima, da im je objasni i da ih upozna s upotrebom i zloupotrebom ovog inače valjanog instrumenta islamske jurisprudencije. Cilj je i da se dâ dobra ilustracija i pomogne u prepoznavanju i shvatanju činjenice da još uvijek postoji prostor za korištenje *idžma'*, s ozbirom na raširene probleme i ograničenja s kojima se muslimani nose, te da se taj koncept adekvatno adaptira, kako bi bio relevantan i u savremeno doba.

## (I) TRADICIONALNI NAGLASAK NA IDŽMA'

Ovaj naš segment uveliko se oslanja na opsežno djelo Ahmada Hasana, u kojem su sve reference pribilježene u cijelosti. Iz navedenih izvora potječu sljedeći iskazi o konsenzusu (*idžma'*).

- El-Bejdevi (u. 1280), hanefijski učenjak:

„Onaj ko odbacuje učenje *idžma'* odbacuje vjeru u cjelini. To je tako zbog toga što je putanja svih osnova religije i njihova povratna tačka – konsenzus (*idžma'*) muslimana.“<sup>9</sup>

- Es-Serahsi (u. 1090), još jedan hanefijski učenjak:

„Onaj ko poriče valjanost *idžma'* izokola traži da razruši samu vjeru.“<sup>10</sup>

- Abdul Malik el-Džuvejni (u. 1085), šafijski učenjak:

„*Idžma'* je remen i potpora šerijata i njemu šerijat duguje svoju vjerodostojnost.“<sup>11</sup>

<sup>8</sup> Asad, *This Law of Ours*, str. 51.

<sup>9</sup> Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 36.

<sup>10</sup> Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 36.

<sup>11</sup> Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 36.



- El-Karafi (u. 1285), malikijski pravnik:

„*Idžma'* je, u pogledu konačnosti, ispred ostalih triju izvora prava, tj. Kur'a-na, sunneta i *kijasa*.“<sup>12</sup>

Upečatljivo je da el-Džuvejni šerijatsku vjerodostojnost postavlja ne na Kur'an, sunnet ili kijas, nego na *idžma'*. El-Karafi ide još dalje pa je kod njega, s obzirom na konačnost, *idžma'* na višem položaju nego Kur'an, sunnet ili kijas:

Neki pravnici prenaglašavali su vrijednost *idžma'a*, toliko da su mu davali prvenstvo nad Kur'anom i sunnetom. U prilog ovom mišljenju navodili su da su i Kur'an i sunnet podložni derogaciji i interpretaciji, dok je *idžma'* nepogrešiv i konačan. Ako je neki propis potkrijepljen konsenzusom (*idžma'*), onda nema mjestra sumnji. Njemu se daje prvenstvo i nad *kijasom* (analogijom), zato što je ovaj potonji ponekad podložan greškama. Valja napomenuti da taj *idžma'* kojem se daje prednost pred Kur'anom i sunnetom mora biti od one vrste koja je konačna (*kat'i*), verbalna (*lafzi*), vidljiva ili opipljiva (*mušehad*) ili prenese-na kao *tevatur*. Što se tiče spekulativnog *idžma'a*, Kur'an i sunnet imaju prednost nad njim. Podupirući ovakvo gledište, el-Isfahani primjećuje da je *idžma'* iznad svih izvora prava (*edille*) i nema autoriteta koji bi se, u osnovi, mogao uporediti s njim. On ovaj stav pripisuje velikom broju učenjaka.<sup>13</sup>

## (II) TVRDNJE DA OKO NEČEG POSTOJI *IDŽMA'* PREČESTE SU

Kao ilustraciju, ovdje dajemo jedan popis raznovrsnih tvrdnji o konsenzusu (*idžma'*) da pokažemo kako su uobičajene tvrdnje o postojanju *idžma'a*. Zanimljivo, nasuprot ovim pretpostavkama jedva da i oko čega na ovoj listi postoji konsenzus: kada se neopravdano tvrdi da je oko nečega postignut konsenzus (*idžma'*), to je pogrešno predstavljanje ovog termina.

- *Proglasiti „talak“ tri puta u jednom mahu razvod čini valjanim*

Tri puta izgovoreno „*talak*“ prihvata većina u *mezhebima*, kao i pretpostavku da o ovome postoji *idžma'*, te se svakako ne uzima u obzir mišljenje bilo koga ko se tome suprotstavlja.<sup>14</sup>

12 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 36.

13 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 149-150.

14 Muhammad Vanker, „Three Talaqs“ (s. a.), dostupno na: <http://www.umhlangaislamic.co.za/articles/talaqs.htm>, pregledano 5. marta 2007, poziva se na Šarh Zerkani, vol. 3, str. 167.



- *Teravih-namaz čini 20 rekata*

Imam Muveffekuddin ibn Kudama el-Makdisi (u. 1223), vodeći onovremeni imam hanbelijske škole mišljenja, objavio je u svojoj knjizi iz *fikha*, *el-Mugni* 1/803: „Postoji konsenzus Poslanikovih drugova (*idžma' es-sahaba*) o rekatima teravih-namaza.“<sup>15</sup>

- *Kamata je zabranjena*

Sve škole mišljenja muslimanske jurisprudencije zauzimaju *jedinstven stav* da su *riba*, tj. lihvarenje i kamata zabranjeni.<sup>16</sup>

- *Svjesno propušten namaz mora se naklanjati*

Postoji konsenzus (*idžma'*) učenjaka čije se mišljenje uvažava da ko god svjesno propusti namaz mora ga nadoknaditi.<sup>17</sup>

- *Zabranjeno je da žene budu vode*

Postoji konsenzus mišljenja (*idžma'*) u ummetu da nije dopušteno ženama da budu na rukovodećim funkcijama. *Idžma'* je treći po važnosti izvor islamskog prava i ne može mu se protivrječiti.<sup>18</sup>

---

15 „Regarding Tarawih“, obnovljeno 23. aprila 2007, dostupno na: <http://mac.abc.se/tone-sr/h/91.html>.

16 S. H. Siddiqui, *Islamic Banking: Genesis & Rationale, Evaluation & Review, Prospects & Challenges* (Karachi, Pakistan: Royal Book Company, 1994), str. 15. Kada je riječ o zabrani lihvarenja (*riba*), nema razlika u mišljenju. Dakle, postoji *idžma'* ili jednoglasnost o tom pitanju, bez obzira na to što ovo i nije pitanje za konsenzus (*idžma'*), zato što je to nešto eksplisite dato u Kur'anu. Međutim, kada se *riba* izjednačava s kamatom, onda više ne стоји ta tvrdnja/citat, zato što postoje mišljenja po kojima se kamata (u svim njenim oblicima) ne smatra lihvarenjem (*riba*). Abdullahe Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation* (New York: E. J. Brill, 1996); Nabil A. Saleh, *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996).

17 Imam en-Nevevi, *el-Medžmu ſarh el-muhezzeb* (3:86), dostupno na: [http://qa.sunnipath.com/issue\\_view.asp?HD=3&ID=2190&CATE=343](http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=3&ID=2190&CATE=343), pregledano 13. decembar 2006.

18 Dostupno na: [http://www.beautifulislam.net/women/female\\_leadership\\_islam\\_p.html](http://www.beautifulislam.net/women/female_leadership_islam_p.html).



- *Mjesto gdje je Poslanik ukopan najsvetije je mjesto*

Prema konsenzusu (*idžma*) svih učenjaka, komad zemlje u kojem počiva blagoslovljeno tijelo Vjerovjesnika Allahovog čestitije je od svih drugih, uključujući i Kabu i prijestolje ('arš) Uzvišenog Allaha.<sup>19</sup>

- *Telfik (miješanje i spajanje mišljenja različitih mezheba) nije valjan*

Među pitanjima koja treba napomenuti jeste da su pravnici (*fukaha*) rekli da *telfik* (spajanje mišljenja više od jednog *mudžtehida* u jednom djelu) prema učenjačkom konsenzusu (*idžma*) nije važeći. To prenose Ibn Abidin, Kasim ibn Kutlubuga od hanefija i Ibn Hadžer el-Hajtami od šafija.<sup>20</sup>

- *Tehijjetul-mesdžid namaz jeste sunnet*

Spominje se u *el-Halbi* (Ibn Armira Hadža el-Halebija): učenjački konsenzus (*idžma*) navodi se u vezi s namazom pozdrava džamiji kao sunnet.<sup>21</sup>

- *Na putovanju je dozvoljeno uzeti abdest preko čarapa*

En-Nevevi kaže: „Svi oni koji su kvalificirani za *idžma'* (konsenzus) slažu se da je dozvoljeno uzeti abdeset preko čarapa – bilo na putu ili kod kuće, ako je to potrebno ili ako nije – čak i ženama koje su stalno kod kuće, a i ljudima koji su nepokretni.“<sup>22</sup>

- *Klanje životinja bez spomena Allahovog imena nije halal*

Veliki hanefijski pravnik Allama ibn Abidin objašnjava navedenu tvrdnju riječima: „Značenje izjave da jedenje životinskog mesa neće biti zakonito (*halal*), ako se za vrijeme klanja životinje nije svjesno izgovorilo Allahovo

19 Poziva se na Mula Alija el-Karija, dostupno na: [http://qa.sunnipath.com/issue\\_view.asp?HD=7&ID=2987&CATE=108](http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=7&ID=2987&CATE=108), pregledano 17. maja 2007.

20 Poziva se na Mula Alija el-Karija, dostupno na: [http://qa.sunnipath.com/issue\\_view.asp?HD=1&ID=1022&CATE=4](http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=1&ID=1022&CATE=4), pregledano 17. maja 2007.

21 Poziva se na Mula Alija el-Karija, dostupno na: [http://qa.sunnipath.com/issue\\_view.asp?HD=1%ID=1115&CATE=4](http://qa.sunnipath.com/issue_view.asp?HD=1%ID=1115&CATE=4), pregledano 17. maja 2007.

22 „Sunnah Method and description of Wudhu“ (s.a.), dostupno na: <http://www.central-mosque.com/fiqh/sunwudhu.htm>, pregledano 17. maja 2007.



ime, bilo da je mesar musliman ili pripadnik naroda knjige (kitabija), a zbog (jasnog) teksta Kur'ana i konsenzusa (*idžma'*) svih učenjaka".<sup>23</sup>

- *Oženiti ženu koja nije iz naroda knjige (ehl el-kitab) nije prihvatljivo*

Svi muslimanski pravnici potpuno su saglasni (*idžma'*) da se kur'anska dozvola muslimanima da se žene ženama naroda knjige (*ehl el-kitab*) odnosi samo na jevrejske i kršćanske žene i da se ne može proširiti i na druge grupe.<sup>24</sup>

- *Izbor Ebu Bekra*

Po hanbelijskom gledištu, jedini pravi *idžma'* koji je postignut izvan saglasnosti o religijskim vjerovanjima jeste konsenzus mlade muslimanske zajednice koja je, poslije smrti Poslanika Časnog, izabrala Ebu Bekra kao prvog halifu.<sup>25</sup>

- *Imam Ebu Hanifa je zaveden*

Muhammad ibn Abdullah el-Maliki rekao je: „Čuo sam da je Ebu Bekr Subdžistani rekao svojim sljedbenicima: ,Šta biste rekli za fetvu oko koje su *idžma'* postigli imam Malik, Šafi'i, imam Evzai, Hasan bin Salih, Safjan Suhri i njihovi sljedbenici?' Njegovi sljedbenici rekli su da to mora biti ispravna odluka. Onda je Ebu Bekr Subdžistani rekao da su ovi pojedinci postigli konsenzus (*idžma'*) da je Ebu Hanifa grešan i zaveden.“<sup>26</sup>

- *Idžma' protiv imama Ibn Tejmije*

Ibn Tejmija je bačen u zatvor po saglasnosti muslimanskih učenjaka Egipata i eš-Šama. Njegovo zatočenje bilo je posljedica konsenzusa (*idžma'*) učenjaka njegovog doba.<sup>27</sup>

23 Oslanja se na *Radd el-muhtar 'ala ed-durr*, 5/298-299, dostupno na: <http://www.ummah.com/forum/showthread.php?t=221148>, pregledano 18. maja 2007.

24 Dostupno na: <http://www.pakistanlink.org/Religion/2005/07222005.htm>.

25 Dostupno na: [http://www.londoninternational.ac.uk/current\\_students/programme\\_resources/laws/subject\\_guides/islamic/islamic\\_chpt3.pdf](http://www.londoninternational.ac.uk/current_students/programme_resources/laws/subject_guides/islamic/islamic_chpt3.pdf), str. 20.

26 Oslanja se na *Tarikh Baghdad* [Tarih Bagdad], vol. 13, str. 383, dostupno na: [http://en.rafed.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=1556&catid=187&Itemid=965](http://en.rafed.net/index.php?option=com_content&view=article&id=1556&catid=187&Itemid=965).

27 Dostupno na: <http://al-islam.org/encyclopedia/chapter9/6.html>, pregledano 15. maja 2007.



### • *Putovanje Isra (i Miradž) bilo je dušom i tijelom*

Postoji učenjački konsenzus (*idžma*) da je putovanje poslanika Muhammeda iz Mesdžida el-harama u Meki do Mesdžida el-aksa u Jerusalemu bilo dušom i tijelom. Osim toga, ovi učenjaci naznačavaju da je onaj ko negira ovo putovanje (*el-Isra*) bogohulnik, zato što ne vjeruje eksplisitnom tekstu Kur'ana.<sup>28</sup>

### • *Ljubljenje palca za vrijeme ezana*

Kako Sayyid Alawi al-Maliki piše u svojoj raspravi o pravilima korištenja slabih hadisa, *Menhal latif*, učenjaci svih četiriju pravnih škola (*mezheba*) postigli su konsenzus (*idžma*) – a ovaj *idžma*' bilježi se od vremena imama *Mudžtehida*, Ahmeda ibn Hanbela do danas – da se može postupati po svakom hadisu koji je slab (*da'if*, sve dok nije *mevdu*).<sup>29</sup>

### • *Šta jesti u vrijeme gladi?*

Ovim neobičnim hipotetičnim slučajem bavi se el-Gazali, a Nyazee ga predstavlja ovako:

To je slučaj nekih ljudi na brodu koji su zalutali na moru i izglednjeli do pred smrt. Baciše kocku da izaberu jednog od svojih drugova kojeg će ubiti i jesti njegovo meso, tako da se drugi spase. Što se tiče prava, ovdje se zahtijeva pravilo *garib*, odbačeno u šerijatu, zato što ne zadovoljava tri dodatna uvjeta koja el-Gazali nameće.

*Prvo*, iako je obavezno da ljudi na brodu pokušaju spasiti svoje živote, čak i ako moraju jesti haram, oni ne smiju nikoga ubiti zbog toga. Razlog je što je ubijanje drugog čovjeka zabranjeno, bez pravnog objašnjenja. Spašavanje vlastitih života ubijajući nekog čiji život štiti šerijat ne može biti cilj opravдан šerijatom. Drugim riječima, to nije *daruri*. *Druge*, ljudi na brodu nisu sigurni da će se spasiti čak i ako jedu meso čovjeka kog ubiju. Moguće je da će ostati na moru i da se neće uspjeti spasiti. Ovo pitanje, dakle, nije *kat'i*. *Treće*, i najvažnije, ovo pitanje odnosi se na samo nekoliko pojedinaca na brodu, a ne na cijeli ummet. To, znači, nije *kulli* i, stoga, ne može predstavljati javni interes.

28 Dostupno na: [http://www.sunna.info/Lessons/islam\\_365.html](http://www.sunna.info/Lessons/islam_365.html).

29 Alawi al-Maliki, *Menhal*, 251-253, dostupno na: [http://www.abc.se/tm9783/maa/ktda\\_e.html](http://www.abc.se/tm9783/maa/ktda_e.html), pregledano 21. maja 2007.



Dakle, šerijat ne dozvoljava da se pojedinac ubije, budući da taj slučaj ne zadovoljava dodatne uvjete koje je identificirao el-Gazali. Zato se interes ovih pojedinaca odbacuje.<sup>30</sup>

Nyazeeovo objašnjenje precizno pokazuje kako su islamski zakoni i kodeksi ponekad pravno nategnuti, tako da su temeljne vrijednosti, bilo s islamskog ili s ljudskog gledišta, zanemarene. Osim toga, ono što ljudi mogu uraditi u strašnim situacijama ne može se precizno predvidjeti niti kodificirati. Ako se neki ljudi zaista suoče sa situacijom ove vrste i traže mišljenje pravnika, to je jedna stvar. Međutim, ako je to mišljenje samo proizvod spekulacije, pravničke argumentacije u nekoj imaginarnoj situaciji, onda je to neprihvatljivo (protivrječi pravnom principu koji kaže da presuda mora biti u skladu sa zbiljom, nasuprot hipotetičnim situacijama).

U suštini, jedno pravničko stajalište ovakvog karaktera krši temeljno pravo na ljudsko dostojanstvo, koje potvrđuje Kur'an [prva vrijednost o kojoj je diskutirano u drugom poglavljju]. Ubistvo drugog čovjeka da bi se pojeo i tako spasio vlastiti život, čak i u tako strašnoj, sudbonosnoj situaciji ne spada u područja prihvatljivih ljudskih interesa. Ubiti drugo ljudsko biće kako bi se pojelo i spasio svoj život očita je izopačenost pravde, morala i osnovne uljednosti. U ovoj situaciji, žrtvovanje vlastitog života za druge – čak i za grešnike, ljudi koji nisu muslimanske vjere ili za neprijatelje – jeste ispravno djelo. Dakle, u cijelosti, dokazi za konsenzus pravničkih argumenata o ovom pitanju krajnje su nedostatni, što se vidi iz djela drugih učenjaka: „Ako neka grupa ljudi umire od gladi, nije im zakonito da jedu meso ikog od njih kako bi spasili vlastiti život, jer je tu javni interes (*masleha*) parcijalan, a ne opći.“<sup>31</sup>

Iako svi navodi ne potječu iz djela vjerskih učenjaka, sasvim je očito kakva je uobičajena primjena *idžma'*. Nažalost, citirani odlomci ilustriraju tendenciju da se *idžma'* zloupotrebljava isto toliko često koliko i upotrebljava, budući da u većini slučajeva, zapravo, ne postoji nikakav konsenzus. U mnogim slučajevima, ljudi imaju određeni utisak, zasnovan na pogrešnim, neutemeljenim ili lažnim tvrdnjama. Imam Ibn Tejmija upozorava na to:

*Idžma'* znači da se sva ulema ummeta složila oko određenog pitanja. A kada se to utvrdi u nekoj pravnoj stvari, onda niko nema pravo da je odbije. To je tako zato što se ne može cijeli umet složiti oko zablude. Međutim, *ljudi misle da oko mnogih pitanja postoji idžma', a zapravo ga nema. U nekim slučajevima čak je ispravan i suprotan stav i treba ga zauzeti.*<sup>32</sup>

30 Nyazee, *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)*, str. 247-248.

31 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 280; citira el-Gazalija, *el-Mustasfa min 'ilm el-usul* (Kairo: Metba'a Mustafa Muhammad), vol. ii, str. 141.

32 Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, str. 92, citira Ibn Tejmiju, *Fetava* (Kairo: Metba'a Kurdistan el-'ilmija, 1326), vol. i, str. 406.



Česta je praksa među muslimanskim učenjacima i pravnicima da tvrde kako postoji konsenzus (*idžma'*) o skoro svemu o čemu su dali pravno mišljenje. Sama upotreba riječi *idžma'* pobuđuje strahopoštovanje među vjernicima. Međutim, stvarnost je da se *idžma'* rijetko postigne; neki bi mogli reći da ga češće nema, nego što ima. Kako to AbuSulayman ističe, osim u nekoliko osnovnih stvari, jedva da uopće postoji konsenzus:

Cilj je da se *idžma'* primijenjuje u slučajevima o kojima nema teksta (*nass*) iz Kur'ana ili sunneta po kojem bi se donijela norma (*hukm*) (...). Jedino oko čega su pravnici saglasni a zasnovano je na konsenzusu (*idžma'*) tiče se namaza pet puta dnevno, obaveze zekata itd. Ova pitanja, međutim, podupiru Kur'an i sunnet, te *idžma'* Poslanikovih, s. a. v. s., ashaba; ona su, zapravo, opće znanje. Osim ovih temelja, *apsolutno ni o jednom pitanju nije postignut konsenzus*. Stoga traje neprekidna rasprava u različitim školama prava.<sup>33</sup>

Jaz između teorije i prakse *idžma'a*, po priznaju mnogih pravnika, ogleda se u teškoći koja postoji u zadovoljenju njegovih teorijskih zahtjeva. Apsolutni uvjeti klasične definicije *idžma'a* teško da se mogu ispuniti nekim presudnim činjeničnim dokazima koji bi eliminirali svaki nivo *ihtilafa*. Često se tvrdi da postoji *idžma'* za propise oko kojih većinski konsenzus postoji samo unutar ili izvan neke konkretne škole. Dokazivanje autentičnosti *idžma'a* nije, s druge strane, dobilo onu pažnju koja se daje utvrđivanju autentičnosti hadisa preko pouzdanog *seneda*.<sup>34</sup>

Šira saglasnost ne postoji ni oko jedne postojeće definicije ovog termina. Da bismo shvatili ovu tvrdnju, razmotrimo slučaj hanefijske škole, u čijem su oblikovanju ključne uloge uz osnivača, imama Ebu Hanifu, imala njegova dva učenika, imam Muhammed i imam Ebu Jusuf. Dok prolazimo kroz el-Marginanijevu *Hidaju*, jedan od glavnih tekstova hanefijskog *fikha* zasnovanog na klasičnim izvorima, vidimo da je moguće nasumično odabratи neku temu, u okviru koje se obrađuju različita pitanja, oko kojih se često ne slažu čak ni ova trojica starješina hanefijskog *fikha* (imam Ebu Hanifa i njegova dva učenika).<sup>35</sup>

33 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 75; italicik dodan.

34 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 229.

35 Za konkretno predstavljanje ovih neslaganja, vidjeti „Disagreements in Hedaya“, dostupno na: [http://www.global-webpost.com/farooqm/study\\_res/islam/fiqh/ijma\\_hedaya.html](http://www.global-webpost.com/farooqm/study_res/islam/fiqh/ijma_hedaya.html), pregledano 15. februara 2007.



### (III) IDŽMA': DEFINICIJA I NEDOSTATAK KONSENZUSA

Problem s konsenzusom (*idžma'*) počinje od definicije tog termina. Ne postoji *idžma'* (konsenzus) o definiciji *idžma'a* (konsenzusa). To potvrđuje i podrobno ispitivana literatura.

Zanimljivo je da se pitanje definicije *idžma'a* nije postavljalo sve do vremena imama Šafi'ija (u. 820). Čak i učenjak iz 10. stoljeća Ebu Bekr el-Džassas (u. 980) ne daje tu definiciju. Krajem desetog stoljeća počinju pokušaji nekih učenjaka da definiraju *idžma'*. To detaljno razmatra Hasan (2003).<sup>36</sup>

- Ebu el-Husejn el-Basri<sup>37</sup> (u. 1085) piše da je *idžma'* „*dogovor neke grupe (džema'a)* o određenoj stvari putem učestvovanja ili odustajanja“.
- Imam el-Gazali (u. 1111) kaže da je to „*dogovor Muhammedove zajednice* o nekom religijskom pitanju“.
- El-Amidi (u. 1233) kaže: „(...) *dogovor svih ljudi* koji pripadaju Muhammedovoj zajednici i koji, u određenom periodu *imaju autoritet da, propisom o nekom slučaju, obavezuju i razrješavaju od obaveza*“.<sup>38</sup>

Na osnovu različitih definicija ovog termina, mogu se identificirati četiri široka aspekta *idžma'a*. Zanimljivo je da konsenzusa nema niti o jednom od ovih četiriju aspekata:

- (i) Čiji dogovor je *idžma'*?
- (ii) Kakve kompetencije članovi grupe moraju minimalno imati?
- (iii) Koji period *idžma'* pokriva?
- (iv) Koje teme spadaju u djelokrug *idžma'a*?

Na ovom mjestu valjalo bi ispitati detaljnije čiji dogovor je *idžma'*, tj. ko postiže konsenzus.

Prema ortodoksnom gledištu, *idžma'* je jednoglasni dogovor zajednice ili učenjaka.<sup>39</sup>

<sup>36</sup> Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 72-82.

<sup>37</sup> El-Basri je bio mutazilijski učenjak i fekih, autor djela *el-Mu'temid fi usul el-fikh*, glavnog i najuglednijeg izvora u području *fikha* prije proslavljenog djela Fahrudina er-Razija, *Mehsul*.

<sup>38</sup> Tj. *ehl el-hal ve el-'akd*.

<sup>39</sup> Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 75.



Vidi se da u navedenom tradicionalnom mišljenju nema saglasnosti o tome da li je to konsenzus cijele zajednice ili konsenzus učenjaka. Prema mišljenju imama Šafi'ija, *idžma'* nije *idžma'* ukoliko nije postignut konsenzus cijele zajednice. U uvodu svog prijevoda Šafi'ijeve *Risale*, Majid Khadduri navodi sljedeće:

Pod konsenzusom (*idžma'*) Šafi'i ne podrazumijeva samo dogovor nekolici- ne učenjaka nekog grada ili mjesta, kao što su pravnici Hidžaza i Iraka smatrani, nego većine vodećih pravnika u muslimanskim zemljama. On, također, univerzalizira *idžma'* u temeljnim pitanjima, tako da on znači dogovor muslimanske zajednice. U temeljnim stvarima koje se dogovore konsenzusom, tvrdi Šafi'i, ne smije biti neslaganja (*ihtilaf*), ali u pitanjima detalja, gdje mogu postojati dva odgovora, jedan od tih odgovora može se izabrati primjenom diskrecionog prava ili preferencije (*istihsan*). Raniji pravnici su, čini se, šire koristili diskreciona prava nego što je Šafi'i bio sklon prihvati.<sup>40</sup>

Imami Malik i el-Gazali te Ibn Hazm (zahirije) imaju vrlo različita mišljenja o ovom terminu:

Za Malika, *idžma'* je konsenzus Poslanikovih ashaba i njihovih nasljednika koji su živjeli u Medini.<sup>41</sup>

Malik (...) uvažava *idžma'* učenjaka iz svog mjesta življenja – Medine.<sup>42</sup>

Šafi'ijevoj doktrini o konsenzusu cijele zajednice suprotstavljeni su se drugi učenjaci, uključujući njegove vlastite sljedbenike, mada je Gazali (...) pokušao ograničiti takav dogovor na temeljne principe, ostavljajući pitanja detalja konsenzusu učenjaka. Glavna slabost u ovoj doktrini konsenzusa zajednice jeste proceduralnog karaktera – nedostaje adekvatna metoda kojom bi zajednica postigla dogovor.<sup>43</sup>

Za zahirije validan *idžma'* bio je konsenzus Poslanikovih ashaba.<sup>44</sup>

Ibn Džerir et-Taber i Ebu Bekr er-Razi uvažavaju čak i odluku većine kao *idžma'*.<sup>45</sup>

A prema mišljenju Ibn Tejmije:

(...) *idžma'* znači da se sva ulema ummeta složila o određenom pitanju.<sup>46</sup>

40 M. Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala* (1987), Khaddurijev uvod, str. 33.

41 M. Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (New Delhi, India: Taj Company, 1986), str. 146.

42 M. Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala* (1987), str. 37, n. 109.

43 Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala*, str. 38-39.

44 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 81.

45 Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, str. 90.

46 Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, str. 92.



Zahirije, kako i imam Ahmed ibn Hanbel, ograničavaju *idžma'* samo na konsenzus ashaba (*idžma' es-sahaba*). Interesantno je da su neki zagovornici hilafeta (ili islamske države) u moderno doba predlagali da *idžma' es-sahaba* uđe u ustav. U knjizi *Nizam el-islam* [Islamski sistem], Taqiudin al-Nabhani predlaže nacrt ustava za hilafet ili islamsku državu:

Član 12: Jedini dokazi koji će se razmatrati za božanske norme (*ahkam šera'ijska*) jesu: Kur'an, sunnet, konsenzus ashaba (*idžma' es-sahaba*) i analogija (*kijas*). Zakoni se, osim iz ovih dokaza, ne mogu uzimati ni iz jednog drugog izvora.<sup>47</sup>

Iako postoji opća saglasnost da se islamski zakoni izvode iz četiriju temeljnih izvora, među kojima je i *idžma'*, odrediti da je *idžma'* samo *idžma' es-sahaba* jednostavno je neodrživo, budući da ne postoji konsenzus o definiciji *idžma'a*; niti bi takva pitanja trebalo da budu tako usko navedena u ustavu, isključujući sva ostala moguća značenja ili definicije. Može se ustvrditi da ima stvari oko kojih je postignut *idžma' es-sahaba*,<sup>48</sup> a postoje i teološki ili intelektualni slučajevi u kojima je *idžma' es-sahaba* jedini valjani konsenzus, međutim pošto je ustav obavezujući zakonski akt ili ugovor, ograničiti *idžma'* samo na *idžma' es-sahaba*, a onda ga uzdići na status dogme u tako uskoj ili ograničenoj formi – nije opravdano.<sup>49</sup> Šta je sa svima onima koji se ne slažu s ovim stavom (i zaista, prevladavajuće mišljenje učenjaka ne ograničava *idžma'* samo na

<sup>47</sup> Al-Nabhani, *The System of Islam* [Nizam el-islam], str. 118.

<sup>48</sup> Jedno od pitanja oko kojeg postoji i *idžma'* generalno i *idžma' es-sahaba* jeste da li je ono što je sada u Kur'anu isto ono što je objavljeno Poslaniku, kakvo je sačuvano u pisanim, standardiziranom obliku od vremena trećeg halife Osmana. Međutim, ovo gledište predstavlja *idžma'* koji se odnosi samo na čuvanje Kur'ana. Status Kur'ana – da je on konačan, direktni i doslovna objava (*vahj*) od Boga do poslanika Muhammeda – i inače se ne temelji ni na kakvom konsenzusu, nego je Kur'an, kao božanska objava, nezavisan. To je stoga što se Kur'an, budući da je direktna objava od Boga smatra nepogrešivim, a nepogrešivost se ne može utvrditi ni za jedan drugi izvor. Ustanovljeno je da u Kur'anu nema dokaza koji bi potvrdio nepogrešivost *idžma'a*. Međutim, ako se Kur'an koristi da se utvrdi nepogrešivost *idžma'a* i njegovog statusa kao temeljnog izvora, a potom se *idžma'*, dalje, koristi da se utvrdi nepogrešivost Kur'ana i njegovog statusa kao sačuvane objave od Boga, onda to podrazumijeva logiku začaranog kruga, što je neodrživo. Zapravo, čak i u slučaju hadisa, iako su neophodni temeljni izvor, neupitno je da oni ne spadaju u istu kategoriju nepogrešivog izvora kao što je Kur'an, o čemu smo diskutirali u prethodnom poglavljju.

<sup>49</sup> Zapravo, proizvoljnost tog stava postaje vidljiva nasuprot pitanju ko je taj ko pripada Poslanikovim drugovima (ashabima). Kao i svi drugi koji smatraju *idžma' es-sahaba* jednim valjanim konsenzusom (*idžma'*), Nabhani se, također, morao baviti pitanjem definiranja ashaba. Prema mišljenju Nabhanija i njegovih sljedbenika za *idžma' es-sahaba* kvalificirani su oni koji su bili Poslanikovi drugovi barem **jednu** godinu ili se borili u barem **jednoj** bici. Evidentno, ovaj kriterij – da je neko bio Poslanikov drug godinu dana ili učestvovao u barem jednoj bici – jeste proizvoljan, pogrešiv ljudski konstrukt. Ideja po kojoj je nepogrešiv (tj. „nije podložan grešci“) i da se, ravnopravno Kur'anu i sunnetu, treba uvrstiti u temeljne izvore, ne može se zasnovati na takvom jednom konstruktu. Ako je i potrebna takva definicija, onda bi se ona trebalo da tretira kao radna definicija, a ne da joj se daje nivo dogme.



*idžma' es-sahaba*)? Zapravo, ako postoje značajne razlike u mišljenju, može biti opasno da država konstitucionalizira takve dogme.

Dalje, ovaj stav ne vodi ničemu funkcionalnijem, niti korisnjem. Razlog je to što o velikom spektru pitanja ashabi nisu pokazivali neki visok nivo konsenzusa, da bi se taj konsenzus kvalificirao kao *idžma' es-sahaba*. Imam Šafi'i prihvata valjanost ovog *idžma'a*, ali objašnjava:

Prihvatio bih mišljenje [nekog ashaba] ako ne bih našao ništa o tome u Knjizi, ili potvrđenom sunnetu, ili konsenzusu o tome, ili bilo šta sličnog značenja što ga podupire, ili neki analogni zaključak. Međutim, rijetko se nađe mišljenje nekog ashaba kojem ne protivrječi neko drugo.<sup>50</sup>

Gornje izlaganje vodi zaključku da nema pravog slaganja o temelju trećeg izvora islamske jurisprudencije, konsenzusu (*idžma'*), iako se, prema nekim komentatorima, smatra da on čak ima prednost nad Kur'anom, sunnetom i kijasom, a zbog svoje konačnosti. Uprkos tome, u tradicionalnim diskusijama o ovoj temi, nakon što se spomenu nepomirljive razlike među pravnicima, izvodi se zaključak upravo suprotan onom koji se očekuje ili jamči:

Prethodna diskusija jasno pokazuje da *idžma'* i većinska odluka ummeta o određenim tumačenjima o kojima nema teksta (*nass*), ili o određenim zakonskim propisima donesenim na osnovu *kijasa*, *idžtihadu* ili na drugi svrshodan način – zaista predstavljaju zakon i smatraju se autoritativnim u šerijatu. Ako takav neki zakon donose ljudi od nauke i autoriteta u islamskom svijetu, on je obavezujući za sve muslimane na svijetu, a ako ga usvoje oni iz jedne zemlje ili regije, onda on važi samo za njih.<sup>51</sup>

Izgleda da nema ničeg što bi potkopalо položaj *idžma'a* kao konačnog autoriteta u očima nekog tvrdokornog komentatora. Do sada smo diskutirali samo o prvom apsektu *idžma'a*, koji se odnosi na definiranje ko može poštici konsenzus, a tu postoji ozbiljan nedostatak – nema saglasnosti učenjaka. Kada se istražuju ostala tri aspekta, ovaj problem se još više usložnjava. Ipak, tradicionaliste, u njihovoј tvrdnji o autoritativnosti *idžma'a*, ni to ne može pokolebiti ili zbuniti:

Svi se slažu da *idžma'* ima konačni autoritet. To znači da kada se o određenom tumačenju тамо gdje nema teksta (*nass*) ili o određenom *idžtihadu*, *kijasu* ili drugom svrshodnom zakonodavstvu postigne *idžma'*, onda je takav konsenzus obavezujući za sve i mora se poštovati. Razlike se javljaju

50 Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala*, str. 350.

51 Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, str. 92.



samo u pitanju je li postojao *idžma'* o određenoj pravnoj stvari ili ne. Niko ne smije osporiti autoritet konsenzusa (*idžma'*) kao takvog. Kontroverza se javlja samo oko pitanja *da li je idžma' postignut ili ne!*<sup>52</sup>

(...) ideja *idžma'* a kao pravnog dokaza, *delil*, nosi skoro isti autoritet kao i sami objavljeni izvori [tj. Kur'an i sunnet].<sup>53</sup>

Drugi idu dalje i, što je neprihvatljivo, uzdižu *idžma'* na nivo objave:

Klasični pravnici pretpostavljaju da su zakoni uspostavljeni putem *idžma'* ono što je Bog namjeravao, pa se tako smatraju objavom od Boga.<sup>54</sup>

#### (IV) OGRANIČENJA IDŽMA'A KAO IZVORA

Važno je napomenuti da za većinu pitanja relevantnih za *idžma'* nema konsenzusa o tome iz kojeg se izvora izvodi njegov autoritet. Neki učenjaci pokušavaju identificirati relevantne dijelove Kur'ana koji podupiru njegov status jednog od konačnih autoriteta islamske jurisprudencije. Citirani su mnogi ajeti kao dokaz (*delil*) da *idžma'* jeste autoritet. Diskusija o njima ne spada u djelokrug ovog rada, međutim jedan temeljit pregled te teme sačinio je Hasan (2003). Nažalost, nastojanja u tom pravcu nisu uvjerljiva, a ima i uglednih učenjaka koji se suprotstavljaju tvrdnjici da je *idžma'* koncept zasnovan na kur'anskoj odredbi:

*Idžma'* je opravдан na temelju Kur'ana, sunneta i razuma. Pravnici su skoro jednoglasni u mišljenju da *kur'anski ajeti, koji se navode kao opravdanje za idžma', nejasno dokazuju njegov autoritet*. *Idžma'* se, zato, podupire brojnim Poslanikovim hadisima. Ovi hadisi jesu dokaz, prema pravnicima, eksplicitniji i moćniji od kur'anskih ajeta.<sup>55</sup>

Ulema u cijelosti održava utisak da *tekstualnih dokaza u potvrdu idžma'a nema toliko da bi bili odlučujući*. Kada se to kaže, može se dodati da su i el-Gazali i el-Amidi mišljenja da, u poređenju s Kur'anom, sunnet nudi jači argument u korist *idžma'a*.<sup>56</sup>

52 Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, str. 90-91.

53 Š. Yusuf Talal DeLorenzo, „Introduction [Uvod]“, str. 1-9 u *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*, A. Thomas (ur.) (London, England: Routledge, 2006), str. 7.

54 Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence*, str. 65.

55 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 17.

56 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 236.



Budući da nije uvjerljivo dokazano da su Kur'an ili hadisi izvor ili osnova za *idžma'*, ostaje pitanje: Da li postoji osnova za autoritet *idžma'a*? Neki vodeći učenjaci pokušali su postaviti pogrešivi ljudski sud o nepogrešivosti *idžma'a* kao autoritativni temelj islamske jurisprudencije. Međutim, čak ni ovaj pokušaj nije uspio. Kako ćemo kasnije vidjeti, nakon pomne analize svih mogućih alternativa, imam el-Gazali odustao je od ovog problema i ustvrdio da se validnost konsenzusa možda jednostavno zasniva na običajnim normama. Drugim riječima, *idžma'* se prihvata i uvažava ne zbog Kur'ana i hadisa, nego zbog toga što su ga muslimani prihvatili kao običajni standard:

Iako je ortodoksija dala sve od sebe da definira *idžma'* na tradicijskim i racionalnim osnovama, to nije uvjerilo njene oponente. Među zagovornicima *idžma'a*, čak su i neki pravnici, kao što su el-Džessas i el-Bezdevi, sumnjali u nepogrešivi karakter zajednice, na temelju čistog ljudskog razuma (...). Čini se da je i el-Gazali, iako je energično branio *idžma'* na tradicionalnim, racionalnim i činjeničnim osnovama, bio nezadovoljan tim argumentima. U *el-Menhulu*, on bilježi svoj sud da se *idžma'* može braniti samo običajnim normama i piše: „Nema nade da se *idžma'* opravda razumom. Autoriteti koji se baziraju na objavi, kao što su *mutevatir* hadisi i tekstualni dokazi iz Kur'ana, to ne podupiru. Potkrijepiti *idžma'* dokazima *idžma'a* nesuvlivo je. Spekulativna analogija nema mjesta u konačnim izvorima, a samo su oni suštinski pravni principi. Ne ostaju drugi principi osim običajnih normi (*mesalik el-'urf*). Doktrinu o konsenzusu možemo usvojiti samo na osnovu ovog izvora.“<sup>57</sup>

Otkud ta zaokupljenost i fasciniranost muslimanskih učenjaka i pravnika konsenzusom (*idžma'*)? Razlog je jednostavan: kakva god da je definicija, on se smatra nepobitnim izvorom (*delil*) za bilo koje relevantno pitanje ili važan problem:

Samo *idžma'* može dokrajčiti sumnju i kada on dâ svoju težinu nekoj odluci, ta odluka postaje konačna i nepogrešiva. *Idžma'* se prvenstveno smatra instrumentom konzervativnosti i očuvanja naslijeda prošlosti (...). *Idžma'* jača autoritet propisa koji je spekulativnog porijekla. Spekulativni propisi nemaju obavezujuću snagu, međutim kada se postigne *idžma'* u njihovu korist, oni postaju konačni i obavezujući (...). Naposljetku, *idžma'* predstavlja autoritet. Jednom kada se *idžma'* uspostavi, on teži da postane autoritet sam po sebi, a njegovi korijeni u primarnim izvori postepeno slabe, pa se čak i gube.<sup>58</sup>

57 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 67.

58 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 232.



Najčešće citiran hadis navođen za potvrdu *idžma'* jestе: „Moja se zajednica nikada neće složiti na zabludi.“<sup>59</sup> Varijante ovog hadisa prenose se i u drugim zbirkama, kao što su *Džami' et-Tirmizi* ili *Musned Ahmed*.<sup>60</sup> Naravno, prešutno se podrazumijeva da ako se zajednica zaista slaže oko nečega, tj. ako je postignut konsenzus oko nečega, to ne može biti pogrešno, pa je time i nepobitno.

Međutim, temeljni problem s ovim i drugim spomenutim hadisima koji potvrđuju *idžma'* jestе to što hadisi o kojima je riječ nisu *mutevatir*, što znači da ne iznose sigurno znanje,<sup>61</sup> ni u pogledu teksta, ni u pogledu njegovog značenja i implikacija. U stvarnosti, da i ne spominjemo sigurnost koju generiraju *mutevatir* hadisi, to je ono o čemu govori Ibn Madže:

Prema *ez-Zevidu*, u njegovom *senedu* je Ebu Haif el-A'ma, a njegovo ime je Hazib b. 'Ata, i on (taj sened) je *da'if*.<sup>62</sup>

Zanimljivo, navedeni hadis ima ovakav kraj: „Kada vidite mimoilaženje, na vama je da se priklonite većini (*es-seved el-a'zam*).“ Prvi i drugi iskaz u ovom hadisu u ozbilnjom su raskoraku. Dok se u prvom tvdi da se ummet ne može složiti oko zablude, u drugom se savjetuje da se čovjek, u slučaju sporenja, priključi većini. Međutim, jasno je da je pitanje nepogrešivosti, ako tako nešto uopće postoji, na ummetu, a ne na većini, ne na učenjacima i ne na nekoj specijaliziranoj ili užoj grupi muslimana. Ne ukazuje se ni na neki konkretni period ili generaciju. Dakle, ne bi trebalo biti teško razabrati činjenicu da nema mnogo pitanja oko kojih ummet – cijeli ummet, počevši od generacije ashaba, pa dalje, preko sljedećih generacija – ima konsenzus.

Ima uglednih učenjaka koji odbacuju stav da ovaj hadis može biti osnova za *idžma'*. Prema eš-Ševkanijevom mišljenju, „Što se tiče hadisa, moja se zajednica neće složiti oko zablude‘ i sličnih hadisa, treba napomenuti da Poslanik u ovim hadisima predskazuje da će se jedan dio njegove zajednice i dalje držati istine i prevladati druge, suprotstavljenе grupe. Ovaj hadis nema značaja za *idžma'*. Drugi hadisi naglašavaju jedinstvo i osuđuju odvajanje od zajednice. Oni ne pokazuju da je *idžma'* sam po sebi nezavisni pravni izvor, pored Kur'ana i sunneta.“<sup>64</sup> Šah Velijullah Dehlevi (u. 1762) također ponavlja eš-Ševkanijev stav.<sup>65</sup>

59 Ansary (prev.), *Sunan Ibn-i-Majah* [Sunen Ibn-i-Madže], vol. 5, „Kitab el-fitān“, no. 3950, str. 282.

60 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 50.

61 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 50.

62 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 51.

63 Ansary (prev.), *Sunan Ibn-i-Majah* [Sunen Ibn-i-Madže] vol. 5, str. 282; *da'if* znači slab.

64 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 193.

65 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 227; Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 255.



Ima još jedan važan razlog zbog kojeg učenjaci prečesto tvrde da je *idžma'* funkcionalan; samo *mutevatir* hadisi daju sigurno znanje o tome šta je tačno Poslanik rekao ili učinio, međutim, osim u slučaju nekoliko naracija (možda manje od 12), većina hadisa nisu *mutevatir* hadisi (nego *ahad*, što znači jedine naracije), pa čak i ako su autentični (*sahih*), oni su samo, u različitom stepenu, vjerovatni (*probabilistički*).<sup>66</sup> Dakle, ako se može tvrdi da postoji *idžma'* (kao nepogrešivi izvor) o nekom pitanju, onda se može tražiti od ljudi da mnogo više poštuju propis o tom pitanju i da ga se mnogo više pridržavaju:

S populariziranjem predaje (hadisa) krajem drugog stoljeća po Hidžri, javlja se sukob između dogovorene prakse i *ahad* hadisa. Mutazilije prigovaraju hadisima koji protivrječe kur'anskim učenjima i općeprihvaćenoj praksi. Na osnovu tog kriterija, oni učestalo opterećuju dogmu prihvatanjem *ahad* hadisa i odstupanjem od uspostavljenе prakse zajednice, tj. *idžma'a*. To pokazuje kakvu je vrhunsku ulogu imao *idžma'* u formuliranju zakona i dogmi u islamu. S obzirom na vrhunsku važnost ove doktrine, Ibn Kutejba, u svom odgovoru na kritike mutazilija, brani *idžma'*, a ne *ahad* hadise. On zapaža: „Mi vjerujemo da je *istina više uspostavljena na osnovi idžma'a nego na osnovi predaje (rivaja)*. To je zato što se hadisi mogu zaboravljati, podložni su tumačenjima, derogiraju i ovise o velikoj umješnosti prenosilaca. Hadisi ponekad iznose protivrječne norme, koje su važeće, ali u različitim kontekstima (...). Međutim, *idžma'* je imun na sva ova sumnjičenja (...). Ponekad, zajednica ni hadise sa savršenim lancem prenošenja ne slijedi.“<sup>67</sup>

Zapravo, ima i drugih uglednih učenjaka, kao što je značajni učenjak *usul el-fikha* el-Amidi, koji je, na temelju svoje savjesti, donio zaključak da je čak i *idžma'* samo *probabilistički*:

Izgleda da je Amidi, na kraju, pripadao taboru onih koji su smatrali da *idžma'* funkcioniра kao vjerovatan pokazatelj prava, takav koji ne može iznjedriti ništa više od mišljenja. Izgleda da je on, u rješavanju pitanja autoriteta *idžma'a*, pokušao zauzeti srednji stav između dvaju tabora, tvrdnjom da kur'anski i sunetski tekstovi – posebno ovi potonji – potvrđuju da je konsenzus *blizu* odlučujućeg, tj. *skoro* pa presudan. Međutim, „*skoro* presudan“ nije, s tehničke tačke gledišta, isto što i presudan, te se Amidi, na kraju, našao u škripcu i dopustio da se apsolutni autoritet *idžma'a* zasniva na vjerovatnosti. U tom slučaju, nije imao izbora nego da ocijeni da *idžma'* *zapravo funkcionira kao vjerovatni pokazatelj, zavisan od pogrešivih odluka pojedinačnog mudžtehida.*<sup>68</sup>

66 Detalje o ovome potražiti u trećem poglavlju ove knjige.

67 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 172.

68 Weiss, *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi*, str. 254.



Zbog takvih temeljnih problema s doktrinom *idžma'*, imam Hazm (koji *idžma'* definira kao konsenzus ashaba) tvrdi da:

(...) tvrdnje učenjaka da postoji *idžma'* u tako velikom broju pravnih pitanja nisu tačne. Neke od njih definitivno su sporne, a druge podložne sumnji.<sup>69</sup>

Dijalog između imama eš-Šafi'ijskog i njegovog sagovornika u *Risali*, u tom kontekstu, vrlo je poučan:

633: On [tj. sagovornik] reče: „Je li mišljenje oko koga su se složili u Medini jače od hadisa koji prenosi pojedinac? Jer, zašto bi nam on kazivao slabi hadis, koji prenosi jedan pojedinac i sputavao nas da se oslanjam na jaču i obavezujuću materiju oko koje su se složili [učenjaci]?“

644: Upita [Šafi'ij]: „Pretpostavimo da ti neko kaže: ,To je zato što je ova predaja rijetka, a saglasnost [o toj stvari] suviše poznata da bi se prenosila'; bi li trebao sebi reći: 'Ovo je stvar oko koje su se složili'?“

645: On [sagovornik] odgovori: „Ni ja, ni bilo koji učenjak neće reći: ,Ovo je [stvar] oko koje su se složili', ukoliko to nije nešto što učenjaci samo prenose od prethodnika, takvo kao što je da podne-namaz ima četiri rekata, da je vino zabranjeno i slično. Ponekad nađem nekog ko kaže: ,Ovo je stvar oko koje su se složili', ali u Medini često nalazim učenjake koji govore suprotno i zaključujem da se većina [učenjaka] iz drugih gradova protivi tome oko čega je rečeno da su se ,složili'“<sup>70</sup>

Prenosi se da je imam Ahmed ibn Hanbel, osnivač jedne od četiriju tradicionalnih škola (*mezheb*) postavio jednu opću tvrdnju:

Ko god tvrdi da postoji konsenzus lažov je.<sup>71</sup>

Argument imama Ibn Hanbela jeste da se može tvrditi da nema poznatog slučaja neslaganja ili oponiranja, nego samo pozitivna tvrdnja da konsenzus (*idžma'*) jednostavno nije održiv bez odgovarajućeg dokaza.

Za primjer, dalje se navodi sažetak različitih pitanja relevantnih za konsenzus (*idžma'*) o kojima, zapravo, nema konsenzusa (*idžma'*).

69 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 180.

70 Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala*, str. 318, no. 633-635.

71 M. Abu Zahrah, „The Fundamental Principles of Imam Malik's Fiqh“ (s. a.), dostupno na: [http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki\\_fiqh/usul5.html](http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki_fiqh/usul5.html), citira Ibn Hanbela iz Ibn el-Kajjima, *I'lām el-Muvakki'in*, dio 2, str. 179.



Predmet/tema		Postoji li idžma'?
1.	Definicija <i>idžma'</i> a	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome.
2.	Ko postiže dogovor?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome.
3.	Kakve bi trebale biti kompetencije članova?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>72</sup>
4.	Koji period pokriva <i>idžma'</i> ?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>73</sup>
5.	Šta je djelokrug <i>idžma'</i> a?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>74</sup>
6.	Izvor autoriteta <i>idžma'</i> a (Kur'an, sunnet ili <i>idžma'</i> )?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome.
7.	Šta znači i koji je djelokrug ummeta ili džemata?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>75</sup>
8.	Koje je značenje <i>delila</i> ili <i>hata'a</i> u odgovarajućem hadisu koji služi kao osnova za doktrinu <i>idžma'</i> a?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>76</sup>
9.	Da li doktrinu <i>idžma'</i> a više opravdavaju tekstualni izvori ili racionalni sudovi?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>77</sup>
10.	Je li izbor Ebu Bekra za halifu bio <i>idžma'</i> ?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>78</sup>
11.	Jesu li pitanja dogme i vjerovanja unutar djelokruga <i>idžma'</i> a?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>79</sup>
12.	Da li svjetovne poslove obuhvata djelokrug <i>idžma'</i> ?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>80</sup>
13.	Da li <i>idžma'</i> mora biti na osnovi pozitivnog iskaza ili može biti i na osnovi (nečije) šutnjе?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>81</sup>
14.	Kad je <i>idžma'</i> već postignut, da li se on može promjeniti u budućnosti na osnovu novih ili dodatnih dokaza?	Ne postoji <i>idžma'</i> o tome. <sup>82</sup>

## (V) MODERNE PERSPEKTIVE O KONSENZUSU (*IDŽMA'*)

Pojava *mezheba* (Škola jurisprudencije), iza koje je uslijedilo priznanje njih nekoliko kao tradicionalnih škola, predstavlja sistematizaciju kako metodologije, tako i korpusa zakona, kodeksa i dogmi. Doktrina *idžma'*a igrala je presudnu ulogu u ovom procesu. Raznolikost mišljenja i širina

72 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, pogl. V.

73 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, pogl. VI.

74 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, pogl. VII.

75 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 58-60; također Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 243.

76 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 60-61; također Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 242.

77 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 61-63.

78 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 78.

79 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 105.

80 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 105.

81 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, pogl. VIII.

82 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, pogl. X.



prostora za neslaganje, u određenim aspektima, znači dinamičnost. Međutim, u svakom *mezhebu* smatralo se poželjnim da se ono oko čega se postigla velika saglasnost ili skoro potpuni konsenzus, kao što su različiti aspekti bogoštovlja i obreda – mora kristalizirati. Jasno, to ne znači da su se, čak ni tokom petnaest stoljeća, pitanja o tome da li *teravih*-namaz ima osam ili 20 rekata, ili da li se u džematu *amin* treba izgovarati naglas, riješila u *mezhebima*. Također, iako sistematizacija zakona i kodeksa ima integrativno djelovanje, ona, također, doprinosi i netrpeljivosti na međumezhepskom planu. Naprimjer, iako je, prema hanefijama, brak između muškarca hanefije i žene šafije valjan, prema šafijskoj – nije.<sup>83</sup> Iako je *idžma'*, kad je riječ o pitanjima bogoštovlja i obreda, bio osovina jačanja integrativnog učinka na nivou *mezheba*, korpus islamskih zakona i kodeksa postao je neusklađen, ne samo sa savremenošću nego i sa sâmim principima i vrijednostima islama koje bi ti zakoni i kodeksi trebalo da sadržavaju:

Da muslimani nemaju moralnu obavezu da se pridržavaju prijašnjeg konsenzusa (*idžma'*) nije novo niti moderno gledište. „Ovaj princip predložio je čuveni hanefijski pravnik Ebu el-Husr el-Bezdevi u svojoj knjizi *Usul el-fikh* [Principi jurisprudencije]. El-Bezdevi je živio u 4. i 5. stoljeću po Hidžri. Njegovo djelo predstavlja veliki doprinos islamskoj pravnoj nauci. Zahvaljujući njegovom objašnjenju mi možemo reći da konsenzus nije izvor problema za nas. Ako se oko nekog pitanja postigne konsenzus, a kasnije se nađe da je to neadekvatno, onda ostaje mogućnost da to možemo promijeniti postizanjem novog i opozivanjem starog konsenzusa.“<sup>84</sup>

U nekoliko proteklih stoljeća, uz nastojanje da se doktrina konsenzusa (*idžma'*) dovede u sklad s realnošću modernog doba i u saglasje s duhom i vizijom islama, klasična definicija i odnos prema njemu, skoro neprekidno, ili su se odbacivali ili osporavali. Muslimanski učenjaci i inteligencija u novije doba nisu odbacili koncept *idžma'*, nego su ga, umjesto toga, pokušavali ponovo uvesti, na praktičniji način. Sayyid Ahmad Khan (u. 1898) vjerovao je da su mase koje su slijedile običaj kao da je *idžma'* mijesale *idžma'* s običajima.<sup>85</sup> Priznavao je da je *idžma'* valjan ako je adekvatno potvrđen tekstualnim dokazima. Međutim, on je smatrao i da je

(..) doktrina *idžma'* progresivna ideja. On treba ići u korak s vremenom kako bi se riješili novi problemi. Zato, ponekad, proglašava nevažećim čak i

<sup>83</sup> B. M. Dayal (prijevod s uvodom i bilješkama), *Durr-ul-Mukhtar by al-Haskafi* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1992), vol. 2, str. 351; također, za više detalja, pogledati u ovoj knjizi sljedeće poglavje o *kijasu*.

<sup>84</sup> Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, str. 45.

<sup>85</sup> Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 233.



*idžma'* ashaba o nekim pitanjima, tvrdeći da ga treba zamijeniti novim konzensusom (*idžma'*), s obzirom na promijenjene okolnosti.<sup>86</sup>

Muhsin al-Mulk (u. 1907) i Ubayd Allah Sindhi (u. 1943) među onima su koji su pokušavali redefinirati ili reinterpretirati koncept *idžma'a*.<sup>87</sup> Muhammad Iqbal (u. 1938) među onima je koji su podigli moderni diskurs o konsenzusu (*idžma'*) na novi nivo:<sup>88</sup>

Revidiranje islamske jurisprudencije u svjetlu moderne situacije koja vlada u muslimanskom svijetu glavni je Iqbalov cilj. On misli da će dublje izučavanje islamskog prava frustrirati zagovornike mišljenja da je islamsko pravo statično. Klasični islamski *fikh* zahtjeva kritičku raspravu, iako to često vrijeđa mnoge pravovjerne muslimane. *Fikh* se mora mijenjati s obzirom na promijenjene okolnosti. Osnivači *fikha* nikada nisu tvrdili da su njihova mišljenja konačna i nepromjenjiva. Temeljni pravni principi moraju se tumačiti u skladu s iskustvom savremene muslimanske generacije (...). On vjeruje da je prenošenje moći *idžtihada* na muslimansku zakonodavnu skupštinu jedina moguća forma *idžma'a* u savremenom dobu. To, također, omogućuje laicima, koji imaju određena saznanja, da daju svoj doprinos.<sup>89</sup>

Među drugim pripadnicima reformističkog pravca bio je Muhammad Abduhu (u. 1905), bivši rektor al-Azhara u Egiptu. I on je odbacivao tumačenja često citiranih hadisa kao osnovu za formuliranje autoritativnog gledišta o konsenzusu (*idžma'*) u islamskoj jurisprudenciji.<sup>90</sup> On je klasičnu definiciju *idžma'a* smatrao pogrešnom i nepraktičnom i tvrdio:

*Idžma'* znači konsenzus cijele muslimanske zajednice u nekoj konkretnoj generaciji.<sup>91</sup>

On, također, naglašava značaj termina '*uli el-emr* (oni s autoritetom, ljudi koji odlučuju), ukazujući na to da ljude na vlasti treba da biraju ljudi iz samih zajednica.<sup>92</sup> I al-Sanhuri naglašava koliko je *idžma'* važan i relevantan za razvoj „predstavničke vlasti“.<sup>93</sup>

Jedan od glavnih zamaha reformističkog osporavanja i reinterpretaciјe doktrine *idžma'* bila je činjenica da je:

86 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 236.

87 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 235-238.

88 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 255-257.

89 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 240.

90 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 242.

91 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 246-248.

92 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 248.

93 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 257.



(...) *idžma'* igrao ključnu ulogu u zatvaranju vrata *idžtihadu*. Dogovorene odluke iz drugog i trećeg stoljeća bile su neopozive. *Idžtihad* se prakticirao u pitanjima koja nisu bila riješena konsenzusom (*idžma'*). To se nastavljalo iz generacije u generaciju; učenjaci naredne generacije komentirali su ili objašnjavali odluke ranijih generacija. Stoga su vrata *idžtihadu* zatvorena, iako su neki učenjaci – iz različitih vremena – tvrdili da su *mudžtehidi*. Postoji određena analogija između odluke donesene na osnovu *idžma'a* i one koju donose vijeća kršćanskih crkvi. *Idžma'* je u islamu postao mjerilo hereze.<sup>94</sup>

Ziauddin Sardar objašnjava kako su izgubljene inkluzivna i participativna dimenzija *idžma'a* i kako je on postao instrument netrpeljivosti i ekskluzivizma:

(...) Ideja *idžma'a*, središnji pojam života u zajednici u islamu, svela se na konsenzus nekolicine. *Idžma'* doslovno znači konsenzus naroda. Koncept potječe iz prakse samog poslanika Muhammeda kao lidera prvobitne političke organizacije muslimana. Kada je poslanik Muhammed htio donijeti neku odluku, sazvao bi cijelu muslimansku zajednicu – koja tada, doduše, nije bila velika – u džamiju. Usljedila bi diskusija; iznošeni su argumenti „za“ i argumenti „protiv“. Napokon, cijeli bi skup postigao konsenzus. Dakle, u središtu kolektivnog i političkog života ranog islama nalazio se jedan demokratski duh. Međutim, s vremenom su imami i vjerski učenjaci izbacili narod iz jednadžbe i –*idžma'* sveli na „konsenzus religijskih učenjaka“. Ne čudi što u muslimanskom svijetu vladaju autoritarizam, teokratija i despotizam. Domen politike našao je svoj model u onome što je postala prihvaćena praksa i specijalnost autoritativne „religijske“ branše, onih koji tvrde da imaju monopol na objašnjavanje islama. Nazadne i mračne *mule*, u ruhu uleme, dominiraju muslimanskim društвima i opsjedaju ih fanatismom i absurdnom reduktivnom logikom.<sup>95</sup>

AbuSulayman prikladno sumira reformističku tendenciju u pogledu *idžma'a* i drugih aspekata islamske jurisprudencije:

Tradicionalisti smatraju da je *idžma'* konsenzus svih *mudžtehida*, što se u svremenom svijetu svodi na konsenzus autoritativne „uleme“. Takav stav više nije zadovoljavajući. Ulema više nije nužno predstavnik glavne struje muslimanskog intelektualnog i javnog angažmana. Njihov sistem obrazovanja ne odražava promjene koje se dešavaju u današnjem svijetu. Jasno je da jednostavna, tradicionalna ideja *idžma'a* više nije adekvatna u jednom neklašičnom društvenom sistemu. Pravo i vođenje politike, posebno u području međunarodnih odnosa, podrazumijeva složene tehnike i interes koji nisu prijemčivi

94 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 254.

95 Z. Sardar, „Rethinking Islam“, *Islam for Today* (juni, 2002), dostupno na: <http://www.islamfortoday.com/sardar01.htm>, pregledano 11. marta 2008.



za stari način prakticiranja *idžma'*. Jasno je da *idžma'* – konsenzus o različitim pitanjima – danas zahtijeva konsenzus i drugih segmenta društva. Primjena *idžma'* više ne može biti isključiva povlastica profesionalne uleme. Osim toga, u svijetu koji se ubrzano mijenja, ideja trajnog *idžma'*, posebno kad je riječ o promjenjivom području međunarodnih odnosa, nije, zbog prostorno-vremenskog faktora, ni praktična, ni moguća.<sup>96</sup>

Drugi važan aspekt *idžma'* koji traži kritički osvrt jeste da proces ostvarivanja *idžma'* ne može biti elitistički i da oni ljudi na čije će živote utjecati neka odluka ili politika moraju biti konsultirani u postizanju konsenzusa (*idžma'*):

*Idžma'* koji postignu samo pravnici (*fukaha*) ili *ehl el-hal ve el-'akd*, čak i kada tvrde da ga podupiru Kur'an i sunnet, zasigurno nije obavezujući ni za koga i ne predstavlja zakon ukoliko ga ne potvrdi cijeli ummet.<sup>97</sup>

Naravno, ne bi bilo praktično da cijeli ummet bude direktno uključen u takav proces potvrđivanja. Međutim, upravo ovdje princip *sure* postaje relevantan. Pitanja *sure* i *idžma'* moraju se uskladiti i integrirati, da se osmisli jedan predstavnički proces odlučivanja, kako bi se osigurala funkcionalnost i dinamičnost:

Neki ljudi vjeruju da je *idžma'* konsenzus mišljenja samo učenih *mudžtehi*-da, dok neki vjeruju da je to konsenzus svih muslimana, osim djece i umolnika. Međutim, ovo, zapravo, nisu suprotstavljena shvatanja, ona su komplementarna. To su različite etape u razvoju prava. Prvo, tehnički stručnjaci primijene *idžtihad* i pokušaju doći do konsenzusa, a onda se njihovo mišljenje iznosi *svim ljudima kojih se tiče primjena tog zakona*. Budući da će se zakon primjenjivati na njih, neophodan je njihov konsenzus kroz *idžtihad*. U normalnim okolnostima, da bi neki čovjek poštovao važeći zakon i da bi taj konkretni zakon usmjeravao njegova djela, u provedbi tog zakona nužan je njegov pristanak (...). Možemo, o određenom pitanju ili određenim pitanjima, konsultirati tehničke stručnjake za islamski *fikh* i jurisprudenciju čak i iz cijelog svijeta, međutim *nапослјетку* će se to pitanje podvrgnuti idžtihadu *ljudi na koje će se zakon primjenjivati*.<sup>98</sup>

Dakle, neki zakon ne postaje islamski zbog tvrdnje da je o njemu postignut konsenzus (*idžma'*), koji, generalno gledano, ne postoji niti u jednom

96 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 76.

97 Mumisa, *Islamic Law: Theory & Interpretation*, str. 86.

98 Laliwala, *The Islamic Jurisprudence*, str. 26-27.



slučaju. Zakon je islamski kada zadovoljava svaki sljedeći uvjet: (a) formulacija tog zakona mora biti zasnovana na temeljnim izvorima islama; (b) mora se izvesti s posebnim obzirom na više ciljeve i vrijednosti islama (*mekasid*) i (c) taj se zakon u društvu mora usvojiti i provesti putem savjetovanja (*šura*).

## (VI) ZAKLJUČAK

*Idžma'* se predstavlja kao izvor koji čini konačni autoritet u tradicionalnoj islamskoj jurisprudenciji. Nažalost, kako smo diskutirali u ovom poglavljju, postoje ozbiljni problemi u funkcionalnoj upotrebi ovog izvora. Također, ne postoji ni saglasnost o tekstualnoj osnovi za ovu doktrinu. Iako *idžma'* naoko ima određene pozitivne aspekte, oni uveliko zavise od toga može li on ponovo ostvariti svoju dinamičnost (u smislu prava svake nove generacije da postigne vlastiti konsenzus) i od toga može li redefinirati svoju konsultativno-participativnu ulogu (u smislu angažmana značajnih učenjaka i stručnjaka ili cijele zajednice preko izabralih tijela).<sup>99</sup>

*Idžma'* nije pitanje konsenzusa nekih stručnjaka ili pravnika. Njegovo značenje i funkcija razrješavaju se u odnosu na zakonodavnu funkciju u konkretnim političkim sistemima, u kojima se može stvoriti funkcionalan odnos između idealnog i realnog, uz maksimalnu podršku i učešće muslimanskog naroda.<sup>100</sup>

Cilj ovog rada nije iznijeti tvrdnju da *idžma'* nije igrao važnu ulogu u historiji islama, niti da on uopće nema vrijednost ili značaj, nego da pomogne izvođenju jasnijeg zaključka: da muslimani nemaju potrebe tvrditi, niti tvrde da je božanskog karaktera jedna ideja oko čije božanstvenosti jednostavno nema saglasnosti. Nadalje, kako je objašnjeno, izuzev nekoliko općih i osnovnih pitanja oko kojih postoji *idžma'* ili konsenzus, jedva da ima pitanja oko kojih je on postignut. Dakle, muslimani moraju biti oprezni kada prihvataju tvrdnje za koje se, kao dokaz valjanosti, iznosi da je o njima postignut konsenzus (*idžma'*).

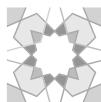
99 T. A. Amal, „Observing the Contemporary Model of Ijma“, 2004, dostupno na: <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=595>, pregledano 23. februara 2007; M. K. Masud, „Muslim Jurists' Quests for the Normative Basis of Shariah“, uvodno predavanje na Međunarodnom institutu za islamske studije u savremenom svijetu, Nizozemska [International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Netherlands] (2001), dostupno na: [http://www.isim.nl/files/inaugural\\_masud.pdf](http://www.isim.nl/files/inaugural_masud.pdf), pregledano 29. augusta 2007.

100 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 84.



Također treba priznati da su slučajevi u kojima funkcioniра *idžma'* *es-sahaba* rijetki i da su čak i tvrdnje o postojanju konsenzusa ashaba u ovim slučajevima sporne. Međutim, ako zaista postoji legitimni *idžma'* *es-sahaba* o nekom propisu, onda on zaslužuje najviše poštovanje. Međutim, najviše poštovanje ne znači da je svaki tako utvrđeni *idžma'* zauvijek obavezujući. Na sličan način, *idžma'* učenjaka, pravnika i stručnjaka nosi, u određenom smislu, posebnu težinu i u skladu s tim se mora i postupati. Sve dok se konsenzusu (*idžma'*) ne pristupa sa shvatanjem o njegovoj nepogrešivosti, nego više s gledišta funkcionalnosti, sve takve definicije *idžma'a* mogu biti validne i relevantne ako su u zakonodavstvu zadovoljena tri spomenuta uvjeta.

Djelokrug ovog poglavlja ograničen je na istraživanje kako osigurati da *idžma'* bude relevantan i funkcionalan u bilo kom realnom vremenu. Iako postoje ozbiljne praznine u doktrini *idžma'a*, neporecivo je da tu mora biti i određenih integrativnih mehanizama, alata i institucija koji donose funkcionalni i učinkoviti sporazum i sklad među muslimane. U tom pogledu, *idžma'*, kao klasična islamska doktrina, možda nije održiv u sadašnjem vremenu, međutim ta ideja ima značaj kao metoda i kao institucija, ako muslimani nađu načina da ih upotrijebe. Dakle, savjesni muslimani moraju se ponovo posvetiti prakticiranju islama i moraju živjeti svoje živote skladno, dinamično, rješavajući probleme, umjesto da slijepo pristaju uz krute dogme ili samodovoljni legalizam.



## POGLAVLJE 5

# *Kijas (analogno rasuđivanje) i neka problematična pitanja u islamskom pravu*

Širom muslimanskog svijeta vlada napetost između snaga rigidnog konzervativizma i snaga modernosti i reforme. U središtu ovih tenzija nalazi se korpus islamskog prava (*fikh*), čiji je veći dio, što mnogi savjesni muslimani priznaju, više nije usklađen ne samo s duhom i vizijom islama nego i sa savremenim izazovima i stvarnošću s kojima se suočava muslimansko društvo. Zapravo, države koje su se proglašile „islamskim“, iako površno, institucijom i provedbom tradicionalnog korpusa islamskih zakona, otkrile su da se čak i postojane pristalice islama – obični muslimanski narod – teško shvataju pravne detalje, pojedinosti prečesto sagrađene na krutim ili doslovnim tumačenjima, a koja se moraju prihvdati kao data, i teško se nose s njima.

U skladu s tim, negativni utjecaj koji je, naprimjer, Zakon o *hududu* u Pakistanu imao na brojne žene dobar je pokazatelj nepravde i okrutnosti koje se vrše u ime religije, dok se, u zbilji, zapostavljaju postulati i zahtjevi islamske vjere.<sup>1</sup> To je licemjerno i žalosno. Preko granice, u Indiji, stvari su dobine tako frustrirajući obrat da su muslimanke kojima je dojadio Sveindijski odbor za lična prava muslimana (jedna institucija sastavljena od samih muškaraca) hrabro uzele stvari u svoje ruke i osnovale Sveindijski odbor za lična prava muslimanki.<sup>2</sup> U međuvremenu, afgansko društvo još se oporavlja od talibanskog režima, koji je stvorio sasvim različitu ali

<sup>1</sup> Za relevantne informacije i analize ove neislamske i nehumane prakse, pogledati M. O. Farooq, „Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam“. Također vidjeti Quraishi, „Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective“.

<sup>2</sup> M. Hasan, „Women's personal law board“, *The Milli Gazette* (16-28. februar 2005).



dublju noćnu moru u kojoj se, naprimjer, muškarcima nameće obaveza nošenja brade, a ženama da se potpuno umotavaju u tradicionalne burke i ostaju kod kuće, te im se uskraćuje svaka mogućnost ozbiljnog zaposlenja ili studiranja u vanjskom svijetu.

Iako se takvi ekstremi ne mogu općenito pripisati djelovanju naših časnih pravnika i učenjaka iz klasičnog perioda, mora se priznati da je u vrijeme kada su oformljene različite škole islamskog mišljenja (*mezhebi*) i uobličene dogme islam već postao žrtva pretjeranog legalizma i literalizma.

Ono što se danas najčešće identificira i shvata kao nešto što predstavlja šerijat i što se najčešće predstavlja kao božanski određeno zapravo je, uglavnom, sačinjeno od tumačenja pogrešivih ljudi. To je tako, bez obzira na to što su to ljudsko djelovanje oblikovala dva primarna islamska izvora, Kur'an i sunnet – gdje Kur'an čini direktnu, neiskvarenu i nepogrešivu objavu od Boga, a sunnet Poslanikove hadiske naracije koje su osnova za izvođenje većine detalja zakona i njihovih kodeksa. Iako su hadiski učenjaci napravili vrlo dragocjenu uslugu sastavljući zbirke hadisa i razvijajući metode utvrđivanja njihove vjerodostojnosti, pojedini hadisi, sami po sebi, niti su božanski, niti su nepogrešivi. Kada se još više udaljimo od božanskog izvora, nalazimo dva druga izvora islamskog prava: *idžma'* (konsenzus) i *kijas* (analogno rasuđivanje).

Kur'an je primarni izvor prava. Ostala tri izvora, tj. sunnet, *idžma'* i *kijas* ovjereni su pečataom objave (...). *Kijas* svoju vrijednost izvodi iz ovih izvora; stoga je indirektno nepogrešiv.<sup>3</sup>

Muslimanska jurisprudencija (*fikh*) za sistematicno izvođenje prava razvila je vlastitu metodologiju, u svrhu tumačenja i odlučivanja u skladu sa šerijatom, naprimjer *kijas* (analogiju), *idžma'* (konsenzus) (...). Glavnih *usula* ima četiri: Kur'an, sunnet, *idžma'* i *kijas*. Različite škole muslimanske jurisprudencije razlikuju se po broju *usula* koje izdvajaju, ali sve uključuju Kur'an i sunnet.<sup>4</sup>

*Idžma'* je najvažniji interpretativni alat koji se koristi za utvrđivanje svetosti islamskih zakona i kodeksa, uključujući one zasnovane na *kijasu*. Međutim, nešto malo dragocjenog konsenzusa oko doktrine *idžma'* postoji, kako smo pokazali u prethodnom poglavljju. Ipak, malo je toga dragocjenog što se odnosi na doktrinu *idžma'* oko koje postoji konsenzus. Fokus ovog poglavљa jeste *kijas*, četvrti izvor islamskog *fikha* i inače valjani i korisni instrument islamske jurisprudencije.

3 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus.*, str. 21.

4 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 2.



Muslimani se žele pridržavati islamskog prava, zato što korpus zakona i njegov kodeks za njih znači (oni tako misle i tako su poučavani) ispravnu islamsku uputu za svako područje života. Međutim, čak i ako žele slijediti islam i zakone koji su im predočeni kao nešto što čini islam, oni ne znaju ni odakle su oni, niti vide moći pravde i rješavanja problema, moći koje ta uputa utjelovljuje. Mnogi muslimani sada okreću leđa tradicionalnom korpusu islamskog prava, a ima i onih koji ih čak i poriču. Izvor problema je, čini se, povezan s *kijasom*:

Formalizam i učestala upotreba *kijasa* u pravu podstiču mržnju prema ovom principu. Među pravnicima, posebno iračkim, postoji veliko neslaganje, što je posljedica upotrebe slobodnog mišljenja [*ra'j*] i analogije [*kijas*].<sup>5</sup>

U mnogim slučajevima, kada se pravnici susreću s novim situacijama, oni, da nađu nova rješenja, uspješno i učinkovito primjenjuju *kijas*. Kao muslimani, svi mi imamo koristi od njihovog dragocjenog, plemenitog doprinosu u tom pogledu. Međutim, *kijas* nije apsolutni blagoslov. U ovom poglavljiju istražit ćemo nekoliko aspekata islamskog prava, ilustrativnih za neke ključne prijestupe koji proistječu iz primjene *kijasa* na legalistički i literalistički način, nepovezanog s ciljevima (*mekasid*) i vrijednostima islama.

## (I) NEKE OSNOVE KIJASA

Daleko od toga da je Kur'an zbirka zakona i kodeksa, tek mali njegov dio odnosi se na konkretna uputstva za utvrđivanje šta je dozvoljeno, a šta zabranjeno. Osim utvrđivanja nekih osnovih principa, normi i parametara, najčešće stajalište islamskog *fikha* jeste da, osim onoga što se kategorički zabranjuje, standardna uputa Kur'ana jeste dopustivost. Kao što al-Qaradawi objašnjava:

Prvi *'asl*, ili princip, koji islam utvrđuje jeste da su stvari koje je Allah stvorio i koristi od njih od suštinske važnosti za čovjekovu upotrebu, pa su, stoga, dopuštene. Ništa nije haram, osim onog što je zabranjeno jasnim ili eksplicitnim tekstom (*nas*) Zakonodavca (...). A On je zabranio svega nekoliko stvari, iz konkretnih razloga (...). U islamu, sfera zabranjenog vrlo je mala, dok je sfera dopuštenog ogromna. Samo je mali broj jasnih i eksplicitnih tekstova o zabranama, a

<sup>5</sup> A. Hasan, *Analogue Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1986), str. 424.



sve ono što u tekstu nije spomenuto kao zakonito ili zabranjeno spada u područje dopuštenih stvari i u područje kojim je Allah zadovoljan.<sup>6</sup>

Budući da je Poslanikov život, koji se ogleda u njegovim djelima, uzor, muslimani se okreću sunnetu (čiju vjerodostojnost ovjeravaju hadisi) za detaljna uputstva. Međutim, ni Kur'an ni sunnet ne obuhvataju svaku situaciju s kojom se Poslanikovi sljedbenici mogu susresti. Tu ulazi *kijas* ili analogno rasuđivanje – „korijensko značenje ove riječi (...) je ‚mjerjenje‘, ‚sklad‘ i ‚jednakost‘“.<sup>7</sup>

*Kijas* znači tražiti sličnosti između novih situacija i ranije prakse, posebno Poslanikove.<sup>8</sup>

Funkcija *kijasa* jeste da otkrije djetotvorni razlog ili *'ille* objavljenog zakona, tako da se on može primijeniti na slične slučajeve. Pijenje vina, naprimjer, zabranjeno je eksplicitnim tekstrom. Razlog ove zabrane jeste učinak intoksikacije, pa se, otud, kad god se nađe ovaj razlog, primjenjuje ista zabrana.<sup>9</sup>

(...) Baš нико ne treba davati mišljenje o nekoj konkretnoj stvari samo putem izrekom: to je dopušteno ili je zabranjeno, izuzev ako nije siguran u poznavanje prava, a to znanje mora se zasnivati na Kur'anu i sunnetu ili mora biti izvedeno putem *idžma'a* (konsenzusa) ili *kijasa* (analogije).<sup>10</sup>

*Kijas* je:

(...) dio islamskog prava (...) koji onome što je podložno promjenama, u skladu s potrebama i zahtjevima promijenjenih vremena, daje veće mogućnosti rasta i napretka i omogućava mu da ispunи sve potrebe sve većeg ljudskog društva, u svakom dobu.<sup>11</sup>

Postepeno, *kijas* je stekao veći značaj i dobio važniju ulogu:

*Kijas* je priznat kao četvrti izvor prava, uz ostala tri. Ubrzo, ljudi su se uveliko počeli oslanjati na njega. Naposljetku, pretekao je Kur'an i sunnet.<sup>12</sup>

Neki nagovještavaju, a drugi tvrde da među ashabima postoji *idžma'* o važnosti *kijasa*, kao dijela muslimanskog alata pomoću kojeg se izvode ili

6 Al-Qaradawi, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, str. 14-15.

7 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 140.

8 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 66.

9 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 135.

10 Khadduri (prev.), aAl-Shafi'i's *Risala*, str. 78.

11 Mawdudi, *Islamic Law and Constitution*, str. 60.

12 Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, str. 425, citira Ibn Kutejbu, *Ta'vil muhtelif el-hadis* (Kairo: Metba'a Kurdistan el-'ilmija, 1326. god. po H.), str. 65.



kojim se dolazi do rješenja za situacije koje nisu obuhvaćene primarnim izvorima, tj. Kur'anom i sunnetom:

Ashabi su jednoglasno prihvatili primjenu analogije.<sup>13</sup>

Međutim, oni koji su dobro upoznati s *idžma'*om kao doktrinom i metodom, što smo pokazali u četvrtom poglavlju, znaju da je ova tvrdnja o konsenzusu ashaba o *kijasu* jednostavno neodrživa. Može se tvrditi da su mnogi ashabi primjenjivali ono što su znali na nepoznate situacije, ali slične onome što je ranije utvrđeno, pa je to što je tako prakticirano jednako *kijasu*. Međutim, teško je naći dokaz za tvrdnju da su ashabi znali da to predstavlja *kijas*, da su odlučivali u skladu s tim i poslije postigli konsenzus o tome.

Zapravo, oni koji su htjeli utvrditi valjanost bilo čega koristeći pristup orientiran na tekst, kroz identifikaciju i nuđenje tekstualnih dokaza, pokušavali su osigurati relevantni dokaz iz Kur'ana i sunneta kao osnovu za tvrdnju da je *kijas* jedan od izvora islamskog *fikha*.<sup>14</sup> U Kur'anu nema ajeta oko kojeg su se učenjaci uspjeli složiti a za koji se jasno može ustanovačiti da je osnova za *kijas*. Osim toga, sunnet, preko hadiskih zbirki, davao je mogućnost da se nađe dodatno tekstualno opravdanje za *kijas*. Još jednom, nema saglasnosti o tome šta je osnova za *kijas*, bez obzira na mnoštvo različitih primjera koje nude mnogi učenjaci.

Neki muslimanski učenjaci i neke muslimanske grupe, kakva je zahirijaška škola i njen glavni predstavnik Ibn Hazm, u potpunosti odbacuju *kijas*. Ibn Hazmov zahirijaški pristup baziran je na literalizmu i razradi eksplicitnog značenja tekstualnih dokaza, dok se *kijas* potpuno izbjegava. Ipak, iznova i stalno nastojalo se naći opravdanje za *kijas* kao dio *idžtiha*-da. Jedan često citirani hadis prenosi Muaz ibn Džebel, kog je Poslanik poslao u Jemen kao sudiju. Prema tom hadisu, Poslanik je Muaza pitao kako će suditi u situacijama o kojima Kur'an ili sunnet ne govore. Muaz je odgovorio: „Dat ću sve od sebe i neću žaliti truda da donesem vlastito mišljenje o tome.“<sup>15</sup>

Ibn Hazm, kao i neki učenjaci drugačijih ubjeđenja, raspravljaju o ovom hadisu:

Ibn Hazm ne uvažava hadis o Muazu ibn Džebelu kao čvrst. Taj hadis često citiraju zagovornici *kijasa*. On misli da je ovaj hadis poznat samo preko Ebu

13 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 136.

14 Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, poglavje tri.

15 Hasan (prev.), *Sunan Abu Dawud*, 1990, vol. iii, hadis no. 3584.



Evna od Muaza, a njegov prenosilac el-Haris ibn Omer nije siguran. Zato je nepouzdan.<sup>16</sup>

Pažljive čitatelje može začuditi kada najdu na poglavlje iz el-Buharijeve zbirke hadisa koje se zove, ni manje ni više nego: „O pokuđenosti suđenja (u vjeri) zasnovanog na vlastitom mišljenju (tj. *re'j*) ili analogiji (tj. *kijasu*)“ ili „Kada bi Poslanik bio upitan o nečemu o čemu nije bilo objavljenog ajet-a, on bi odgovorio ili ‚Ne znam‘ ili ne bi odgovorio, ali ne bi odgovarao po vlastitom nahodjenju ili analogiji“.<sup>17</sup> Zapravo, u nekoj etapi protivljenje *re'ju* ili *kijasu* bilo je tako jako da se i u ovim naslovima poglavlja vidi kavno je pravno mišljenje o tome imao el-Buhari.<sup>18</sup>

Bez obzira na međusobno suprotstavljanje i neslaganje četiriju tradicionalnih škola, koje predstavljaju glavne struje, one su pomogle pojavi *kijasa* i tome da on služi kao jedan od dominantnih i najčešće korištenih instrumenata islamske jurisprudencije.

*Idžma'* i *kijas* su vrlo bliski jedan drugom. Dok je *idžtihad* taj koji osigurava dinamičnost islamske jurisprudencije, dotle je institucija *kijasa* ta koja unosi disciplinu u opću primjenu ljudskog prosuđivanja u određivanju šta je islamski prihvatljivo, a šta ne, u stvarima ili situacijama koje već nisu obuhvачene ostalim trima izvorima. Međutim, da bi rezultat analognog zaključivanja (*kijas*) bio široko prihvaćen, njega mora ovjeriti *idžma'*. Kada je ovjeren, većina muslimanskih učenjaka daje visoko mjesto *kijasu* kao metodologiji:

Procedura analogije osmišljena je kako bi se isključila slobodna upotreba razuma i nezavisne vrijednosne prosudbe.<sup>19</sup>

Vladala je oštra rasprava među klasičnim pravnicima o valjanosti *idžma'a* u pitanjima zasnovanim na analogiji (*kijas*) i individualnom tumačenju (*idžtihad*).<sup>20</sup>

*Idžma'* ima autoritet da odluči da li su određeno mišljenje pravnika ili neka presuda sudske ispravni ili pogrešni. Nijedan *kijas* ne može steći status prava ukoliko mu autentičnost nije potvrđena konsenzusom (*idžma'*).<sup>21</sup>

16 Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyyas*, str. 454, referira se na Ibn Hazma, *Mulahhas ibtal el-kijas ve er-re'j* (Kairo: Matba'a džem'i'a dimišk, 1960), str. 14.

17 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 9, ch. 7 – *Bab ma juzkeru min zemm er-re'j ve tekalluf el-kijas*, str. 305 i ch. 8 – *ve lem jekul bi re'j ve la bi kijas*, str. 307.

18 „Adekvatno je tvrditi da naslovi raznih poglavlja u zbirci *Sahih el-Buhari* sadrže el-Buharijev *fikh*“ (Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features*, str. 57). Alternativno gledište jeste da ovi naslovi poglavlja kod el-Buharija nisu nužno njegovo lično mišljenje, nego ono što je on smatrao vladajućim gledištem.

19 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 137.

20 Hasan, *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus*, str. 130.

21 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 148.



## (II) RAZLIČITA GLEDIŠTA O KIJASU

Bez obzira na to što oni koji slijede četiri glavne sunijske škole mišljenja općenito prihvataju *kijas* kao jedan od četiri izvora islamske jurisprudencije, umnogome se ne slažu oko toga šta čini *kijas*, koji je njegov opseg, koje su metode utvrđivanja njegove valjanosti itd.:

Poslije ashaba, pravnici su se razišli oko mjere u kojoj se smije oslanjati na analogiju (...). Pitanje analogije izazvalo je mnogo rasprava.<sup>22</sup>

Oko *kijasa* je postignuto malo konsenzusa. Svaka škola daje prednost vlastitoj definiciji i ima svoj poseban naglasak ili nijansu.

- Hanefije *kijas* definiraju kao „proširenje prava od izvornog teksta koji se odnosi na proces u nekom konkretnom slučaju, putem djelotvornog razloga (*ille*), a do kojeg se ne može doći isključivo tumačenjem jezika teksta“.<sup>23</sup>
- Prema malikijama, *kijas* je „usklađivanje zaključka s izvornim tekstom, u pogledu djelotvornog razloga (*ille*) njegovog propisa“.<sup>24</sup>
- Za šafije je on „usklađivanje nečeg poznatog s nečim nepoznatim zbog jednakosti jednog s drugim u pogledu djelotvornog razloga prava“. Za šafije su *kijas* i *idžtihad* (tumačenje) dva termina s istim značenjem.<sup>25</sup>

Zajednički imenitelj u svim ovim slučajevima jeste identifikacija djelotvornog razloga pravnog propisa (*ille; ratio decidendi*).

Izgleda da se termin *ille* (djelotvorni razlog) nije upotrebljavao u pravnom mišljenju sve do Šafi'ijevo vremena. Ne može se pronaći ni u djelima prvih pravnih škola. Šafi'i naziva taj zajednički faktor ponekad *ma'na* (ideja), a na drugim mjestima *'asl* (osnova). Mora da je termin *ille* ušao u upotrebu poslije Šafi'ijevo doba.<sup>26</sup>

Također su uočljive i neke važne razlike u tom pogledu. Za eš-Šafi'ija, *kijas* i *idžtihad* jesu sinonimi, dok kod drugih učenjaka nije takav slučaj.

22 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 137.

23 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 140.

24 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 140.

25 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 140.

26 Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, str. 12.



Baš kao što nema konsenzusa o tome da je *kijas* validna metodologija islamske jurisprudencije, tako nema ni konsenzusa o tome šta je *'ille*, kako se izvodi, pa ni kako se utvrđuje njegova valjanost:<sup>27</sup>

Kao što se može očekivati, nisu svi muslimanski pravnici prihvatili validnost *kijasa*, a i oni koji jesu imaju različita mišljenja o tome da li je njegova upotreba legitimna.<sup>28</sup>

U donošenju zaključaka o nepoznatom, počevši od poznatog, širenjem granica ljudskog znanja i razumijevanja, ili u nalaženju rješenja za probleme s kojima se nisu ranije susretali, logički alat koji ljudi najčešće koriste jeste analogija. Kevin Dunbar s Univerziteta Dartmouth objašnjava to ovako:

Analogija je osnovni proces ljudskog rasuđivanja koji se koristi u nauci, književnosti, umjetnosti, obrazovanju i politici. Analogija se može koristiti da se prave predviđanja, ponude objašnjenja i restrukturira naše znanje. Analogija se koristi i da se utječe na javno mnjenje i ishode bitaka, pobijedi u ratovima, počnu i završe veze i oglašava deterdžent za veš.<sup>29</sup>

Dunbar ilustrira primjenu analogije u savremenoj nauci i ističe da taj metod nipošto nije jednostavan:

Različiti istraživači analogije koriste različitu terminologiju, međutim većina istraživača pravi razliku između dviju glavnih komponenti analogije – *Izvora* i *Cilja*. Izvor je onaj dio znanja koji se poznaje. Cilj je obično manje poznat dio znanja. Kada neko pravi analogije, onda on *mapira* obilježja Izvora na Cilj. Na primjeru analogije Zemlja – Mars, Izvor je Zemlja, a Cilj je Mars. Unošenjem obilježja Zemlje u mapu znanja o Marsu, moguće je postaviti pretpostavke o karakteristikama koje će se naći na Marsu, kao što su postojanje vode i života. Dakle, analogija je vrlo moćan mentalni alat za otkrivanje novih stvari. Kao i kada prave razlike između Izvora i Cilja, istraživači u analognom rasuđivanju često prave razlike između *Površinskih i Strukturnih* obilježja. Površinska obilježja su, npr., da je Mars loptast ili da je crvene boje. Tako će pravljenje analogije između Marsa i znaka „stop“ biti analogija zasnovana na obilježju crveno, što je površan atribut. Strukturna (ili *relacijska*) obilježja odnose se na temeljne skupove odnosa između obilježja (od-

27 N. Shehaby, „Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory“, *Journal of American Oriental Society*, 102:1 (januar/mart 1982), str. 27-46.

28 M. Fadel, prikaz knjige *Analytical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of Juridical Principle of Qiyas* Ahmada Hasana, *The Journal of Law and Religion* 15:1/2 (2000-2001), str. 359-362.

29 K. Dunbar, „Analogy“ (s. a.), dostupno na: <http://www.diplomacy.edu/Language/Analogies/default.htm>, pregledano 11. marta 2007.



nosi prvog reda) ili odnosa između odnosa (odnosi drugog i trećeg reda). Na primjeru Marsa, strukturni odnosi mogu biti sezonska pomjeranja tamnih linija na površini planete i postojanje „pješčanih đavolaka“ (vrtloga). Uočavanje ovih atributa i odnosa vodi ka hipotezi da su ti pješčani vrtlozi isti kao na Zemlji i da isti mehanizmi koji proizvode te vrtloge na Zemlji funkcionišu i na Marsu (kao što možete vidjeti, analogija može biti komplikovana). Glavna vrlina analogije jeste to što omogućuje da se ide iznad površinskog.<sup>30</sup>

Analogno rasuđivanje bilo je od velike koristi za mnoga naučna otkrića.<sup>31</sup> Ne čudi ni što je upotreba analognog rasuđivanja raširena i u savremenom obrazovanju, te što GRE-test<sup>32\*</sup> za prijem diplomaca u SAD-u sadrži probleme zasnovane na analogiji. Ovako se objašnjava zašto je analogno rasuđivanje relevantno za takve testove:

Na dubljem nivou, skoro sve što radimo podrazumijeva analogiju. Analogno rasuđivanje nije samo osnova za povezivanje dviju stvari, nego, budući da u odnos stavljamo sve više i više stvari, koristimo neki oblik analognog rasuđivanja kako bismo apstrahuovali opcije pojmove i pravila i stvorili mentalne mape odnosa višeg reda među ovim pojmovima. Prema tome, kako možemo i prepostavljati, veliki učitelji i inovatori psiholoških pojmove pokazuju da iznimno dobro vladaju analogijom i analognim rasuđivanjem.<sup>33</sup>

Dakle, to što su muslimanski učenjaci bili općinjeni *kijasom* i što su ga često upotrebljavali lahko je razumljivo i sasvim logično. Međutim, u religijskom kontekstu, jedan inače uobičajen alat ljudskog rasuđivanja poprima sveti karakter. Bilo kako bilo, važno je na umu imati da je *kijas* suštinski spekulativan (*zanni*):

Pravnici koji pribjegavaju *kijasu* uzimaju zdravo za gotovo da šerijatska pravila slijede određene ciljeve (*mekasid*) koji su u skladu s razumom. Racionalni pristup otkriću i identifikaciji ciljeva i namjera Zakonodavca nužno pribjegava ljudskom umu i sudu u evaluaciji propisa (*ahkam*) (...). Budući da istraživanje razloga i ciljeva božanskih naredbi često podrazumijeva i jednu mjeru pravničke spekulacije, protivnici *kijasa* dovode u pitanje njegovu suštinsku vrijednost. Njihov argument jeste da zakon mora biti zasnovan na

30 Dunbar, „Analogy“.

31 Stella Vosniadou i Andrew Ortony, „Similarity and Analogical Reasoning: A Synthesis“, str. 1-17, u *Similarity and Analogical Reasoning* Stella Vosniadou i Andrew Ortony (ur.) (New York: Cambridge University Press, 1989), str. 1.

32 \* Test GRE (*Graduate Record Examinations*) – standardizirani test za prijem na postdiplomske (magistarske) studije u SAD-u i još nekim zemljama (*prim. prev.*).

33 B. Mistler, „Masters of Analogies: The GRE is to the MAT as a Freud is to James“ (s. a.), pregleđano 5. maja 2007, dostupno na internet-stranici APA: <http://www.apa.org/apags/edtrain/gre.html>.



sigurnosti, dok je *kijas* uveliko spekulativan i pretjeran (...). Još jednom, prepoznavši ovaj element nesigurnosti u *kijasu*, *ulema svih pravnih škola rangirala je kijas kao „spekulativni dokaz“*.<sup>34</sup>

S epistemološke tačke gledišta, najvažnije obilježje sudova donesenih analogijom po djelotvornom razlogu (*'ille*) jeste to što su sporni. To proistjeće iz činjenice da se nikada ne može u potpunosti utvrditi ili dokazati da je istinit djelotvorni razlog (*'ille*), putem kojeg se dolazi do ovih sudova, zbog čega se na različite načine shvata šta je odgovarajući ili prihvatljivi djelotvorni razlog (*'ille*).<sup>35</sup>

(...) svi pravnici zaključili su da je *kijas* forma probabilističkog (*ez-zann er-redžih*) dokaza. Osim one forme *kijasa* u kojoj se *'ille* jasno identificira u tekstu, *kijas* se nikada ne smatra tako jakim autoritetom kao što je tekst ili *idžma'*, koji se smatraju konačnim ili presudnim dokazom (*kat'i*), nego se *kijas* shvata kao stepen vjerovatnoće, mјeren „približno i u skladu“ s tekstu alnim autoritetima.<sup>36</sup>

Analogija (*temsil*) podrazumijeva vjerovatnoću, koja se može dosegnuti spekulacijama i zamišljanjem.<sup>37</sup>

Problem s *kijasom* kao metodološkim izvorom i autoritetom u islamskoj jurisprudenciji jeste taj što mu ozbiljno nedostaje saglasnost o odnosu između *'asla* (izvornog slučaja) i valjanosti na *kijasu* izvedenih pravila:

Sada možemo diskutirati o uvjetima koje su postavili pravnici za valjanost pravne norme, sadržane u izvornom slučaju. Kako nema rane literature o ovoj temi, ne možemo utvrditi porijeklo uvjeta kakvi su razrađeni u klasičnom periodu. El-Džassas (u. 980) ne bavi se ovim uvjetima; on detaljno diskutira o pravnom razlogu (*'ille*). Ebu Ishak eš-Širazi (u. 1083) navodi šest uvjeta, el-Gazali (u. 1111) i el-Amidi (u. 1233) daju osam, Ibn Kudama (u. 1223) predviđa samo dva uvjeta, er-Razi (u. 1209) i Ibn el-Hadžib (u. 1249) navode šest a el-Bejdevi (u. 1286) pet. Kako je vrijeme prolazilo, broj uvjeta povećao se na 12, koliko nabraja eš-Ševkani. Čini se da se pravnici nisu mogli složiti o konačnom broju uvjeta zato što su neki uvjeti primarni, a neki sekundarni. Otud neprestano kolebanje u cijelom ovom procesu. Zaista je teško složiti se u tako spekulativnim pitanjima. Prema er-Raziju, postignuta je saglasnost o šest uvjeta, a ostali su sporni.<sup>38</sup>

34 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 265-266.

35 Shehaby, „Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory“, str. 42.

36 U. Moghul, „Approximating Certainty in Ratiocination: How to Ascertain the 'Illah (Effective Cause) in the Islamic Legal System and How to Determine the Ratio Decidendi in the Anglo-American Common Law“, *Journal of Islamic Law*, 4 (jesen/zima, 1999), str. 19.

37 Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, str. 2, gdje govori o el-Gazalijevom *Mekasid el-falasifa*, op. cit., str. 39-40.

38 Hasan, *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas*, str. 128. Godine smrti u izvorniku su date u hidžretskim godinama. Zarad dosljednosti u ovoj knjizi, zamijenjene su godinama po gregorijanskom kalendaru.



Suštinski, dakle, *kijas* je spekulativni dokaz, budući da se zasniva na pogrešivom ljudskom rasuđivanju. Međutim, kada nepogrešivi božanski izvori i pogrešivi ovozemaljski izvori postanu dio jednog jedinstvenog instrumentarija, može se desiti prijestup ukoliko se ne uzme u obzir i eksplikite ne prizna da postoji odgovarajući nivo svijesti o ljudskoj pogrešivosti. U narednim odjeljcima obradit ćemo primjere koje su ugledni muslimanski učenjaci i pravnici donosili u literalističkoj i legalističkoj primjeni *kijasa*.

Prije nego što uđemo u sadržajnu analizu *kijasa*, počnimo jednim informativnim primjerom o izvođenju općih zaključaka. Alauya je savjetnik za islamsko pravo na Filipinima i član Šerijatske advokatske komore u toj zemlji. U objašnjenju za *'ibaru*, jednu od metoda izvođenja argumenata (*istidlal*) iz Kur'ana, on, u svom djelu *Temelji islamske jurisprudencije*, piše:

*'ibara*, ili jednostavan iskaz. Primjer: „Majke će, nakon razvoda, dojiti svoju dječku dvije pune godine, ako hoće upotpuniti dojenje, a otac ih je dužan izdržavati i odijevati u skladu sa svojim mogućnostima“ (Kur'an, 2:233). Iz ovog ajeta izvode se dva zaključka. Prvo, majke imaju pravo na izdržavanje dok doje dječku, čak i nakon razvoda. Drugo, dužnost izdržavanja majke dojilje pada na oca. To pokazuje da je odnos djeteta s ocem bliskiji od odnosa djeteta s majkom.<sup>39</sup>

Drugom aspektu drugog zaključka potrebna je određena kritička procjena. Ako je otac koji izdržava majku osnova za zaključak da je dijete bliže ocu, onda se može tvrditi i da je država bliža djetetu nego i otac i majka kad god siromašne (očeve ili majke) izdržava država kroz program socijalne zaštite.

U analizi ovih problematičnih pitanja ne smije se zaključiti da su muslimanski učenjaci i pravnici imali loše namjere, nego samo to da su, budući da su bili pobožni, savjesni i umni ljudi, bili i pogrešivi. Drugim riječima, ne može se poricati činjenica da su razradili mnoge detalje islamskog *fikha* što su najbolje znali i umijeli, vodeći se islamom kao glavnim principom, međutim oni su svoje sudove iznosili sa tako vidljivim žarom da su se zanosili, ne zastavši da razmotre ili predvide moguće buduće posljedice svojih iskaza.

Mnogi su, u svoje vrijeme, utirali nove puteve, ne oklijevajući da bace kritički pogled i na korpus islamskog prava koji im je prethodio, kako bi ga poboljšali u čemu god su mogli. To, međutim, ne znači da su uvijek i uspijevali u tome.

39 Alauya, *Fundamentals of Islamic Jurisprudence*, str. 37.



### (III) NEKA PROBLEMATIČNA PITANJA U PRIMJENI KIJASA

Budući da je *kijas* bio jedan od najčešće korištenih alata islamske pravne prakse, nije teško pronaći relevantne primjere kojima su se učenjaci i pravnici zanosili. Međutim, nekolicina ovdje odabranih ima veliku važnost za vrijednosni sistem islama.

#### (a) *Kefaet ili kufu': Jednakost u braku*

Brak je srž svih društvenih institucija, i u islamu to nije izuzetak. Odluka koju o sklapanju braka donose dvoje ljudi suprotnog spola, koji stvaraju jednu zajednicu, također je jedna od najvažnijih ličnih odluka u životu pojedinca. Budući da se od te institucije generalno očekuje da traje cijeli život, u harmoniji ili, barem, u funkcionalnom odnosu, stvaranjem novih veza preko djece i drugih, mi od početka imamo jedan izazovan poduhvat od velike važnosti. Naravno, neki savršeni ili jamčeni nivo skladnosti ne postoji, međutim što je element nesklada manji – tim bolje. Iako to nije pravilo, općenito govoreći, velike razlike u godinama, obrazovanju, bogatstvu i statusu mogu biti prepreka skladnom bračnom životu.

Činjenica da bi budući bračni partneri trebalo da imaju što više zajedničkog ili da budu što sličnijeg porijekla jeste zdravorazumska stvar. Pa ipak, važnije je da o tome razmišljaju sami budući bračni partneri nego roditelji budućih partnera. Međutim, preobrazba cijelog tog pitanja u neki pravni uvjet i razrada konkretnih kršenja tog uvjeta, kao pitanja pravne intervencije članova porodice i sudije (kadije), kako ćemo vidjeti – ilustrativan je primjer legalističke tendencije.

Iako uvjeti za brak i njihove pravne posljedice nisu isti u svakom *mazhebu*, hanefijski stav, kako je predstavljen u različitim tekstovima hanefijskog *fikha*, bit će dovoljno ilustrativan za tradicionalno islamsko gledište. Sljedeći odlomci uzeti su iz jednog od najautoritativnijih i najuglednijih hanefijskih tekstova, *Hidaja el-Marginanija* (u. 1197).<sup>40</sup>

*Kefaet* doslovno znači 'podudarnost, jednakost'. U pravnom govoru označava jednakopravnost muškarca sa ženom (...).

40 Prijevod engleskog izdanja *Hidaje*, iz kog je uzet odlomak, slab je i sačinjen u arhaičnom engleskom jeziku. Također, transliteracija nekih termina i imena teško je čitljiva. Stoga su napravljene neke izmjene ili date napomene, kako bi se omogućila veća razumljivost odlomka o kojem je riječ.



U braku se mora poštovati jednakopravnost, zato što je Poslanik to naredio, riječima: „Pazite [sic!] da ne sklapate ugovor o braku sa ženama bez njihovog staratelja i da ga ne sklapate bez njenih svjedoka“; također, zbog poželjnih ciljeva braka, u takvoj bračnoj zajednici, društvu i prijateljstvu ne može se potpuno uživati ako oni koji su ga sklopili nisu jednakopravni (prema uobičajenom shvatanju jednakopravnosti), jer bi ženi višeg ranga i porodice mogla biti mrska zajednica čovjekom nižeg položaja; preduvjet je, dakle, da se jednakost poštuje i u pogledu muža; hoće se reći da muž bude jednakopravan sa svojom ženom; međutim nije nužno da žena bude jednakopravna mužu, budući da muž, u tom slučaju, nije ponižen zajednicom sa ženom nižeg položaja. Valja ovdje napomenuti da je jedan od razloga za poštivanje jednakosti u braku to što se ta okolnost uzima u obzir kod potvrđivanja braka i *utvrđivanja njegove valjanosti; jer ako se žena uda za muškarca nižeg položaja, njeni će staratelji imati pravo da ih razdvoje, kako im taj brak ne bi bio ispod časti, a inače bi muž i žena opstali u njemu.*<sup>41</sup>

Problem kod ovog odlomka jeste što navodi da je nešto „uvjet“ za brak, a ni Kur'an, ni sunnet ne navode takvo nešto. Osim toga, navod da staratelji dvoje budućih bračnih partnera mogu pravno intervenirati kroz sudske sisteme da se brak, ako ne zadovoljava te uvjete, razvede – nije utemeljen. Izgleda da se ovo pitanje uvjeta zasniva na jednom tekstuallnom dokazu od Poslanika, kojem se pripisuje sljedeći hadis:

Prenosi se od Aiše da je Poslanik rekao: „Izaberite za svoje sjeme najbolje žene, ženite se ženama s kojima se možete porediti [na arapskom *akfa'*] i zaprosite ih.“<sup>42</sup>

Važno je napomenuti da ima mnoštvo sličnih uputstava od Poslanika koja sadrže nadasve osjećajne i mudre savjete, ali koje ne treba nužno tretirati kao pravno pitanje. Preinačavati svakovrsne probleme u pravna pitanja jeste neka vrsta pretjeranog legalizma, čija je muslimansko društvo postalo žrtva.

Ako se ovaj hadis pobliže posmatra, uviđa se da on nije *mutevatir* hadis, ona vrsta hadisa koji daju sigurno znanje o izrekama Poslanika. Ova naracija ne sadrži ni tačne riječi (*mutevatir bi el-lafz*) niti tačno značenje (*mutevatir bi el-me'ana*) hadisa. Sve i da je naracija svrstana u kategoriju *sahiha* – inače naziv za vjerodostojne hadise – u ovom slučaju ona nije dala sigurno znanje.

Međutim, veći problem jeste činjenica što ovaj hadis nije ni *sahih*. Relevantni komentar u zbirci *Sunen Ibn Madže* precizno objašnjava ovaj problem:

41 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 110.

42 Ansary (prev.), *Sunan Ibn-i-Majah [Sunen Ibn-i-Madže]*, vol. 3, no. 1968



Prema ez-Zevaidu, u *senedu* ovog hadisa je Haris ibn Imran el-Medine. Ebu Hatim je za njega rekao: „On nije pouzdan prenosilac i hadis – tj. ovaj hadis – koji on prenosi od pouzdanih autoriteta nema osnove.“ Derakutni je rekao: „On je *metruk*.“<sup>43</sup>

Zapravo, osim ovog hadisa, prolaženje kroz hadisku literaturu otkriva od-sustvo bilo kakvih drugih predaja u vezi s ovom temom. Kod el-Buharija i u Ebu Davudovom *Sunenu*, naprimjer, postoje naslovi poglavlja „Jednakost u braku“, ali nijedan od ovih hadisa nije tako koncretan kao ovaj citiran u Ibn Madžeovoj zbirci. U Ebu Davudovoj zbirci стоји sljedeće:

Prenosi Ebu Hurejra: Ebu Hind je kupicom [*hidžama*] pokupio krv s tjemena Poslanikove, s. a. v. s, glave. Poslanik, s. a. v. s., rekao je: „Benu Bejda, oženite Ebu Hinda vašim kćerima i tražite od njega njegove kćeri da se njima ženite.“ Rekao je: „Najbolji način da se liječite jeste *hidžama*.“<sup>44</sup>

Samo se spekulacijom može objasniti pravni izum, izведен iz ove naracije, čije kršenje može povlačiti pravnu intervenciju. Drugi relevantni hadis nalazi se u el-Buharijevom *Sahihu*, pod naslovom „Jednakost u bogatstvu“, gdje je još jednom podložna sumnji činjenica da je je jedna ovako relevantna naracija osnova za pravni uvjet:

Prenosi se od 'Urse da je pitao Aišu o ovom ajetu: „Ako se bojite da nećete pravedni biti prema ženskoj siročadi (4:3) (...)“ Ona je odgovorila: „O, moj bratiću! Ovaj ajet govori o ženskim jetimima koji se nađu pod starateljstvom, pa se njenom staratelju dopadne njena ljepota i bogatstvo, pa se poželi oženiti njome i umanjiti joj *mehr*. Tatkvi starateljima zabranjuje se da se ožene njima, izuzev ako će biti pravedni i dati im puni *mehr*, a dopušteno im je da uzimaju i druge žene, osim njih. Ljudi su pitali Allahovog Poslanika i kasnije o tome, pa je Allah Uzvišeni objavio: „Pitaju te o ženama (...) kojima hoćete da se ženite (...)“ (4:127). Pa im je Allah objavio da ako je djevojka jetim lijepa i bogata, a oni se njome žele oženiti zbog ugleda njene porodice, onda se mogu oženiti njima samo ako im daju puni *mehr*. A ako se ne žele njima ženiti zato što nisu lijepi, niti bogate, onda ih ostavljaju i žene se drugim ženama. Dakle, pošto su običavali ostavljati ih kada nemaju interesa, zabranjuje im se i da ih žene kada imaju interesa, osim ako će biti pravedni prema njima i dati im puni *mehr*.“<sup>45</sup>

43 Ansary (prev.), *Sunan Ibn-i-Majah [Sunan Ibn-i-Madže]*, str. 180. Medine je vjerovatno pogrešna transliteracija za Medini. Napomena: *metruk* znači 'napušten ili odbačen', zato što je to hadis koji u svom lancu prenošenja ima nekog za kog se zna da je bio lažljivac. Detaljniji glosarij pogledati u Awliya'i, „Outlines of the Development of the Science of Hadith“.)

44 Hasan (prev.), *Sunan Abu Dawud*, 1990, vol. ii, hadis no. 2097.

45 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 7, hadis no. 29. To što je u prijevodu kao narator naveden 'Ursa vjerovatno je greška. Izvorni arapski tekst zbirke *Sahih el-Buhari* navodi da je narator 'Urve, dobro poznati Poslankov ashab.



Dakle, izgleda da su neke dragocjene i mudre riječi Poslanikove, izrečene u svrhu podsticaja i uvjeravanja, preinačene u pravnu stvar na osnovu jednog hadisa: ne samo što je taj hadis sumnjiv, on nije ni vjerodostojan, neosporan niti jasno relevantan. Ipak, ovo nije primjer *kijasa* zato što je opći princip jednakopravnosti ili kompatibilnosti, koji je u osnovi ovog pravnog stajališta, postuliran jednim hadisom, kakav je u zbirci *Sunen Ibn Madže* (iako se, začudo, ne smatra vjerodostojnjim). Međutim, onda su autorativni učenjaci rastegnuli pitanje jednakosti u toj mjeri da su ga doveли u područje *kijasa*, budući da ovakvu argumentaciju ne podupiru ni Kur'an ni sunnet:

Jednakost u smislu sloboda ista je, prema islamskom shvatanju, u svim pret-hodno navedenim okolnostima, zato što je ropstvo posljedica nevjerovanja, a i podlost i pokvarenost nalaze se u ropstvu.<sup>46</sup>

Gornja odredba zapravo odvaja one koji su slobodni od onih koji trpe ropstvo (robove). Klasični pristup ropstvu nepomirljiv je s islamskim principima pravde i dostojanstva – to je, međutim, jedna potpuno zasebna tema, o kojoj ovdje nećemo raspravljati<sup>47</sup> – ali je ovdje važno napomenuti da dati hadis ne navodi nijedan parametar za *kefaet*. Ipak, može se tvrditi da je sloboda suštinsko ljudsko stanje (odnosi se na četvrtu islamsku vrijednost iz drugog poglavlja) te da je kompatibilnost dvaju budućih partnera u tom smislu također stvar zdravog razuma te da nije tema koja pripada pravnom području. Slično, uvjetovanje *kefaeta* u smislu pobožnosti i vrline u sljedećem primjeru jednostavno je neodrživo:

Mora se poštivati jednakost u pobožnosti i vrlini, prema mišljenju Ebu Hanife i Ebu Jusufa; to je potvrđeno, zato što je vrlina jedan od prvih principa iznimnosti, pa i žena podnosi određenu mjeru bruke i sramote zbog razuzdanosti svog muža, veću od onih koje trpi od svojih srodnika (...).<sup>48</sup>

Jasno je da prije braka relevantne strane moraju razmotriti da li je neki pojedinac na lošem glasu ili ima loše navike. Međutim, mora se postaviti pitanje: Zašto to pretvarati u pravnu stvar onda kada dvoje punoljetnih muslimana želi sklopiti brak, čak i ako ne postoji *kefaet* u smislu pobožnosti i vrline?

46 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 112.

47 Farooq, „Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery“.

48 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 112.



Jednakost se mora poštovati u pogledu imetka, pod čim se podrazumijeva da muškarac posjeduje dovoljno da ženi da *mehr* i osigura izdržavanje (...).<sup>49</sup>

Još jednom, miraz (*mehr*) postavlja se kao uvjet za brak i poduprt je zasebnim dokazima iz Kur'ana i sunneta. Neki stepen kompatibilnosti, posebno u smislu bogatstva i imetka – još jednom da kažemo – stvar je zdravog razuma. Međutim, nema neke naročite potrebe pretvarati to u zakonski uvjet, osim u slučaju zaštite prava neke slabe i obespravljene strane.

To kako su neki relevantni učenjaci dalje razradili *kijas* imalo je za posljedicu potpuno neprihvatljivo pretjerivanje, pri čemu je ideja „jednakosti“ u potpunosti preokrenuta i protivrječi izvornim islamskim principima i vrijednostima pravde i ravnopravnosti (druga i treća vrijednost o kojima je diskutiran u drugom poglavlju):

Podudarnost bi trebalo poštovati i u trgovini ili struci, prema mišljenju Ebu Jusufa i Muhammeda (...) struka se ne može poštovati ukoliko je toliko ponižavajuća da ne može premostiti prigovore; takvi su, npr., berberi, tkalci, štavioци kože ili drugi kožarski radnici, te smetljari, koji nisu jednaki trgovcima, proizvođači mirisa, apotekari ili bankari.<sup>50</sup>

Naravno, zdrav razum nalaže da udaja žene s višim profesionalnim socijalnim statusom s osobom nižeg profesionalnog stanja može stvoriti neprilike. Bez obzira na to, ako je žena punoljetna i ako želi taj brak, uprkos očiglednom raskoraku, onda to zasigurno treba biti njen pravo; potreba za jednakost u stručnom obrazovanju nije strogi zahtjev. U ovoj raspravi posebno se može prigovoriti tome što se berberi, tkalci, kožari itd. identificiraju kao ponižavajuća zanimanja. Zapravo, nigdje nema dokaza da je Poslanik ikada izrekao išta čime bi omalovažavao neko zanimanje, nпротив on je uvijek priznavao i uvažavao častan posao:

Jednakost se poštuje kad je riječ o porodičnom porijeklu, budući da je ono izvor razlika među ljudima; stoga je rečeno: „Jedan Kurejšija jednak je drugom Kurejšiji u svim njihovim plemenima;“ to jest nemaju prednost neki među njima, među Hašimijama i Nislrijama, Tejemijama ili Adijima; i u sličnom maniru govorili bi: „Arapin je jednak drugom Arapinu.“ Ovakvo mišljenje potječe iz jedne Poslanikove naredbe; otud je vidljivo da nema prevlasti među kurejšijskim kućama: a, s obzirom na to da je imam Muhammed isticao da „prvenstva među kurejšijskim porodicama ili klanovima nema, osim kada su neke općepoznate, kao što su kuće halifa“, njegova je namjera da

49 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 113.

50 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 114.



ovim izuzetkom samo pokaže da se poštovanje treba ukazivati određenoj kući iz poštovanja prema halifama te da bi se suzbile pobune i nezadovoljstvo; ne želi se reći da ta izvorna jednakost nije postojala od tada...

Mevalije, to jest adžemije, koji nisu ni Kurejšije ni Arapi, jednaki su svima drugima i među njima nema prednosti po porijeklu, osim po islamu. Zato je jedan adžemija, čija je porodica muslimanska već dvije ili više generacija, jednak potomku nekog s daljim muslimanskim precima; međutim kada je neko tek prihvatio vjeru, on ili njegov otac nije jedak adžemiji čiji su i otac i djed bili muslimani; zato što se porodica ne osniva pod određenom denominacijom (muslimanskom, na primjer) unazad linijom kraćom od djeda. Ovo je doktrina Hanife i Muhammeda. Ebu Jusuf kaže da je adžemija čiji je otac musliman jednak ženi čiji su otac i djed muslimani.

Adžemija koji je prvi u porodici svjedočio vjeru nije jednak ženi čiji je otac musliman.<sup>51</sup>

Spomenuta logika, osim u slučaju Ebu Jusufovog izdvojenog mišljenja, ozbiljno protivrječi Poslanikovim učenjima. U čuvenom Oprosnom govoru, Poslanik ruši sve diskriminacijske i nepravedne ideje, kada kaže:

Svi ljudi su od Adema i Have (...). Nema prednosti Arapin nad nearapinom, niti bijelac nad crncem, niti crnac nad bijelcem, osim u pobožnosti (*takva*) i dobročinstvu.

Zato je shvatanje da nearapin nije jednak Arapinu jednostavno pogrešno: protivrječi, nedvojbeno, jasnom Poslanikovom učenju. Dalje, tvrditi da musliman konvertit nije jednak onome ko je rođen u muslimanskoj porodici također je sramna i pogrešna primjena *kijasa*. O istoj temi *kefaeta*, *Hidaja se*, potom, bavi pitanjem miraza ili *mehra* i pretvara ga u pravno pitanje:

Ako žena sklopi brak i pristane da primi *mehr* mnogo manje vrijednosti od one koja joj pripada, staratelji imaju pravo da se tome suprotstave, sve dok muž ne pristane da joj da puni i valjani *mehr*, u protivnom je mogu rastaviti od njega. Ovo je prema Hanifi (...). Dva učenika smatraju da staratelji nemaju takav autoritet.<sup>52</sup>

Iako se dva učenika imama Ebu Hanife – Ebu Jusuf i Muhammed – ne slažu s njim (što je utješno), čini se da je hanefijski *fikh*, ipak, kasnije riješio ovo konkretno pitanje prema Ebu Hanifinom mišljenju, a ne prema boljem sudu njegovih učenika. Kao alternative, oni su se držali principa da je većina ovih

51 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 111-112.

52 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 114.



odлуka isključivo pravo punoljetne žene koja je dala svoj pristanak; smatrali su da nije ispravno da ženini staratelji interveniraju u ovim stvarima. To je, zapravo, najčvršće i najispravnije islamsko stajalište.

Ovo pretjerano širenje *kijasa* tako da obuhvata svakovrsne probleme i situacije, kako je dato u el-Marginanijevoj *Hidaji*, nastavilo se i u kasnijim pravnim raspravama. Sljedeći primjeri ove tendencije javljaju se, među ostalim izvorima, u Haskefijevom (u. 1677) djelu *Durr el-Muhtar*:

Čovjek koji je primio Muhammedovu vjeru nije isti kao onaj čiji je otac bio musliman, niti je onaj koji je oslobođen jednak slobodnom čovjeku ili oslobođenom robu čija je majka prethodno oslobođena.<sup>53</sup>

Muškarac kojeg je oslobođio muškarac niže klase nije jednak ženi koju je oslobođio neko ko pripada krivovjercima.<sup>54</sup>

Adžemija (nearapin) muškarac nije jednak Arapkinji, makar adžemija bio učen čovjek ili kralj, a to je najispravnije mišljenje.<sup>55</sup>

Hanefija muškarac jednak je kćeri šafije, a, ako nas pitaju da li je to ispravno prema učenjima te sekte, mi ćemo odgovoriti da je ispravno prema našoj sekti.<sup>56</sup>

Začudno, segment *Hidaje* koji se odnosi na ovu temu počinje ovom uvodnom napomenom: „*Kefaet*, u doslovnom značenju, znači ‘podudarnost’. U pravnom jeziku on označava jednakost muškarca sa ženom (...).“<sup>57</sup> Međutim, kasnije pravne analize i prosudbe preokrenule su pitanje jednakosti i priklonile se stavu o nejednakosti. Ono što je, prepostavlja se, formulirano u svrhu zaštite prava i statusa žena i njihovih porodica, umjesto toga, osigurava njihovu inferiornost, što se očituje i u sljedećem odlomku: „Za muškarca se može reći da je u *kefaetu* s nekim kada je podudaran s tim drugim. Ovdje se pod *kefaetom* podrazumijeva posebna vrsta jednakosti ili podređenosti mlade (ili mladoženje).“<sup>58</sup> Kako su učenjaci mogli preinačiti pitanje jednakosti u pitanje koje podrazumijeva navodno podređeni status mlade – zahtjeva objašnjenje: u ovom slučaju ono se vrti oko neopravdanog prilagođavanja *kijasa*.

Osim u slučaju nekoliko tipova bračnih partnera, ne postoji kur'an-ske zabrane da žena samostalno sklapa bračni ugovor. Zapravo, naglasak je na religijskoj podudarnosti, pobožnosti i pravičnosti:

53 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, str. 50.

54 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, str. 50.

55 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, str. 50.

56 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, str. 52. U fusnoti je objašnjeno: „Prema hanefijskom mišljenju, brak između muškarca hanefije i žene šafije valjan je, međutim prema šafijskoj sekti nije valjan – *Raddul Muhtar*, vol. 2, str. 351; *Radd el-Muhtar* je Ibn Abidinov (u. 1836) komentar Haskefijevog *Durr el-Muhtara*, jedne od najuglednijih hanefijskih fikhskih zbirki.

57 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 110.

58 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, 1982, str. 48.



I zabranjene su vam udate žene, osim onih koje desnicom posjedujete! Tako vam Allah određuje (zabrane). Osim ovih, sve druge su vam dozvoljene, pod uvjetom da ih vjenčate, uz dar iz svog imetka – žećeći čednost, a ne blud i da od njih dobra vidite, da im date propisani vjenčani dar; međutim, nakon što je dat mehr, ukoliko se nagodite da bude drugačiji, nema vam krivice. A Allah je Sveznajući i Mudri. (en-Nisa, 4:24)

Hadis o *kefaetu*, koji se spominje u zbirci *Sunen Ebu Davud* (vidjeti gore) sadrži neke komentare prevodioca koji su poučni:

Ebu Hind je bio oslobođeni rob u plemenu Bejda. Nije bio pripadnik njihovog plemena. Poslanik, s. a. v. s., zatražio je od Benu Bejde da daju svoje kćeri za žene Ebu Hindu i da traže od njega da im daje svoje kćeri za žene. To pokazuje da se samo religija može uzimati u obzir u pogledu jednakosti u braku. Takav je Malikov stav. To znači da nije neophodno uzimati u obzir jednakost u smislu porodičnog porijekla, zanimanja, statusa i drugih obilježja. Za brak se uzima u obzir samo vjera. Musliman može oženiti muslimanku ma kakvo njeno porodično porijeklo, status ili zanimanje bili. Prenosi se da su Ibn Omer, Ibn Mesud, Muhammed ibn Sirin i Omer ibn Abdulaziz imali takvo mišljenje. Prema većini učenjaka, kod sklapanja braka treba uzimati u obzir jednakost u pogledu religije, statusa, porodičnog porijekla, dobro zdravlje i finansijsko stanje. Jednakost u porodičnom porijeklu većina učenjaka uzima u obzir. Prema mišljenju Ebu Hanife, Kurejšije su jednakne među sobom. Arapi su jednakni među sobom. Nearapi nisu jednakni Arapima. Eš-Šafi'i ima umjereniji stav. On misli da se jednakost treba uzimati u obzir kod sklapanja braka, međutim brak nije zabranjen ni među nejednakima. Ako dvoje sklopi brak, a nisu jednakni jedno drugome, njihov brak je valjan ako su oboje dali svoj pristanak na njega. U slučaju kada se sklapa brak među nejednakima a bez njihovog pristanka i saglasnosti, njihov se brak može razvesti. Treba napomenuti da nema pouzdanog hadisa koji podupire jednakost porodičnog porijekla kod sklapanja braka.<sup>59</sup>

Hamudah Abd al-Ati, autor naučnog djela *Porodična struktura u islamu*, nudi jednu ilustrativnu analizu pitanja zašto su klasični učenjaci skrenuli ka pretjeranom naglašavanju *kefaeta*.<sup>60</sup> On pravi razliku između „društvene jednakosti u braku“ i „religijske jednakosti u braku“. Al-Ati utvrđuje

59 Hasan (prev.), *Sunan Abu Dawud*, vol. ii, str. 562-563; govori o *Evn el-Meabudu*, II.

60 H. A. Al-Ati *The Family Structure in Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1977), str. 84-97.



činjenicu da je prijemuhamedovsko<sup>61</sup> arapsko društvo bilo izrazito hijerarhijsko i raslojeno, zasnovano, kao takvo, na brojnim raznovrsnim karakterističnim parametrima. To je društvo jako naglašavalo potrebu očuvanja klasnog statusa i jednakosti (po porodičnom porijeklu, bogatstvu, zanimanju itd.) među bračnim partnerima. Pomakom naglaska društvene jednakosti na religijsku jednakost, Poslanik je revolucionirao to društvo: „Zato je nemuslimanu zabranjeno oženiti muslimanku – nisu jednakni u religiji.“<sup>62</sup> Nova, mlada zajednica, pod vođstvom i uputom njenog začetnika, poslanika Muhammeda, smanjila je utjecaj stratifikacijskih faktora na društvenu jednakost. Nažalost, najvjerovaljnije zbog vladajućih društvenih činjenica i kulturnih normi muslimanskog društva koje se proširilo na više kontinenata, učenjaci su se vratili na staro stanje i počeli uvažavati društvenu podudarnost, a ne religijsku.

Kako god neko gledao na ovu temu, ostaje činjenica da je normalni egalitarni stav islama ozbiljno ugrožen donošenjem propisa o *kefaetu*, korištenjem nepotvrđenih ili spornih hadisa i neodgovornom i pogrešnom primjenom *kijasa*.

### (b) Ropstvo: Pravilo jedne polovine

Sloboda i izbor uvjeti su prvog reda u islamu.<sup>63</sup> Ljudska bića, kao nova vrsta, stvorena su zato što je Bog htio stvoriti biće obdareno slobodom i mogućnošću izbora. Za razliku od meleka (anđeli), koji su stvoreni da služe i da Mu budu poslušni, čovjeku je data slobodna volja. To je standardno islamsko gledište. Dakle, porobljavanje je u oštrom protivrječju s osnov-

61 U literaturi o islamu na engleskom, izraz „prijeislamski“ najčešće se koristi kada se identificira period *džahilijeta* ili neznanja. Izraz „prijeislamski“ u ovom ogledu javlja se samo u citatima drugih. Kada ti autori koriste termin „prijeislamski“, oni, u osnovi, podrazumijevaju period prije nego što je Muhammed postao poslanik. Stoga se taj period može opisati i kao prijemuhamedovski. S islamske tačke gledišta, ne postoji „prijeislamski“ period u ljudskoj historiji, budući da islam počinje s Ademom/Havom i nastavlja se preko mnogih poslanika, sve do posljednjeg poslanika i vjerovjesnika – Muhammeda.

„On vam uspostavlja *istidin* [religiju] koji je zapovjedio Nuhu – onaj koji smo nadahnucem tebi dali – i onaj koji smo oporučili Ibrahimu, Musau i Isau, a to je da morate ostati čvrsti u *dinu* i ne smijete praviti podjele u njemu: oni koji obožavaju nešto drugo, a ne Allaha, teško je ono čemu ih ti pozivaš. Allah odabire koga On hoće i upućuje onoga ko mu se okrene!“ (eš-Šura, 42:13).

Iako nemuslimani, koji ne vjeruju da je islam počeo sa stvaranjem čovječanstva, mogu koristiti izraz „prijeislamski“, to muslimanima ne priliči, budući da daje kredibilitet stajalištu onih koji tvrde ili smatraju da je islam počeo s poslanikom Muhammedom i koriste islam i muhamedanstvo sinonimno.

62 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 88.

63 Farooq, „Freedom and Choice: The First Order Condition of Islam“.



nim uvjetima u islamu, vrijednostima o kojima smo diskutirali pod brojem jedan i dva u drugom poglavlju.

Ropstvo je institucija naslijedena iz prošlosti i postojalo je i tokom najranijih perioda islama pod poslanikom Muhammedom. Kada je islam pozvao čovječanstvo da se vrati prvobitnim i izvornim Božijim učenjima, pravovaljano je potvrđio temeljno dostojanstvo čovječanstva. Može se dokazivati da ropstvo, samo po sebi, islam nije kategorički zabranio, kakav je slučaj sa zabranom intoksikacije, preljube ili jedenja svinjetine. Međutim, iako je ovo tradicionalno gledište, ono je pogrešno, prema mišljenju vašeg autora. Ipak, nema sumnje da je islam unio revoluciju u stanje ropstva i stvorio institucije na putu njegovog ukidanja. Uspostavio je i, kao dio javnog obreda davanja milostinje, *zekat* posebno namijenjen u svrhu oslobađanja onih koji su u ropstvu.<sup>64</sup>

Robovi u antičkom svijetu, uključujući i Arabiju, nisu imali nikakva prava i prema njima se moglo postupati onako kako je to želio njihov vlasnik. Naprimjer, mogli su ih zlostavljati, pa i ubiti, a, umjesto određivanja sankcija, ova djela poštovana su kao pravo vladajuće klase. Jednom rob, uvjek rob, bila je maksima, generacijama.

Kur'anska uputa, zajedno s Poslanikovim vođstvom, revolucionirala je ondašnje arapsko društvo tako što je formulirala i uspostavila zakone i parametre za posjedovanje robova. Zbog toga je i ljudsko dostojanstvo robova uzdignuto i krenulo se ka cilju oslobađanja svih robova. Porobljavanje slobodnih ljudi zabranjeno je, osim u slučaju ratnih zarobljenika. Ali, čak i u slučaju ratnih zarobljenika i postojećih robova, podsticaji na oslobođanje stvorili su okruženje da oni steknu slobodu. Jedan dio obaveznog zekata trajno je dodijeljen za oslobađanje iz ropstva:

Zekat je za siromašne i one u bijedi, i za one koji ga sakupljaju; za one čija srca treba pridobiti, i za oslobođanje robova i onima koji su u dugu; za one koji se bore na Allahovom putu i za putnike namjernike: tako je odredio Allah, a Allah sve zna i Mudar je! (et-Tevba, 9:60)

Poslanik je poučavao da je oslobođanje ljudi tako plemenita vrlina da će ljudima pomoći da se spase na onom svijetu. Učenim ratnim zatočenicima (koje su pretvorili u robove) data je mogućnost oslobođenja ako nauče neke ljudi iz novostvorene muslimanske zajednice u Medini da čitaju. Poslanik je prikazivao čin oslobođanja ljudi iz zarobljeništva kao dobar način iskupljenja za grijeha. A oslobođanje robova potvrđeno je kao pravni lijek ili iskupljenje u slučaju njihovog fizičkog zlostavljanja:

64 Farooq, „Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery“.



Prenosi se od Ebu Musaa el-Ašarija: „Poslanik je rekao: ,Nahranite gladnoga, obidite bolesnoga i oslobojidite zarobljenika.“<sup>65</sup>

Prenosi se od Esme: „Nema sumnje da je Poslanik naredio ljudima da oslobadaju robe tokom pomračenja Sunca.“<sup>66</sup>

Abdullah ibn Omer prenosi da je Omer ibn el-Hattab pitao Vjerovjesnika Allahovog, s. a. v. s., dok je bio u Džirani, na povratku iz Taifa: „Allahov Poslaniče, u vrijeme džahilijeta zakleo sam se da će jedan dan provesti u *itikafu* u Mesdžid el-haramu. Šta ti misliš o tome?“ A on mu reče: „Idi i provedi dan u *itikafu*.“ I Allahov Poslanik dao mu je neku robinju iz petine [časni Poslanik je mislio na ratni plijen]. A kada je Allahov Poslanik, s. a. v. s., oslobođio neke zarobljenice, Omer ibn el-Hattab čuo je njihove glasove dok su govorile: „Oslobodio nas je Allahov Poslanik.“ Pitao je [Omer]: „Šta je to?“ Odgovorili su mu: „Allahov Poslanik, s. a. v. s., oslobođio je ratne zarobljenike od ljudi.“ Onda je Omer rekao: „Abdullahu, idi do one robinje i osloobi je.“<sup>67</sup>

Prenosi se od Zazana da je Ibn Omer pozvao svog roba i našao ožiljke (od bičevanja) na njegovim leđima. Rekao mu je: „Zadao sam ti bol.“ Rob odgovori: „Nisi.“ Međutim, Ibn Omer reče: „Sloboden si.“ Onda je uezio nešto sa zemlje i rekao: „Nema za to meni nagrade ni ovoliko. Čuo sam Allahovog Poslanika da kaže: ,Onome koji tuče roba bez vidljive krivice ili ga udara iskupljenje za to jeste da ga oslobodi.“<sup>68</sup>

Ebu Mesud prenosi da je jednom tukao svog roba, a ovaj govorio: „Utječem se Allahu“, ali ga je i dalje tukao, a ovaj nakon toga govorio: „Utječem se Allahovom Poslaniku“, pa ga je poštadio. Onda je čuo Allahovog Poslanika kako kaže: „Allah ima veću vlast nad tobom nego što ti imaš nad njim [robom]“, pa ga je oslobođio. Ovaj hadis prenosi se od Šubaa, s istim lancem prenosilaca, ali se ne spominju riječi: „Utječem se Allahu, tražim utočište kod Allahovog Poslanika.“<sup>69</sup>

Ebu Hurejra prenosi da je Allahov Poslanik, s. a. v. s., rekao: „Kada vam rob priprema hranu i posluži vam je nakon što je trpio vrućinu i dim, onda bi trebalo da i vi dopustite njemu [robu] da sjedne s vama i jede s vama, a ako vam se čini da je malo hrane, onda mu odvojite njegov dio“ – (a drugi prenosilac) Davud kaže: „tj. zalogaj ili dva“.<sup>70</sup>

Prenosi el-Ma'rur: U er-Rebazi sam sreo Ebu Zerra. Nosio je ogrtač, a i na njegovom robu bijaše sličan ogrtač. Pitao sam ga šta je razlog za to. On odgovori: „Uvrijedio sam jednog čovjeka, nazvavši mu majku pogrdnim imenima. Poslanik mi na to reče: ,O, Ebu Zerre! Što uvrijedi čovjeka, što mu majku nazva pogrdnim imenima? Još uvijek imaš osobine iz doba neznanja. Tvoji

65 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 7, hadis no. 286.

66 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 2, knjiga 18, hadis no. 163.

67 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 4074.

68 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 4079.

69 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 4089.

70 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, hadis no. 4096.



robovi su tvoja braća, a Allah ih je dao tebi u vlast, pa svako ko ima brata pod svojom vlašću, treba ga hraniti onim što sam jede i oblačiti onim što sam nosi. Ne opterećuj ih [robove] preko onog što mogu podnijeti, a, ako to činiš, pomozi im.”<sup>71</sup>

Prenosi Enes da je Poslanik rekao: „Niko od vas neće vjernikom biti sve dok ne bude želio svom bratu ono što sebi želi.”<sup>72</sup>

Poznato je da je Poslanik uzdigao robove na status braće (dijela istog bratstva) i (kao u prethodnom hadisu) opominjao zajednicu da ih ne maltretira. Posljedica svih ovih podsticaja i opomena bio je jedan pokret oslobođanja robova koji su započele prve generacije, čime su poštovali zakone i standarde koje je uspostavio islam. Za Poslanikovog života, bivši robovi bili su potpuno prihvaćeni u bratstvo, a neki su odmah stekli i počasne položaje, npr. mujezina u Poslanikovoj džamiji. Ova tendencija nastavila se, pa su sinovi bivših robova predvodili vojne pohode u kojima su Poslanikovi ashabi, među kojima je bilo mnogo bivšeg plemstva i uglednika, učestvovali kao obični vojnici.<sup>73</sup>

Važno je shvatiti da se dosadašnja diskusija o ropstvu odnosila samo na one koji su već bili robovi, zbog toga što se pretvaranje slobodnih ljudi u robove (putem trgovine) smatra zabranjenim. Nekoliko hadisa u zbirka-ma *Sahih el-Buhari* i drugima, sličnim dalje navedenom, ukazuju na to da će Bog, na onom svijetu, biti protiv onih koji su porobljavali slobodne muškarce i žene.

Prenosi Ebu Hurejra:

Poslanik je rekao: „Allah je kazao: ,Tri su vrste ljudi protiv kojih će biti na Dan ustanača: onog koji je sklopio pogodbu u Moje ime, pa iznevjerio; onog ko je prodao slobodnog čovjeka (kao roba) i pojeo tu zaradu; i onog ko unajmi radnika i iskoristi ga, ali mu ne isplati njegovu zaradu.’<sup>74</sup>

Na osnovu hadisa poput ovog, učenjaci i pravnici zauzeli su stav da je trgovina slobodnim ljudima zabranjena. Stoga se pitanje ropstva u islamskom pravu, zapravo, primjenjuje samo na one koji su već u tom statusu ili ako je riječ o ratnim zarobljenicima.

Iako tek treba obraditi relevantne kur'anske ajete, islamski etos sažet je u jednoj jezgrovitoj Poslanikovoj naredbi: „Oslobađajte robove [*rakaba*] (...).”<sup>75</sup>

71 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 1, hadis no. 29.

72 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 1, hadis no. 12.

73 Siddiqi (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iv, „Kitab el-fedail es-sahaba”, hadis no. 5958.

74 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 3, hadis no. 430.

75 Ibn Hanbel, *Musned Ahmed*, 1993, hadis no. 18672.



U klasičnom dogmatskom mišljenju pogrešno se tvrdi da Poslanik nikada nije konkretno ili kategorično zabranio ovu praksu. Međutim, to se zasniva na tvrdnji da se riječ „haram“ (ono što je zabranjeno) ili neka druga prohibitivna naredba koja se odnosi na ropstvo ne javljaju nigdje u Kur'anu ili u Poslanikovim hadisima. To je strašna greška, zato što se oni aspekti koji se smatraju zabranjenim (*haram*) ili obaveznim (*farz*) ne zasnivaju nužno na eksplicitnom postojanju ovih termina u sâmim tekstualnim izvorima (tj. u Kur'anu i sunnetu). Zapravo, učenjaci i pravnici presudili su da je zabranjeno ili obavezno dosta toga na temelju vlastitog mišljenja, izведенog iz najslabijih hadisa i vrlo rijetkih primjena *kijasa* (kako smo ilustrirali u prethodnom odjeljku o *kefaetu*). Kada se već moralo osigurati da Poslanikova odredba o pokretu oslobođenja dosegne svoj logični zaključak, izvorni islamski duh je, nažalost, u potpunosti preokrenut.

Umjesto da se sačuva temeljno dostojanstvo i svetost ljudske ličnosti kao norma, kao i da se nastavi s oslobađanjem, naredne generacije pomirele su se s postojećim ropstvom kao trajnom institucijom. Do vremena kada su se formalizirale ortodoksne škole islama, institucija ropstva već se tretirala kao nešto normalno, a *kijas* je korišten da dalje normalizira tu instituciju. Zapravo, može se uočiti da neki vodeći pravnici, kada obrađuju problem ropstva, vrednuju to stanje kao neku vrstu robe. Naprimjer, imam Šafi'i prepostavlja određenu vrijednost robova u krvarini ovako:

Ibn Šihab je rekao da su drugi dodali: „Cijena roba određivat će se na isti način kao i cijena druge robe (...). On upita: „Šta je dokaz?“ On [Šafi'i] odgovori: „Analognija sa slučajem zločina koji počini slobodan čovjek.“ Odgovori: „Razlikuje se [naknada za roba] od krvarine (*dija*) koja se plaća za slobodnog čovjeka, zato što je ova potonja konkretno određena, dok je prva jednaka njegovoj cijeni, baš kao što je robi – kao što su kamile, grašak, životinje i slično – određena cijena.“<sup>76</sup>

Povremena dehumanizacija robova kroz njihovo izjednačavanje sa stvarima, robom, a preko „rastezanja“ naučne analogije žalosna je, zato što nije u skladu s kur'anskim i Poslanikovim stajalištima koja oplemenjuju ljudski život i poštuju njegovu svetost (prva vrijednost o kojoj je diskutirano u drugom poglavljju). Još pretjeranija primjena *kijasa* na propise o ropstvu vidi se u korištenju jedne matematičke funkcije, zasnovane na prepostavci o pola vrijednosti, poznate kao „pravilo jedne polovine“.

76 Khadduri (prev.), *al-Shafi'i's Risala*, str. 321.



Varijacije pravila jedne polovine mogu se naći u skoro svim tradicijskim školama *fikha*. Prema imamu Maliku:

Jahja mi je prenio od Malika od Ibn Šihaba da su ga pitali o kazni (*hadd*) za roba koji piće vino. On odgovori: „Čuo sam da je za roba kazna za pijenje vina polovina kazne određene za slobodnog čovjeka. Omer ibn el-Hattab, Osman ibn Affan i Abdulah ibn Omer svoje su robe kažnjavali polovinom kazne kojom se kažnjava slobodan čovjek za pijenje vina.“<sup>77</sup>

Pobliža i detaljnija analiza hanefijskog stajališta, opet iz *Hidaje*, otkriva da je robovima bilo dozvoljeno da se ožene dvjema ženama, što je polovina od broja žena dozvoljenih slobodnim muslimanima:

Slobodnom čovjeku dozvoljeno je oženiti se četirima ženama, bilo da su slobodne ili ropkinje (...). Nije dozvoljeno muškarcu robu oženiti se sa više od dviju žena. Malik smatra da je zakonito da se rob oženi sa onoliko žena koliko je dozvoljeno i slobodnom čovjeku, držeći se principa da je rob, u pogledu braka, u svim pojedinostima isti kao slobodan čovjek, toliko da rob (prema njemu) ima pravo oženiti se i bez saglasnosti svog vlasnika. Argumentacija naših doktora, u ovom slučaju, jest da *ropstvo oduzima polovinu prirodnih prava i povlastica*, a budući da zakonitost četiriju žena spada u ovaj opis, slijedi da pravo roba obuhvata mogućnost ženibe dvjema ženama, čime se potvrđuje dostojanstvo i sloboda.<sup>78</sup>

Međutim, ovo gledište protivrječi šafijskom u pogledu broja iskaza koji se traže od muškog roba kada se razvodi od supruge (ropkinje):

Krajnji broj razvoda, kad je riječ o ropkinjama, jeste dva, bilo da je njen muž rob ili slobodan; u istom pogledu, za slobodnu ženu broj mogućih razvoda je tri. Šafi'i je rekao da se, kad je u pitanju razvod, treba poštovati status muškarca; tj. ako je muž slobodan, ima pravo da izrekne tri *talaka*, makar mužena bila ropkinja; ali, ako je muškarac rob, nema pravo na više od dva razvoda. Poslanik je rekao: „U razvodu se gleda na položaj muškarca i na priček (*iddet*) žene.“ „Ropkinja se može razvesti dva puta, a njen *iddet* je dvije mjesecnice.“ Drugo, žena je pravni subjekt i zakon joj daje pravo na dobit; međutim, ropstvo joj daje samo polovinu tih koristi; otud slijedi da broj razvoda ne smije preći jedan i po, ali pošto je podrazdijela u broju razvoda nemoguća, broj razvoda za nju proteže se na dva. Kao što se u Poslanikovoj izreci, koju Šafi'i citira, kaže da se „u razvodu gleda na položaj muškarca“, to ne znači ništa drugo nego da od njega potječe djelotvornost razvoda.<sup>79</sup>

77 Rahimudin (prev.), *Muwatta Imam Malik*, „Kitab el-ashriba“, no. 1559

78 Hamilton, (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 88.

79 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 212.



Od slobodnih ljudi zahtjeva se da izgovore riječi „Puštam te“ [ili „Razvodom se od tebe“] tri puta, međutim ako se pravilo jedne polovine strogo primijeni na slučaj muških robova, onda bi oni bili obavezni, po formulii, izgovoriti te riječi jedan i po put. Naravno, pošto je to besmislica, postavlja se pitanje odakle potječe pravilo jedne polovine? Možda se u sljedećem ajetu može locirati porijeklo tog stava:

A, ako neki od vas nema imovine da se oženi slobodnom vjernicom, on se može oženiti vjernicom među onima koje vaša desnica posjeduje. A Allah zna sve o vašoj vjeri. Vi ste jedni od drugih: ženite se njima s dopuštenjem njihovih vlasnika i porodica i dajite im vjenčane darove, kako je i razumno – one moraju biti čedne i ne smiju činiti bluda niti uzimati ljubavnike. A kada su udate, a *počine blud, kazna im je pola kazne za slobodne žene*. Ovo je za one među vama koji se grijeha boje; ali bolje je za vas da se obuzdavate.

A Allah mnogo grijeha prašta i Najsamilosniji je. (en-Nisa, 4:25)

Ovaj ajet kaže da će, u slučaju preljube, ropkinja dobiti kaznu koja je jednak polovini kazne za slobodnu udatu ženu. Ima li ovdje, ili bilo gdje drugdje u Kur'anu ili u nekom Poslanikovom hadisu – bio *mutevatir* ili ne – te naznake da ovo određuje opće pravilo koje se mora primjenjivati kao norma za sve propise o robovima? Umjesto da se ide ka postepenom ukinjanju ropstva, u skladu s Poslanikovim naslijedićem i vizijom, formulirani su precizniji propisi koji se odnose na pitanja i probleme ropstva. Napuštanje Poslanikove ostavštine imalo je za posljedicu knjige islamskog prava kakva je *Hidaja*, napisana skoro šest stoljeća poslije, u kojoj se u diskusiji o propisima o ropstvu ne spominje njihovo oslobođanje kao velika vrлина, niti Poslanikovi podsticaji na oslobođanje, niti to da ropstvo predstavlja negaciju temeljnog dostojanstva i svetosti čovjeka, niti da su te odredbe o ropstvu u *fikhu* ostavljene samo kao prelazno rješenje, dok se u svijetu ropstvo sasvim ne iskorijeni.<sup>80</sup>

Izvršenje smanjene kazne za ropkinje u slučaju preljube i u oblasti braka, razvoda i drugih pitanja koja se odnose na trgovinu robljem, ilustrativna je pogrešna primjena *kijasa*. Imam Malik pobija i odbacuje pogrešno korištenje *kijasa* u ovim i sličnim slučajevima:

80 *Hidaja* ima posebno poglavje o oslobođanju (*'itak*) robova. Zanimljivo je da ono počinje Poslanikovim hadisom o ovome i ukazuje na to da se preporučuje oslobođanje robova. Međutim, već sljedeći odjeljak počinje sa „Oslobođanje se odobrava“. Postoji razlika između nečeg što se preporučuje i nečeg što se odobrava. Osim toga, presude o ropstvu rasute su po cijeloj knjizi. Ako čitatelj ne bi pročitao poglavje o oslobođanju robova, malo je vjerovatno da bi znao da je oslobođanje preporučeno.



Malik smatra da je zakonito da rob oženi onoliko žena koliko i slobodan čovjek i on to smatra principom: da je rob, u pogledu braka, u svakom pogledu isti kao slobodan čovjek, u tolikoj mjeri da (prema njegovom mišljenju) rob ima pravo da se oženi bez vlasnikove saglasnosti.<sup>81</sup>

Pravna gledišta imama Malika jesu hvalevrijedna, a prema njima, osim onoga što je navedeno u Kur'anu, nema osnove za analognu ekstrapolaciju o robovima i uvjetima ropstva. Međutim, sve tradicionalne škole, uključujući i malikijski *mezheb*, u svojoj jurisprudenciji govore o ropstvu kao o nečemu normalnom i trajnom.

Valja napomenuti da su, osim u slučaju *kefaeta* (podudarnosti), tradicionalne škole išle najdalje što su mogle da nađu čak i najslabiji hadis; kada se nije mogao naći tekstualni izvor, koristio se *kijas* da se izvedu pretjerani zaključci i propisi. U trećem poglavljtu opisali smo neke neutemeljene zaključke, ponekad izvedene na osnovu hadisa, gdje je ta pogrešna primjena ozbiljno potkopala ulogu i položaj žene u muslimanskom društvu.

Nasuprot mnogim i različitim pravnim mišljenjima o ropstvu, Poslanikovi hadisi uspostavili su princip oslobađanja. Naprimjer, postoji jedna naracija koja potječe iz Ahmedovog *Musneda*, prema kojoj Poslanik jasno naređuje: „Oslobaćajte robeve (*rakaba*) (...).”<sup>82</sup>

Kur'an također podstiče vjernike da poštuju vrlinu ljudskog dostojanstva i slobode. U sljedećim ajetima, Kur'an nudi perspektivu oslobađanja robova kao iskupljenje za određena nedjela, veća i manja:

Vjernik ne smije ubiti vjernika! A ako se to desi iz nehata, određuje se da oslobodi roba vjernika i plati kvarinu porodici ubijenog, osim ako ona oprosti. A ako je ubijeni iz redova onih koji ratuju protiv vas, onda je oslobađanje jednog roba vjernika dovoljno. Ako je [ubijeni] iz redova naroda s kojima sporazum imate, naknada se plaća njegovoj porodici i oslobađa se jedan rob. Onima kojima je ovo preko mogućnosti propisuje se post dva mjeseca zaredom, da bi im Bog pokajanje primio: jer Bog je Sveznajući i Mudri. (en-Nisa, 4:92)

Bog vas neće kažnjavati za nenamjerne zakletve, ali će vas On pozvati na odgovornost za vaše svjesne zakletve: da se iskupite, nahranite deset siromaha, ubočajenom hranom kojom svoje porodice hranite; ili ih odjenite; ili roba oslobidite. Ako je ovo preko vaših mogućnosti, postite tri dana. To je iskupljenje za zakletve koje date. A zakletvi se pridržavajte. Tako vam Bog uistinu objašnjava Svoja znamenja, da biste zahvalni bili. (el-Maida, 5:89).

81 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 88.

82 Ibn Hanbel, *Musned Ahmed*, hadis no. 18672.



A one koji se razvedu od žena jer su im rekli da su im kao majke njihove, a onda požele da povuku izrečeno, naređuje se da oslobole roba prije nego što jedno drugo dotaknu. Opomenuti ste da tako činite: a Bog je dobro upoznat sa svim što vi radite. (el-Mudžadele, 58:3)

Trebalo bi da ovi ajeti budu dovoljni i da se smatraju podsticajem na oslobođanje robova. Jedan od kur'anskih ajeta koji se odvaja od drugih, a koji, zapravo, predstavlja daleko uzvišeniji poziv, jeste sljedeći ajet, u kojem je podsticaj na oslobođanje robova naveden prije dviju obaveznih (*farz*) dužnosti islama: obavljanja namaza i davanja zekata.

Nije pravovjerje da vi lica svoja okrećete ka Istoku ili ka Zapadu; već je pravovjerje da vjerujete u Boga i Sudnji dan, u meleke i u Knjigu, i u vjerovjesnike; da dajete od svog imetka, iz ljubavi prema Bogu, za rodbinu i za siročad, za siromahe i putnike namernike, za prosjake i za oslobođanje iz ropstva; da redovno klanjate i dajete milostinju; svoje ugovore izvršavate; da budete snažni i strpljivi, u bolu, patnji i u nedaćama, te u borbi strašnoj. Takvi su ljudi istine, bogobojazni. (el-Bekara, 2:177)

Sura el-Beled, poglavlje Kur'ana, od posebne je važnosti za problem slobode i ropstva. Ova prelijepa sura počinje snažnom potvrdom temeljne slobode ljudi i direktno se obraća Poslaniku, podsjećajući ga da je on sam slobodan čovjek:

Pozivam za svjedoka ovaj Grad, da si ti slobodan u ovom Gradu; i roditelja i dijete; uistinu, Mi smo stvorili čovjeka da se trudi i bori. (el-Beled, 90:1–4)

Vrhunac ove sure dolazi u sljedećim ajetima u kojima, se kaže da je Bog pokazao čovječanstvu dva puta, put istine i put laži, ispravnog i pogrešnog, vrline i grijeha, dobra i zla. Međutim, jedna od ovih dviju staza teža je i zato su ljudi skloni krenuti onom lakšom, umjesto da podnose teškoće, što zahtijeva više standarde:

Zar mu nismo pokazali dvije vodilice? Ali, on nije požurio putem strmim [akaba]. I zar mu nismo objasnili tu stazu strmu? Ona je: roba oslobiti [rakaba] (...). (el-Beled, 90:10–13)

Nakon što se kaže „osloboditi roba“, sura el-Beled nastavlja se uputom na druge stvari koje predstavljaju strmu stazu, a koju su ljudi tako skloni izbjegavati:



Ili nahraniti, kada glad zavlada, siroče bližnjeg; ili siromaha ubogog. Taj će biti od onih koji vjeruju i jedni drugima preporučuju strpljenje i preporučuju jedni drugima dobro i saosjećajnost. Takvi su sretnici, drugovi Desne strane. Ali, oni koji odbacuju naše znakove, oni su nesretnici, drugovi Lijeve strane. Nad njima će Vatra svod sklopiti. (el-Beled, 90:14–20).

Ovdje je kur'anska poruka kategorična. Bog objelodanjuje dva puta. Jedan je težak i podrazumijeva: oslobađati porobljene, nahraniti gladne, zbrinjati siročad, siromašne, uboge i nevoljnike (koji predstavljaju slabe, prikraćene i vrlo često obespravljenе). Ovo poglavlje završava se proglašom: „Ti ćeš biti od onih koji vjeruju (...) to su drugovi Desne strane“, što ukazuje na da su to oni koji će biti spašeni na Sudnjem danu. U ovom odlomku sadržano je strogo upozorenje onima koji ne žele ići težom stazom i, umjesto nje, biraju lakši put, na kojem se ne traži borba niti žrtvovanje.

Čudno je što je toliko erudita među učenjacima i pravnicima išlo u krajnost pa su objašnjavali čak i najslabiji hadis (koji se često oslanja na netekstualni dokaz) kako bi izveli svoje pretjerane zaključke. Izgleda da su se upuštali u beskrajne rasprave, pa formulirali sve vrste izgovora što se tiče ropstva. To je još jedan žalostan primjer legalizma, gdje se viši ciljevi (*mekasid*) islama zanemaruju, previđaju, ugrožavaju, pa čak i žrtvuju.

To je taj legalistički pristup i mentalni sklop koji je zaveo učenjake i pravnike. Na osnovu naracija, poput onih u el-Buharijevom *Sahihu*, gdje Bog izričito kaže da će biti protiv svih onih „koji prodaju slobodnog čovjeka (kao roba) i pojedu tu zaradu“, učenjaci su došli do konsenzusa po kojem je porobljavanje slobodnih ljudi zabranjeno. Dakle, ova norma potvrdila bi temeljno dostojanstvo čovjeka. Međutim, učenjaci i pravnici postali su zatočenici vlastitog legalizma, umjesto da iskorjenjuju tu praksu i da njene ostatke smatraju čisto prolaznom pojmom.

Srž ovog problema nije da li postoji neki eksplisitni tekst ili dokaz da islam zabranjuje ropstvo (mada je moguće legitimno tvrditi i to da nijedna učenjačka zabrana i nijedno njihovo ograničenje – a ne samo ona o ropstvu – nisu zasnovani na eksplisitnom tekstu ili dokazu). Ne, pravo pitanje je da li islam podržava temeljno dostojanstvo i svetost čovjeka, potvrđujući time slobodu kao uvjet prvog reda. To je ono što Kur'an nedvojbeno čini: provedba tog principa čvrsto je uspostavljena kroz očiglednu Poslanikovu praksu, kao i u podsticajima i zahtjevima prvih muslimanskih zajednica na oslobođanje robova; ova izvorna težnja kasnije se izgubila u labirintu tradicionalnog legalizma.



### (c) Brak, ugovor i kupoprodaja

Brak je jezgra svih društvenih institucija. U nekim društvima i religijama, kao što je kršćanstvo, brak je sakrament (tj. „obred koji uklanja zabranu sa seksualnog odnosa između jednog muškarca i jedne žene, namećući im u isto vrijeme cjeloživotnu zabranu na seksualni odnos s trećom stranom“),<sup>83</sup> zbog čega je toliko svet da se tradicijski ne može rastaviti. Zato Rimokatolička crkva smatra razvod jednim od najvećih grijehova i kao takvog ga zabranjuje. S druge strane, u mnogim savremenim sekularnim društvima brak ne predstavlja ništa više od ugovora, pa se, zbog toga, uz njega ne vezuju ni trajnost ni svetost. Zapravo, ova društva idu u tom pravcu da se za zajednicu dvoje ljudi zakonski ne zahtijeva ni brak. Da žive zajedno bez sklapanja braka, da imaju djecu bez vjenčanja, čak i brak osoba istog spola – u današnje sekularno doba sve je to omogućeno ili legalizirano. Brak u islamu niti je sakrament niti je puki ugovor:

U islamu razlika između svetog i svjetovnog nikada nije bila eksplisitna. Svako djelo i svaka razmjena imaju religijska značenja. Zakoniti seks nije definiran kao zlo. Žene, barem u doktrinama, ne smatraju se inferiornim prema muškarcima na duhovnom nivou, budući da se o njima ne misli kao o „krivcima“ za bilo kakav grijeh od kojeg su muškarci slobodni i na koji su imuni. Osim toga, brak u islamu nije uvjetovan posredovanjem svećenika, zato što, strogo govoreći, takve funkcije i nema. Nema ni vjerskog blagoslova, iako se on snažno preporučuje za tu priliku, kao potrebnu uvjet za valjanost braka (...). [Stoga] „brak jest ugovor, ali i zavjet“.<sup>84</sup>

Međutim, čini se da su legalističke tendencije, koje dominiraju u općoj praksi islamskog prava, uzrok tome da u shvatanjima braka prevladava sklonost ka njegovim ugovornim dimenzijama. Od miraza do izdržavanja, od bračnih obaveza do uvjeta razvoda i njegovih procedura, naglasak je na ugovornim aspektima, zbog čega brak postaje potpuno formalizirano iskustvo.

Ideja miraza (koji mladoženja daje mladoj) nije islamski specifikum. Zapravo, u različitim društvima i kulturama, tokom većeg dijela povijesti, postoji miraz:

Ideja miraza obično se povezuje s određenom vrstom braka, a to je brak pogodbom, tj. kupovinom. Ova vrsta braka bila je „veoma rasprostranjena

83 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 56.

84 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 59.



širom svijeta i kroz historiju (...). Ovaj brak prevladava u svim ograncima semitske rase (...). Međutim, moramo napomenuti da brak kupovinom ne podrazumijeva kupovinu dijela posjeda (...).<sup>85</sup>

Zanimljiva je činjenica da je brak toliko dugo pratila „cijena mlade“ ili „cijena mladoženje“. Porijeklo cijene mlade, prema jednom savremenom antropologu, „mora se tražiti u uspostavljuju porodice u kojoj je djevojčica ekonomska prednost za porodicu njenog oca. Njeno odvajanje od porodice bilo je ekonomski gubitak, a on se kompenzirao isplatom za mladu. S tačke gledišta mladoženjine porodice, to što je on stekao ženu značilo je još jedan par ruku za rad, u zamjenu za iznos plaćen mladinoj porodici.“ Time se može objasniti porijeklo ovog običaja, međutim, teško se može objasniti zašto je taj običaj opstao i ondje gdje više nema takvih, proširenih porodica ili gdje žena sama prima miraz.<sup>86</sup>

Al-Ati detaljno izlaže različite ekonomske i druge, moderne teorije kao objašnjenje običaja vezanih uz miraz. Međutim, njegova analiza pokazuje da nijedno od tih shvatanja ne pomaže objašnjenu i tumačenju islamskog stajališta o tome. Neki istaknuti aspekti miraza (*mehr*) u islamu su opisani ovdje:

Miraz ovdje označava ono što mladoženja musliman daje svojoj budućoj supruzi. To je njena lična imovina, koje se ona može odreći, koju može tražiti u manjem iznosu, koju može vratiti svom mužu ili raspolagati s njom kako želi. To je naređeno u Kur'anu, u Poslanikovim hadisima i konsenzusom muslimana. *Mehr* može biti u novcu, posjedu, pokretnim stvarima ili uslugama koje mlada traži za sebe. Postoji hadis da je jedan Poslanikov ashab htio oženiti neku ženu, ali nije imao ništa da joj ponudi kao miraz. Poslanik je zatražio od njega da je pouči onome što on zna iz Kur'ana i rekao da je to dostatan miraz. Izvjesni Ebu Talha zaprosio je neku ženu koja je, u odgovoru na prosidbu, rekla: „Čovjek tvog položaja ne odbija se; ali ti nisi vjernik, a ja sam muslimanka. Meni nije dopušteno udati se za tebe. Ako primiš islam, to će biti moj *mehr* i ja više ništa od tebe neću tražiti.“ On je onda primio islam i to je bio njen miraz. Slično, ako se gospodar želi oženiti svojom rođakinjom i ponudi joj slobodu kao *mehr*, valjani su i ponuda i brak.<sup>87</sup>

Iako se islamskim propisima određuje davanje *mehra*, ne određuje se никакav ni minimum, ni maksimum, niti se precizira njegova forma. To je važno shvatiti kada se pokušava protumačiti zašto većina teorija ne uspijeva objasniti islamsko stajalište o *mehru*:

85 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 62.

86 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 62-63.

87 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 64-65.



Budući da u islamu nije određen ni minimum za *mehr*, prema mišljenju većine pravnika, ni maksimum za *mehr*, prema mišljenju svih pravnika, zašto je, onda, uopće i propisan? Prethodno smo spomenuli nekoliko teorija o institucionalizaciji miraza. Međutim, čini se da nijedna, sama po sebi, ne daje adekvatno objašnjenje miraza u islamu.<sup>88</sup>

Teorija da je miraz kompenzacija ocu ili nadomjestak za gubitak ekonom-ske koristi od kćeri nije primjenjiva, kao prvo, jer miraz može biti takve nominalne vrijednosti da se to teško može smatrati odgovarajućom naknadom staratelju o kojem je riječ. Osim toga, u islamu je propisano da *mehr* pripada isključivo mladoj. Miraz, dakle, ne može tražiti niti prisvojiti nikо drugi, pa ni mladini roditelji ili staratelji:

Ponekad se tvrdi da je islam naredio miraz kako bi očuvao ekonomska prava žene nakon vjenčanja i ojačao njen finansijski položaj. Ovaj stav ima veliku vrijednost u objašnjenju miraza samo ondje gdje je miraz veliki i samo kada je takva ekonomska dobit očito u funkciji braka. Međutim, u većini slučajeva nije tako.<sup>89</sup>

Postoje teorije i da miraz (od mladoženje mladoj) služi i kao „prepreka raskidu zajednice iz beznačajnih razloga“ ili je „u funkciji odvraćanja od višeženstva“.<sup>90</sup> Međutim, te teorije ne važe za većinu brakova u muslimanskim društвima, u kojima miraz nije dovoljno veliki da služi za navedene svrhe. Kakva su, onda, religijska objašnjenja muslimanskih učenjaka i pravnika?

Muslimanski pravnici kasnijih stoljeća zauzimali su tehnički stav, da se miraz određuje u zamjenu za pravo muškarca, barem potencijalno, da ima zakonit pristup bračnoj zajednici sa ženom kojoj daje *mehr*. Ona ima pravo na miraz zato što je pristala na brak i zato što je „postala dostupna“. Među pravnicima se često diskutiralo o ovom problemu. Međutim, zagovornici ovakvog stava izgleda pretpostavljaju ili zaključuju da žena nema vlastitih seksualnih želja i potreba, da zadovoljstvo nije obostrano, da je seks jeftina roba u pogledu dopuštenosti nominalnih miraza i da je brak nešto malo više od *trgovačke transakcije*. Taj popis pretpostavki i zaključaka može se proširiti. Ipak, oni protivrječe bio-psihološkim činjenicama i samoj ideji braka kako je opisana u Kur'anu (npr. 30:21), kao utočištu mira i utjehe i kao putu uzajamne ljubavi i milosti.<sup>91</sup>

88 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 67.

89 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 68-69.

90 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 68.

91 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 68.



Nema utvrđenih podataka o broju muslimana koji ugovorom sklapaju brak pri čemu bračne strane smatraju da su dio trgovinske transakcije: gdje mladoženja misli da *kupuje*, a mlada da je *prodaju*. Čak i bez informacija prikupljenih naučnim anketama ili opsežnijim studijama ove teme, može se sa sigurnošću pretpostaviti da se većina žena zgraža nad brakom u kojem bi one bile prodate i kupljene i da takav brak odbijaju. Osim toga, i muškarci bi smatrali ideju neke vrste trgovinske razmjene u pogledu braka vrlo odbojnom. Nažalost, kada čitate legalistička djela i stajališta muslimanskih pravnika, ne možete se oteti utisku da su oni brak zaista sveli na trgovinsku razmjenu:

Žena može odbiti tjelesno zbližavanje sa svojim mužem sve dok ne dobije svoj miraz od njega, tako da dobije zauzvrat svoje pravo, na isti način kao njen muž, *kao kod prodaje*.<sup>92</sup>

Ono što je ovdje izneseno, proistječe iz pretpostavke da je cijeli miraz, ili određeni njegov dio isplaćen odmah – *muadžel*; međutim, ako se sve što je predviđeno *muadžel* ili ako je isplata *mehra* odgođena, žena nema prava odbiti svog supruga, budući da se odrekla svog prava time što je pristala na *muadžel* – *isto kao u slučaju prodaje*, kada, ako se odgodi isplata cijene za neki komad robe, prodavac nema pravo zadržati robu pod izgovorom plaćene cijene.<sup>93</sup>

Primjereno je napomenuti da, kada žena odbije prihvati da muž ponovi tjelesni čin, kako je rečeno, ona, unatoč tome, ima pravo (prema Hanifi) tražiti izdržavanje, budući da njeno odbijanje ne potječe iz tvrdoglavosti ili neposlušnosti, jer to ne znači pobijanje jednog prava, nego njegovo očuvanje. Dva (Ebu Hanifina) učenika smatrala su da ona nema prava ni na kakvo izdržavanje; njihov argument za ovo jeste da je sami predmet ugovora uredno isporučen mužu, bilo jednim tjelesnim činom ili jednim potpunim odbijanjem, kako je prije rečeno. Time se objašnjava da je njeno pravo na cijeli miraz potvrđeno i utemeljeno, a posljedično – ona nema pravo uskraćivati sebe; *kao u slučaju prodaje*, kada prodavac koji je isporučio prodatu robu kupcu nema pravo na tu robu prije nego što mu je isplaćena cijena.<sup>94</sup>

Ako se muškarac po jednom ugovoru oženi dvjema ženama, od kojih mu je jedna dozvoljena, a druga zabranjena, njegov brak s onom koja mu je dopuštena smatra se valjanim, a s drugom ništavnim, zato što se tu nalazi razlog za poništenje. Nasuprot tome, kada čovjek *proda slobodnog čovjeka i roba zajedno, po jednom ugovoru, pri čemu je ta prodaja ništavna u vezi s obojicom zbog nevaljanog uvjeta*: za ugovor o takvoj prodaji potrebna je saglasnost slobodnog čovjeka da bi i prodaja roba bila zakonita.<sup>95</sup>

92 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 150.

93 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 150.

94 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 151.

95 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 92.



Dakle, kako tačno pravnici izvode ovu vezu između braka i „prodaje“? Odgovor leži u *kijasu*. Brak je forma ugovora, kao što su i kupovina i prodaja (trgovinske transakcije ili razmjene). Stoga, u ostvarivanju prava muža da svoju ženu ima u krevetu, u uskraćivanju izdržavanja za nju kada odbije da dijeli postelju s njim ili u određivanju uvjeta za zakonit/valjan i nezakonit/nevaljan brak, pravnici su pronašli užasnu analogiju između braka i trgovinskih transakcija:

Zanimljivo je što termin *mehr* (cijena mlade), koji obično znači komercijalizaciju braka, u Kur'anu uopće nije upotrijebljen. Javlja se vrlo rijetko u Po-slankovim hadisima; kada se i javlja, obično ga prate drugi termini, kao što su *ferida* (od Boga dato pravo) ili *sadak* (koji je povezan s korijenskom riječi za bračni poklon, milostinju, priateljstvo, vjernost, istinu itd.). Pravnici su koristili ove termine sinonimno kao oznaku za od Boga dato pravo na miraz. Međutim, nije sigurno da li su ove sinonimne upotrebe tradicionalnih konotacija termina *mehr* sublimirale moralna i milosrdna denotativna značenja kao što su *sadak*, *ferida* itd.; niti je sigurno da li su sami ovi termini poprimali tradicionalna konotativna značenja *mehra*. Na osnovu pregleda klasičnih pravnih tekstova moglo bi se ukazati da se tamo, gdje se oni javljaju, i *mehr* koristi u sublimiranom moralnom značenju koje se ne razlikuje od značenja *sadaka*, *ferida* i sličnih termina. Međutim, pravne knjige i upotrebe tokom narednih stoljeća koriste termin *mehr* i druge alternativne termine u značenju koje je srođno tradicionalnom značenju cijene za mladu. Ovaj obrat u značenju u očiglednoj je vezi s nazadovanjem pravne kreativnosti, statusa žena, kao i pogrešnim shvatanjem ideje braka.<sup>96</sup>

Ni teorije koje nude sociolozi ni one koje su u osnovi gledišta muslimanskih pravnika ne pomažu da se pronađe adekvatno tumačenje i shvatanje uloge *mehra* u islamu. Uvažavajući potrebu daljeg istraživanja, al-Ati daje neke sugestije koje su prilično smislene i relevantne:

Miraz je vjerovatno simbolični izraz mladoženjine svijesti o ekonomskoj odgovornosti u braku i njegove spremnosti da izvršava te dužnosti poslije sklapanja braka. Može se o tome misliti kao o njegovom jasnom uvjeravanju da će štititi mladinu ekonomsku sigurnost i njena prava. To je simbolično očitovanje da on razlikuje ili će razlikovati svrhu braka od ekonomskog izrabljivanja. Iz „instinktivnih“ ili kulturnih razloga, uobičajeno je da je ženu potrebno uvjeriti u muškarčeve namjere i interese. Uvjeravanje može zahtijevati više od verbalnih iskaza ljubavi i ozbiljnih namjera muškarca, pa miraz može biti opipljivi simbol te ljubavi i ozbilnosti. Za mladu, to je znak mladoženjine želje da uđe u bračnu zajednicu s njom. Za njenu porodicu, to

96 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 68-69.



je gesta obostranog prijateljstva i solidarnosti, jamstvo da će njihova kćer biti sigurna i u dobrom rukama. Međutim, može biti i drugih simboličnih značenja miraza, kao što je i rečeno. Ne treba zanemariti da je ono na što se ovdje ukazuje konceptualizirano u smislu religijskih i moralnih idea koji mogu i ne moraju biti i zaista ostvareni. U ovom slučaju nema dovoljno osnova za pretpostavku da se ono što je stvarnost podudara s idealnim.<sup>97</sup>

#### (d) Brak, ugovor i najam

U fokusu prethodnog dijela bilo je pokazati kako se, pod utjecajem legalizma i literalizma, učenjaci ponekad zanesu u primjeni *kijasa*. Nije primjereno zaključiti da postoji analogna veza između ugovora i prodaje pa to primjeniti na brak. Međutim, postoje i druga srodnna pitanja koja vrijedi spomenuti.

Određeni aspekti islamskog prava jednostavno nisu praktični, dok drugi nisu pravični. Naprimjer, tradicionalne škole zahtijevaju da žena u braku ima pravo na vlastiti, isključivo ženski dio doma za prebivanje:

Muž je dužan osigurati zaseban prostor za stanovanje svojoj ženi, kako bi bio samo i isključivo prilagođen njoj za korištenje, tako da nikо od muževljeve porodice ili drugi ne može ući bez njene dozvole i želje, zato što je to njoj suštinski neophodno, pa joј je stoga, kao i izdržavanje, Bog dao pravo na dio kuće za stanovanje: odgovornost je muža da osigura mjesto za stanovanje svojoj ženi i on nema pravo dozvoliti nekom drugom da taj prostor dijeli s njom, jer bi to bila uvreda za nju, ugrozilo bi njen imetak i omelo njenu dovoljstvo s mužem (...).<sup>98</sup>

Žena ima pravo na odaje u kući u kojima ne borave članovi muževljeve porodice.<sup>99</sup>

Hvala Bogu, učenjaci nisu eksplikite tražili da svaki musliman bude bogat ili, barem, imućniji, zato što su ekonomski uvjeti u muslimanskom svijetu takvi da većina porodica jedva preživljava pod jednim krovom i nemaju zasebne sobe, a da ne govorimo sobu isključivo za suprugu. Zanimljivo je da žene malo znaju o ovom svom divnom pravu i, razumljivo, muslimanski učenjaci malo se trude da ih obrazuju o ovoj povlastici te o zahtjevu da tu povlasticu muškarci poštuju. Uočljivo je da nema vjerodostojnog ili eksplikitnog tekstualnog dokaza za konkretno pravo na poseban prostor za stanovanje za ženu, ali, bez obzira na to, može se sigurno iznijeti tvrdnja da

97 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 70.

98 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 401-402.

99 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, str. 322.



bi muslimanske supruge bile duboko zahvalne kada bi se takvo njihovo pravo poštovalo.

Međutim, da se muslimanke ne bi zanijele i tražile ovo dragocjeno pravo nakon što bi za njega, na svoje iznenađenje, saznale, mora se imati na umu da se legalizam i literalizam provlače kroz mnoge propise izvedene u ime islama, što znači da u ovom primjeru možda i nije sve tako kako izgleda te da ima i drugih iznenađenja za njih, kako ćemo objasniti dalje. U stvarnosti, muž ima veliku kontrolu nad tom situacijom i to što određuje prostor za življenje isključivo ženi ne znači i da ona taj prostor posjeduje:

Muž je slobodan spriječiti roditelje svoje žene, njene druge srodnike ili njenu djecu iz prethodnog braka da joj dolaze, jer su njene odaje ili prebivalište njegovo vlasništvo i on ima zakonsko pravo zabraniti bilo kome da uđe u njih; međutim, on ih ne može spriječiti da je vide i razgovaraju s njom kada god to zaželete (...). Neki kažu da im on ne može zabraniti ni da joj dolaze, kao ni zabraniti da je viđaju ili da razgovaraju s njom.<sup>100</sup>

Iako dodjeljivanje isključivog prebivališta za ženu može biti priyatno iznenađenje mnogim ženama (i, bez sumnje, šok za mnoge muškarce), ima i nekih neprijatnih iznenađenja koja čekaju ženu. Prema islamskom pravu, žene imaju pravo na određeno izdržavanje (*nafaka*). Ali, od čega se tačno ona sastoji?

Kada se žena prepusti starateljstvu muža, na njemu je da joj, od tada, obezbeđuje *hranu, odjeću i smještaj*, bila ona muslimanka ili nevjernica, zato što je takav propis i u Kur'anu i u hadisima (...).<sup>101</sup>

*Nafaka* doslovce znači ono što čovjek troši na svoju djecu; u pravu znači osiguravati hranu, odjeću i smještaj; u uobičajenoj upotrebi ona znači hrana.<sup>102</sup>

Šta ako se žena razboli, posebno ako dugo boluje ili čak stalno? U tom slučaju, *pravo* je vrlo jasno: žena ima zakonsko pravo samo na hranu, odjeću i smještaj. Pada u oči da nema konkretnog ili preciznog tekstualnog dokaza koji bi podupro tako usku definiciju izdržavanja. Bio bi šok za većinu muslimana i muslimanki kada bi saznali da islamsko pravo ne predviđa da se muž mora brinuti o svojoj bolesnoj ženi i da ona nema pravo na izdržavanje (hranu, odjeću, smještaj), posebno ako ne može ispuniti osnovni zahtjev bračnog ugovora – tjelesno zadovoljiti muža:

---

100 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 402.

101 Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 392.

102 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, str. 396.



Ako se žena razboli u muževljevoj kući, još uvijek ima pravo na izdržavanje. To se zasniva na principu dobrovoljnosti, jer bi se po analogiji dalo zaključiti da ona nema pravo na izdržavanje, budući da, zbog bolesti, nije u stanju omogućiti mužu bračno spajanje, te se u tom slučaju ne može smatrati da je zadržana u svrhu užitka.<sup>103</sup>

Iako ima suprotnih mišljenja, ovo nije samo još jedan primjer pogrešne primjene *kijasa*, nego potpune marginalizacije temeljnih vrijednosti islama. I opet – ovo pokazuje tu legalističku i literalističku tendenciju, kojoj je pravo žrtvovano. U odjeljku „Izdržavanje u bolesti“, al-Ati dalje analizira:

Kur'an i sunnet naređuju brigu i dobrotu prema ženi. Međutim, primjena ovog općeg principa na slučaj bolesne žene podstakla je začudne rasprave, razlike u mišljenju i pravnu iznijansiranost. Prema nekim pravnicima, bolesna žena koja, zbog svog slabog zdрављa, ne može ispunjavati svoje bračne dužnosti, nema zakonsko pravo na izdržavanje od muža.<sup>104</sup>

Problem izdržavanja bolesne žene izazovan je, iako se čini da je on više prividan, nego stvaran, to jest više je neka vrsta akademskih vježbi, nego praktičan problem. To vjerovatno pokazuje i činjenica da su se neki pravnici, što je vrijeme više protjecalo, sve više udaljavali od duha zakona i njegovih etičkih temelja. Čudno je to što ni Kur'an ni sunnet ne postavljaju taj problem ni blizu kao ti pravnici. Osim toga, nijedan diskutant nije iznio nikakav autoritativan dokaz kojim bi podupro svoj argument protiv suprotnog stava.<sup>105</sup>

Al-Ati piše da ova tendencija nije ograničena samo na izdržavanje, jer, prema većini pravnika, bolesne žene nemaju pravo ni na troškove medicinskog liječenja. Dakle, na kakvoj osnovi pravnici, općenito govoreći, osporavaju medicinske troškove i izdržavanje na koje bolesna žena ima pravo? Odgovor, opet, leži u *kijasu*:

Za problem izdržavanja bolesne žene vezan je problem troškova za njeno medicinsko liječenje. Formalni konsenzus, ali ne i jednoglasno mišljenje, većine pravnika jeste da muž nije zakonski obavezan plaćati medicinske troškove, ljekara, itd. Neki pravnici, međutim, smatraju da je muž, ako je finansijski stabilan, a troškovi liječenja umjereni, odgovoran za to. Drugi tvrde da, čak i ako se zakonski ne tereti za te troškove, ipak ima religijsku dužnost da ih snosi, zbog samilosti, uljudnosti ili u skladu s društvenim normama. Oni koji oslobađaju muža ove dužnosti ne uzimaju u obzir da su medicinski troškovi dio obveznog izdržavanja. Oni povlače analogiju između statusa supruge i imovine

<sup>103</sup> Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 396.

<sup>104</sup> Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 181.

<sup>105</sup> Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 152.



uzete u najam; najmoprimci nisu odgovorni za popravke i poboljšavanje onog što su unajmili. Njihova je obaveza samo da plaćaju kiriju; za ostalo je zadužen vlasnik. Poput najmoprimca, muž nije odgovoran za bilo kakve troškove koji-ma će se izložiti njegova žena da vrati ili popravi svoje zdravlje.<sup>106</sup>

Za navedeno je kriva pretjerano revnosna upotreba *kijasa*. Na primjeni *kijasa* na kur'ansku zapovijed da se ljudi ostave svakog posla kada začuju ezan za džuma-namaz može se vidjeti kako se *kijas* „razvlači“ da pokrije sve aspekte bračnog života:

Prodaja robe ili vođenje poslova za vrijeme zajedničke podnevske molitve petkom zabranjeni su sljedećim ajetom Kur'ana: „O, vjernici! Kada čujete poziv na namaz petkom, požurite svesrdno da spominjete Boga i ostavite se kupoprodaje.“ Djelotvorni razlog (*'ille*) ove zabrane jeste što kupoprodaja sputava čovjeka da ode na džuma-namaz i s vremenom ga odvaja od njega. Smatra se da ovakav djelotvorni razlog (*'ille*) postoji i u transakcijama najma, zaloga ili braka. Stoga je *hukm* za sve ove transakcije u vrijeme džuma-namaza isti kao za kupoprodaju.<sup>107</sup>

To što se mnoge žene okreću protiv ovakvih „ortodoksnih“ islamskih propisa, dok ostaju privržene islamu kakav je utjelovljen u Kur'anu i sunnetu, već je uvriježena pojava. Mnogi muslimani muškarci također nalaze da su detalji ovih propisa upitni, posebno oni aspekti koji se izvode korištenjem pogrešive metodologije ljudskog rezonovanja (*kijas*), neusklađene sa samim islamom. Savremeni muslimanski učenjaci, posebno oni koji nisu obrazovani u dogmatskoj tradiciji, također se suprotstavljaju ovom legalizmu:

Savremeni muslimanski učenjaci nemaju strpljenja za ovakva formalistička pravna tumačenja koja, s jedne strane, nalažu mužu da svojoj ženi osigura služavke – što je očiti luksuz – a, s druge strane oslobađaju ga od odgovornosti za njeno medicinsko liječenje. Za ove učenjake to je čisto izrugivanje, kazuistika i zloupotreba ciljeva prava.

Osim toga, takva formalna tumačenja ne sadrže autoritativne dokaze niti su u skladu s odredbama Kur'ana i sunneta, odredbama koje nedvosmisleno pozivaju na pažnju, samilost i obzir. Ovdje se još jednom postavlja pitanje: Da li se ovi pravnici bore protiv vjetrenjača ili zahvataju stvarni problem? Kako mogu zapostavljati jasne naredbe Kur'ana i sunneta i, umjesto na njih, usredotočiti se na jedan tako formalistički pristup?

106 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 152.

107 Moghul, „Approximating Certainty in Ratiocination: How to Ascertain the 'Illah (Effective Cause) in the Islamic Legal System and How to Determine the Ratio Decidendi in the Anglo-American Common Law“, str. 15-16.



Stav da se muž može oslobođiti obaveze izdržavanja i plaćanja za medicinsku njegu bolesnoj ženi ne može se objasniti nijednim autoritativnim tekstom iz Kur'ana ili hadisa. Ne samo što u njima nema nikakvog mogućeg objašnjenja nego je sami ovaj stav možda jedan od najjasnijih primjera „skretanja“ sa smjera koji daju osnovni izvori islamskog prava.<sup>108</sup>

Važno je shvatiti da ova pogrešna upotreba *kijasa* nije izoliran slučaj. Al-Ati daje određeni uvid u smjer koji su pravna djela uzela tokom stoljeća:

Osim mogućnosti intelektualističkih zagonetki ili formalne kazuistike, ovaj stav, praćen analogijom između statusa supruge i „unajmljene imovine“ bio je, vjerovatno, odraz određenih društvenih i intelektualnih kretanja (...).

Demografska struktura muslimanskog stanovništva rasla je i usložnjavala se. Urbani način života, u sve većim razmjerama, uz prateću relativnu anonimnost i individualnost, sve više je bio u trendu. U takvim okolnostima, bračne veze neće se smatrati toliko savezom porodica, klanova ili plemena niti stvaranjem veza s „družbenicom“ i „družbenikom“, koliko individualnim ugovorima koji su uveliko usmjereni na konkretnu razmjenu koristi. *Žene su počeli, po pravilu, sve više odvajati u stražnji dio kuće i isključivati iz svijeta muškaraca (...).* Uz tradicionalnu ulogu majke, tako potcijenjenu, i uz ulogu družbenice, za koju se bore i druge konkurentkinje, vjerovatno je normalnoj domaćici ostalo vrlo malo toga, osim da bude seksualni objekt. A čak ni ta uloga nije bila predodređena isključivo za nju.<sup>109</sup>

U raspravama iz prava ogleda se tendencija ka „odjeljivanju žena“ od aktivnog života i djelovanja. Kada uđu u brak, da li muž poštuje ženu ili od nje očekuje da se „potčini starateljstvu“ svog muža? Ili, ima li žene koja očekuje da brak u osnovi podrazumijeva to da ona prihvati život „u zatvoru“ i „sekluziji“? Ovo je, nažalost, način na koji pravnici razumijevaju brak i kako ga predstavljaju u pravnim tumačenjima:

Kada se žena preda u ruke (staranje) svog muža, on je dužan da je od tada opskrbljuje hranom, odjećom i smještajem, bila ona muslimanka ili nemuslimanka, zato što je takav propis dat i u Kur'anu i u hadisima; te, također, zato što je to izdržavanje naknada za ograničenja u braku.<sup>110</sup>

Podesna arapska riječ je *ahbas*, izvedena iz *habasa* (u značenju 'sputati, zatočiti, zatvoriti').<sup>111</sup> Takva karakterizacija, u prijevodu Haskefijevog djeła *Durr el-Muhtar*, još je eksplicitnija i jača:

108 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 153-154.

109 Al-Ati, *The Family Structure in Islam*, str. 154-155.

110 Hamilton, (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*, str. 392.

111 J. Cowan (ur.), *Arabic-English Dictionary: Hans-Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca, New York: Spoken Language Services, Inc., 1976), str. 153.



Izdržavanje je naknada za njeno zatvaranje.<sup>112</sup>

Protivno naslijeđu Poslanikovog perioda, što su žene više bivale odijeljene od društva i što su više „ograničavane“ pravničkim mišljenjima, islamski diskurs se sve više izolirao i zapao u legalizam i literalizam.

### (e) Mirovni sporazumi s nemuslimanima

Iako islam kleveću zbog njegove navodne agresivnosti prema drugima, u principu islam teži miru i pravdi, a činjenica je da Poslanik nije poduzeo nijedan napadački pohod, tj. agresiju.

U skladu s univerzalno priznatim principima, islam dozvoljava samo-odbranu. To, međutim, ne znači da, nakon Poslanikovog doba i vremena pravedno vođenih halifa, muslimani nisu vodili i agresivne pohode tokom svoje historije. Kur'an ne dozvoljava agresivne napade:

*Dozvoljeno vam je braniti se od onih koji vas napadnu, zato što oni nepravdu čine; a, uistinu, Allah je najmoćniji da pomogne onima koji su bespravno izgnani iz svojih domova, ni zbog čeg drugog nego što su govorili: „Naš je Gospodar Allah.“ Da Allah nije omogućio ljudima da se brane jedni od drugih, manastiri i crkve, sinagoge i džamije – u kojima se mnogo veliča ime Allahovo – sigurno bi do sada bili porušeni. A Allah će sigurno pomoći one koji pomažu vjeru Njegovu, jer, uistinu, Allah je Silni i Uzvišen u Svojoj Moći. (el-Hadž, 22:39–40)*

Ovdje se ne radi samo o zaštiti džamija, nego o tome da, kao dio zaštite svojih univerzalnih principa, islam nastoji uspostaviti pravdu i mir za sve, uključujući zaštitu crkvi, sinagoga, hramova itd. Ima i drugih ajeta koji govore o situaciji u kojoj muslimani ne mogu izbjegći borbu ili kada moraju učestvovati u ratu. Muslimani koji moraju ratovati, moraju se sučeliti sa svojim neprijateljima hrabro i odlučno i učiniti sve da ih nadvladaju. Ali, čak i u takvim slučajevima, islam postavlja stroga pravila da se civilima (djeci, ženama, starcima i neborcima) ne smije nanijeti zlo, da se ne smije uništavati imovina drugih itd. Jasno, postavljaju se i savremena praktična pitanja – oružje za masovno uništavanje jeste jedan aspekt – koja se također moraju razmatrati.<sup>113</sup> Međutim, na prvi znak da se može uspostaviti mir, muslimani su obavezni i sami ići k njemu, kako ih upućuje Kur'an:

112 Dayal (prev.), *Durr-ul-Muhtar*, str. 316.

113 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 68.



A ako neprijatelji miru budu skloni, budi i ti, miru se prikloni, i na Allaha se osloni: jer On je Onaj Koji sve čuje i sve zna. (el-Enfal, 8:61)

Zapravo, osim odbrane od agresije i pozivanja na mir, po islamu je stvaranje i očuvanje mira (vrijednost osma u drugom poglavlju) među najvišim odgovornostima:

I neka vam zakletva Allahom ne bude smetnja da dobro činite ili ispravno postupate, ili da sklapate mir među ljudima (*en-nas*, čovječanstvu); jer Allah je Onaj Koji čuje i zna sve! (el-Bekara, 2:224)

Ovi principi i norme stvoreni su ne samo u kontekstu izgradnje mira nego i osiguravanja pravde. Općenito, muslimanima je zabranjeno da imaju predrasude o bilo kome – Jevrejima, kršćanima, budistima, ateistima, komunistima, animistima itd. – i obavezni su da se suprotstavljaju samo onima koji ugnjetavaju i čine nepravdu:

I borite se protiv njih sve dok metež i ugnjetavanje ne prestanu i dok pravda i vjera u Allaha ne prevladaju; pa, ako prestanu, neka ne bude neprijateljstva, *osim prema onima koji ugnjetavaju* druge. (el-Bekara, 2:193)

Također se tvrdi da je ovaj ajet derogiran drugim, kasnije objavljenim ajetima, pa, stoga, obavezivanje muslimana na izgradnju mira kao norme više nije primjenjivo. Iako djelokrug ovog rada ne dozvoljava detaljniju diskusiju o pojmu *neshu* (derogacije), treba napomenuti da je i *nesh* jedan od pogrešno tumačenih i pogrešno primjenjivanih pojmove u islamskoj jurisprudenciji. Tvrđiti da je neki ajet derogiran suštinski znači da je postao nepotreban i da nije relevantniji od historijske fusnote Kur'anu. Zapravo, onda se može tvrditi da muslimani mogu jednostavno izbrisati one ajete iz Kur'ana koji više nemaju praktičnu važnost. Ovakav pravac razmišljanja neodrživ je. Ništa u Kur'anu nije nevažno i negdje, nekad, ljudi će odrediti relevantnost ajeta na osnovu vlastitog iskustva.

AbuSulayman objašnjava:

Danas će i student musliman uočiti da ideja *neshu* u svom tradicionalnom obliku zapravo protivreći mnogim osnovnim principima objave i zapravo poništava ili ograničava djelokrug njene primjenjivosti, tako da obuhvata samo ono što je bilo relevantno tokom drugog medinskog perioda.<sup>114</sup>

114 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 50.



O petom ajetu iz devetog poglavlja Kur'ana (sura et-Tevba), AbuSulayman zaključuje:

Ovdje otkrivamo da se tradicionalnim tumačenjem *nasha* ne uspijeva izvesti željeni stav iz ove situacije, onaj o reformi, poboljšanju karaktera te suprotstavljanju nepravdi i ugnjetavanju snagom odvraćanja. Umjesto toga, tradicionalno tumačenje prenosi se u područja *da've*, odnosa s drugima i svaku drugu formu diskursa s nemuslimanima. Ako se izvuku sličnosti iz ovih događaja, gubi se sav smisao odnosa s ravnopravnima, davanja dobročiniteljima onoga što su zaslužili, omeđivanja srca onih koji se približavaju islamu. Stoga, tolerancija kao ideja postaje uvjetna vrijednost, sužena samo na odredene situacije, dok je ideja ograničavanja individualnih sloboda religijskog vjerovanja postala strogo pravilo.<sup>115</sup>

Zapravo, teorija i pojam *nasha* doprinijeli su velikoj zabuni i znatno našteti sposobnosti muslimana da razmišljaju i pristupaju životnim problemima dosljedno i postojano. To je zato što kada se, u mnogim slučajevima, pribjegne teoriji *nasha*, neki ključni ajeti Kur'ana gube važnost. S obzirom na ograničenost prostora, ovom pitanju ne možemo posvetiti dovoljnu pažnju; međutim, naš je stav o *neshu* da nijedan kur'anski ajet nikada nije derogiran. U ovom konkretnom slučaju, nema smislenog dokaza da bi bio derogiran ajet koji promovira prekid neprijateljstva.<sup>116</sup>

Jedan od načina na koji su muslimani pokušavali izbjegći rat i sukobe jeste sklapanje dugotrajnih mirovnih sporazuma i uspostavljanje saradnje za opće dobro:

Nije pravovjerje da vi lica svoja okrećete ka Istoku ili ka Zapadu; već je pravovjerje da vjerujete u Boga i Sudnji dan, u meleke i u Knjigu i u vjerovjesnike; da dajete svog imetka, iz ljubavi prema Bogu, za rodbinu i za siročad, za siromahe i putnike namjernike, za prosjake i za oslobađanje iz ropstva; budete postojani u namazu i redovno dajete milostinju; svoje ugovore izvršavate; da budete jaki i strpljivi, u bolu, patnji i u nedaćama, i u strašnim vremenima. Takvi su ljudi istine, bogobojažni. (el-Bekara, 2:177)

Islam muslimanima postavlja stroge zahtjeve da se drže svojih ugovora, sporazuma i obećanja. Islam,isto tako ozbiljno, tretira kršenje mira i sporazuma, ili izdaju, posebno kada su iznenadni i jednostrani te na štetu muslimana:

115 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 51.

116 Također vidjeti dr. Taha J. Alalwani, *Nehva mevkif kur'ani min en-nesh* [Ka jednom kur'anskom gledištu o derrogaciji] (Egipat: Mekteba eš-šuruk ed-davlija, 2007), u kojoj on odbacuje koncept derrogacije.



Kod Allaha su najgora stvorenja oni koji Ga poriču: oni neće vjerovati. Oni su oni s kojima si sklapao sporazume, pa bi ih oni svaki put prekršili, ne bojeći se Allaha. Pa, kad ih u ratu nadvladaš, ti, uz njih, rasturi i one koji ih slijede, ne bi li se opametili. (en-Enfal, 8:55–56)

Ovdje je važno shvatiti da islam ne traži rat, nego da teži miru i pravdi. Da bi ostvarili ove ciljeve, islam naređuje muslimanima da nađu načina da uspostave i održavaju mir i pravdu putem mirovnih sporazuma.

Međutim, istraživanja klasičnog i tradicionalnog islamskog diskursa dramatično mijenjaju tu sliku:

(...) eš-Šafi'i, kada govori o odnosima prema strancima, savjetuje muslimanske vladare da napadaju *mušrike* [politeiste] *u svojoj zemlji barem jednom godišnje, ako ne i češće*, te da ne prihvataju primirje više od deset godina (...).<sup>117</sup>

Iako Poslanik nije lično sklopio primirje koje je trajalo više od deset godina, on ga nije ni zabranio, niti je savjetovao da se nemuslimanske zemlje napadaju jednom ili više puta godišnje. Nevjerovatno i šokantno zvuči da su ovakve težnje opet proizvod pogrešne primjene *kijasa*. Zato se ovo pripisuje:

(...) *analogiji* s Poslanikovim sunnetom, budući da je on vodio bitke protiv svojih neprijatelja barem jednom godišnje i nije prihvatio nijedno primirje koje je trajalo više od deset godina (...).<sup>118</sup>

Zanimljivo je to što je za osnovu *kijasa*, u pokušaju uspostavljanja norme, uzeto Poslanikovo učešće u bitkama, koje su vođene u prosjeku jednom godišnje. Naravno, postoje različita pravna gledišta, poput hanefijskog mišljenja, koje je suprotno šafijskom propisu.<sup>119</sup> Međutim, ono najbolje što su muslimanski učenjaci mislili i tvrdili mora biti općepoznato i zabilježeno. Pravo je pitanje, međutim, zašto utjecaj ovakvih gledišta nije ostao u klasičnim raspravama prošlosti, nego te premise, stavovi i tumačenja u osnovi ovih mišljenja i dan-danas vrše utjecaj na um muslimana. AbuSulayman se jada:

Razumljivo je što su klasični pravnici ove hadise analizirali doslovce, od riječi do riječi i od problema do problema, poređenjem i analogijom u argumentaciji, linijom ovih tradicija, međutim kada savremeni pravnik djeluje u istom maniru,

<sup>117</sup> AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 68, citira eš-Šafi'ija, *el-Umm*, vol. iv, str. 90-91; i Ibn Rušda, *Bidajet el-mudžtehid*, vol. 1, str. 313-314.

<sup>118</sup> AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 68.

<sup>119</sup> AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 17.



pa čak i ponavlja stare upute od riječi do riječi, očito postoji nedostatak razumijevanja promjena koje su se dogodile.<sup>120</sup>

## (IV) ZAKLJUČAK

Analogno rezonovanje, *kijas*, jedna je od najčešćih metoda koju ljudi koriste u svim područjima znanja. Islamski vjerski učenjaci i pravnici, također, na veliko su ga koristili, a u mnogim slučajevima to je bila sjajna i učinkovita praksa. Međutim, u nekim slučajevima, posebno kada bi se zanijeli legalističkim i literalističkim tendencijama, *kijas* bi doveo do zaključaka i propisa koji nisu u skladu s islamskim naredbama, što je dovelo do njegove nelegitimne primjene. To ne znači da postoji neki opći problem s *kijasom* kao metodologijom; on je i dalje validni sastavni dio pravničkog alata kojim se formulisiraju zakoni i kodeksi. Međutim, važno je napomenuti da učenjaci moraju biti dovoljno ponizni da razotkriju i ograde se – da shvate da je proizvod ovakve prakse pogrešiv. Oni, također, moraju biti krajnje obazrivi da se ne zanesu kada koriste ovakve instrumente u ljudskom rasuđivanju. Nadalje, diskusija o *kijasu* relevantna je i za kontekst diskursa o šerijatu općenito, kada se on predstavlja kao božanski i nepromjenjiv, jer se mnogi aspekti šerijata zasnivaju na prakticiranju *kijasa*, a to je, suštinski, ljudska praksa u rasuđivanju i u njoj teško da može biti neki element koji je božanski.

AbuSulayman naglašava još nešto što je važno o mikronivou primjene *kijasa* na odvojena, pojedinačna pitanja, bez zauzimanja pristupa ili stajališta koji bi bili više holistički ili sistematični:

*Kijas* više ne može biti parcijalan ili tražiti pristup odvojenih pitanja. On mora biti sistematičan, konceptualan, apstraktan i obuhvatan.<sup>121</sup>

Pretjerana ili neadekvatna upotreba *kijasa*, posebno u traženju djelotvornog razloga (*ille*), odvojena od *hikme* (logike ili mudrosti), kojoj nedostaje sistematično stajalište, doprinosi sadašnjoj rigidnosti, legalizmu i disfunkcionalnom ponašanju muslimanskog svijeta.<sup>122</sup> *Kijas*, ili analogno zaključivanje, naravno, i dalje će nužno biti dragocjen dio islamske metodologije jurisprudencije. Međutim, autoritativnost koja se toj metodi i njenim proizvodima pripisuje mora se svesti na nivo koji se realno može braniti.

120 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 68.

121 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 84.

122 Farooq, „Riba, Interest and Six Hadith: Do we have a Definition or a Conundrum?“.



Da ponovimo, zakon ne postaje islamski zbog prakse *kijasa*, što je špekulativna primjena koja donosi nedorečene ishode. Umjesto toga, zakon postaje islamski kada ispunjava sve sljedeće uvjete: (a) formulacija propisa mora biti ukorijenjena u temeljnim izvorima islama; (b) ona mora biti izvedena sa posebno iskazanim obzirom na *mekasid* i vrijednosti islama i (c) usvajanje i provedba propisa u društvu vrši se kroz *šuru* (savjetovanje, dogovaranje). Kamali, ugledni savremeni učenjak islamske jurisprudencije primjećuje:

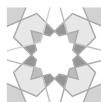
U određivanju šta je *ratio decidendi* nekog propisa preporučuju se mudrost i zdravi razum, a ne mehanički ili uvriježeni skup logičkih pravila, (...). Međutim, rigidnost koju neki muslimanski pravnik pokušava izbjegići, u ovom primjeru opteretit će *kijas* zamornim tehničkim pojedinostima. Pravi savjet pravniku u oba slučaja jeste, zasigurno, da se ne pridržava prethodnih primjera strogo, na štetu uvida u višu svrhu i više ciljeve prava.<sup>123</sup>

Sadašnja generacija učenjaka treba slijediti stope prvih učenjaka islama, tako što će izostaviti njihove pogreške i nadovezati se na njihove uspjehe – uostalom njihov je vitalni doprinos sistematizaciji različitih islamskih zakona i kodeksa. Pravi učenjaci svake epohe pristupali su svom relevantnom interesnom području, uz najviše poštovanje prema prošlim generacijama i doprinosu koji su one dale islamskom znanju. Isto tako, oni se nikada nisu kolebali u identificiranju grešaka, kada god je to bilo izvedivo, ni da se okrenu Kur'anu i Poslanikovom naslijedu, kao ni da pribjegnu ljudskom razumu i savjeti, kako bi ponudili novija ili bolja stajališta i formulacije.

Danas treba da idemo njihovim stopama i da slijedimo njihov pristup. Golema riznica znanja i mudrosti koju su ostavile prve generacije genijalnih i plemenitih učenjaka mora se poštovati, to znanje učiti i primjenjivati, ali ovoga puta tako da se gleda unaprijed. Nove generacije učenjaka moraju ispravno razlučivati pitanja koja dotiču savremeno doba i krenuti u po-duhvat oblikovanja budućnosti, gledajući ne samo sa stanovišta prošlih generacija učenjaka i njihovih djela nego i sa stanovišta Kur'ana i Poslanikovog naslijeda. Time neće iskazivati nepoštovanje prema muslimanskim precima, niti odbaciti njihova djela, nego će, slijedeći njihovo vođstvo, iskazivati poštovanje i počast prema njima. Dakle, od ključne je važnosti da jedan pristup i stav koji gleda u budućnost, vođen Kur'anom i Poslanikovim naslijedom, te obogaćen kritičkom procjenom naučnog naslijeda i dostignuća prošlosti, čini osnovu kako sadašnjih, tako i budućih imperativa da se izade u susret izazovima novog doba.

123 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 301.





## POGLAVLJE 6

# Islamski *fikh* (pravo) i zapostavljene empirijske osnove

Muslimani vjeruju da je islam obuhvatni vodič za život na ovom svijetu. Na temelju Kur'ana i sunneta,<sup>1</sup> muslimani smatraju da posjeduju konačno uputstvo za rješavanje problema s kojima se susreću u životu, kako bi ovaj život živjeli uravnoteženo i uspješno. Poslije Poslanikove smrti, tokom više od hiljadu godina islamska civilizacija dominirala je svijetom. Međutim, počela je postepeno propadati: današnja muslimanska društva praktično su disfunkcionalna i, kako zbog unutrašnjih, tako i zbog vanjskih faktora, nesposobna riješiti većinu vlastitih problema, a da ne govorimo da nije kadra natjecati se s razvijenim svijetom.

Danas, muslimani imaju jako lijepe uspomene na svoju slavnu prošlost. Međutim, ogromni korpus naslijeđenog islamskog pravnog znanja i kodeksa danas je u neskladu sa stvarnošću savremenog doba. Bez obzira na to što se tvrdi da se islam zalaže za pravdu i, u principu je to sigurno tačno, mnogi muslimani u svojim vlastitim društvima bivaju žrtve bremena legalizma i bezosjećajnosti, koja se prema njima iskazuje u ime islama. Žene su jedan takav primjer. Mnoge su, naprimjer, posebno one iz društvenih staleža koji im ne daju neku veliku moć ili visoki status, postale žrtve teških kazni kričivnog zakona (*hudud*) koji je na snazi u nekim zemljama. I životi drugih su, skoro istovremeno, razoreni zbog učestale primjene zakona ili kodeksa o razvodu braka koji se zasnivaju na prijemuhamedovskim tradicijama.<sup>2</sup> Bez

1 Doslovno znači 'utrta staza'. U islamu, Poslanikov sunnet znači 'Poslanikov put'.

2 Neograničena i isključiva moć muškarca da se jednostrano razvede vladala je u prijemuhamedovskom arabljanskom društvu, gdje su muškarci obično imali žene kao vlasništvo. Kur'an je sve to promijenio i predvio jasnu i konkretnu proceduru razvoda, u slučaju kada se brak ne može spasiti.



obzira na odredbe o *mehru* (islamom utvrđen bračni poklon), žene jedva da steknu ikakvu ekonomsku sigurnost u braku, što je surova stvarnost koja ih osvijesti kada se jednom suoče s razvodom. Ili, uzmimo primjer lihvarenja. Tvrdi se da je kamata zabranjena – zapravo, zabranjeno je lihvarenje (*riba*), a ono je izjednačeno s kamatom – pa se, zbog toga, pretpostavlja da islamska ekonomija i srodne joj finansije moraju biti oslobođene kamate. Zašto su onda proizvodi i usluge koje osmišljavaju i nude današnje islamske finansijske institucije samo imitacija ili sjena konvencionalnih finansijskih sistema?<sup>3</sup>

Mora se postaviti mnoštvo različitih relevantnih pitanja, oko ovih i srodnih problema. Naprimjer, otkud jaz između postojećih islamskih propisa i stvarnosti na terenu, u smislu rješavanja problema i ostvarivanja islamskih principa pravde i ravnoteže? Zašto je, zapravo, islamskim propisima – kakvim ih proglašavaju muslimanski pravnici koji često tvrde da su oni zasnovani na Božijoj uputi, datoj za sva vremena – potrebno stalno pozivanje na princip *darurijata*, da bi se svršishodno reinterpretirali ili preuredili za ono što je – tvrde – norma? Zašto se mnoge muslimanke bune protiv nekih glavnih odredbi klasičnog prava i, umjesto njima, okreću sekularnim zakonima ili pak u svojim zahtjevima kojima traže pravdu, te valjanu i dimaničnu provedbu islama – osporavaju tradicionalne islamske vjerske ustane? Zašto muslimani u svojim vlastitim društвima traže slobode, kada se tvrdi da je islam avangarda dostojanstva i sloboda? Zašto su muslimanska društva opterećena problemima sveprisutnog siromaštva i bijede, zastarjelog obrazovanja, kao i tehnološke nazadnosti? Iako se može tvrditi da je pravi duh šerijata svjesno povrijeđen, grubom interpretacijom u korist korumpiranih diktatorskih režima, ipak je legalistički mentalni sklop, pokretan fosiliziranim, statičnim shvatanjima, taj koji igra neku svoju, ali presudnu ulogu, dozvoljavajući da se sve to događa.

Važno je shvatiti da je, u nastojanju da se ovi problemi rastumače, potrebno prepoznati činjenicu da islamskom pravu ili *fikhu* nedostaje sistematska empirijska osnova (termin empirijska ovdje se ne smije pomiješati s uskim značenjem empirizma – prakse oslanjanja samo na posmatranje i eksperiment).

Međutim, adekvatan zaključak o korpusu islamskog prava jeste da je ono usmjereni na tekst, a ne na život. Bez obzira na to što El Fadl koristi termin „na tekst orientirani“<sup>4</sup> u kontekstu fundamentalizma i ekstremizma, orijentacija na tekst ostaje žig islamskog prava i općenito. Da bi to

3 R. Zaman i H. Movassaghi, „Interest-Free Islamic Banking: Ideals and Reality“, *The International Journal of Finance* 14:4 (2002), str. 2428-2443.

4 El Fadl, *Place of Tolerance in Islam*, str. 10.



ilustrirao, Mahmoud El-Gamal, poznati učenjak i stručnjak za područje islamske ekonomije i finansija, objašnjava kako se dinamika islama može osigurati kroz *idžtihad*:

Mora se shvatiti: kada tvrdimo da je islam zadovoljavajuće rješenje za svaki problem koji se javi, u bilo kojoj situaciji i za bilo koje vrijeme, i ono koje tek dolazi, mi ne mislimo pod tim da su Kur'an Časni i sunnet Poslanika časnog, ili odluke islamskih učenjaka, osigurali konkretan odgovor za baš svaki pojedini i najsitniji detalj našeg društveno-političkog života. Mi podrazumijevamo da su Kur'an Časni i Poslanik sunnet postavili široke principe u svjetlu kojih učenjaci svakog vremena izvode specifične odgovore za nove situacije, nastale u njihovom dobu. Stoga, da bi došli do konačnog rješenja za neku novu situaciju, učenjaci serijata moraju imati vrlo važnu ulogu. Oni moraju analizirati svako pitanje u svjetlu principa koje su postavili Kur'an Časni i sunnet, kao i u svjetlu standarda koje su postavili raniji pravnici i naveli u *knjigama* islamske jurisprudencije. Ta praksa naziva se *istinbat* ili *idžtihad* (...). Aktuelni proces *istinbata* ulijeva nove ideje, koncepte i odluke u naslijede islamske jurisprudencije (...).<sup>5</sup>

Međutim, sve takve pravne i učenjačke analize vodit će se prvenstveno principima postavljenim u Kur'anu (koji se smatra objavljenim tekstrom, ali je to, ipak – tekst), sunnetom (za koji je ustanovljeno, brojnim hadiskim zbirkama različitog utjecaja, da je, također, zbirka tekstova) i knjigama islamske jurisprudencije (više tekstova koje predstavljaju različite islamske škole mišljenja, koje se često ne slažu jedna s drugom). Primjetno je da nema ni nagovještaja istraživanja u stvarnom svijetu, osim što se konsultiraju relevantni tekstovi ili knjige u „dedukciji“ konkrenih odgovora. Osim toga, izgleda da nema ni tračka nekog učešća u induktivnom pristupu, studijama ili istraživanjima; umjesto toga, sve se vrti oko islamskih tekstova, komentatorskih knjiga i, s njima povezanih, dedukcija.

Orijentaciju ka tekstu učvršćuje primjena arhaičnih islamskih obrazovnih modela. Tariq Ramadan daje sljedeće komentare u kontekstu islamskog obrazovanja na Zapadu – uvjeti islamskog obrazovanja u muslimanskom svijetu daleko su gori:

U ovom obrazovanju nalazimo dvije slabosti, na koje nas islamska poruka upozorava (...): svođenje duhovnosti na obredne tehničke pojedinosti i usvajanje dualističkog i manihejskog pristupa, zasnovanog na „mi“ nasuprot „njih“. One se protežu i na Poslanikov život (za koji bi se očekivao jedan ljudski pristup), koji se svodi na niz datuma i događaja, bez prave suštine:

<sup>5</sup> El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*, str. 17.



svidjelo bi nam se da mladi zavole „uzor“, ali je on sadržajem nastave skoro potpuno dehumaniziran.

Ni obrazovne metode nisu mnogo bolje. Dok u sistemu javnih škola djecu uče da se izražavaju, da iskazuju svoje mišljenje i iznesu svoje sumnje i nade, u džamijama i islamskim organizacijama nalazimo suprotnost tome. Ovdje, učenik mora biti miran i slušati: nema mesta diskusiji, razmjeni i debati, što je nezdrava i šizofrena situacija, u kojoj uče da s „nemuslimima“ govore o svakoj temi, a zanijeme kad treba razgovarati o islamu ili komunicirati sa svojim vjeroučiteljima (da, tako, i „religijskim“ izgledom odaju poštovanje svemu što vjeroučitelji kažu). Igraju igru obrazovanja, koja je, zapravo, svakako izgubljena. Ako uzmemu u obzir šta se obično današnjim generacijama mlađih muslimana na Zapadu nudi, uvjerimo se da je ono što „obrazovanjem“ zovemo (što bi trebalo biti prenošenje znanja i znanje kakvi treba da budemo), zapravo, loše vođena „nastava“, koja se bavi samo znanjem zasnovanim na principima, pravilima, obavezama i zabranama, često predstavljenim u hladnom, strogom, oporom maniru, bez duše i ljudskosti.<sup>6</sup>

## (I) FORMULIRANJE ISLAMSKIH ZAKONSKIH PROPISA: PRISTUP ORIJENTIRAN NA TEKST

Islam je više od jednostavne zbirke zakona, iako bi u bilo kojem funkcionalnom društvu, sasvim prirodno, uvijek postojala potreba za izgradnjom zakona, kodeksa i standarda kako bi se osigurala društvena stabilnost i struktura. Međutim, kako smo objasnili, suprotno islamskim principima i shvatanjima islama, s vremenom je u muslimanskim društvima prevladao legalizam. Tako se može objasniti zašto, kad god se uputi poziv za uvođenje šerijata, kada se u nekoj formi počne provoditi (što se desilo u nekoliko većinski muslimanskih zemalja u 20. stoljeću), to, u osnovi, znači samo uvođenje nekoliko strogih zakona i kazni, pod autoritarnim režimima, lišenih oslonca na šire islamske vrijednosti i principe. Naš cilj u ovoj studiji bio je istražiti ovo intelektualno robovanje prošlosti i unakrsno ispitati tumačenja koja su možda dobro služila u svom vremenu, ali koja se nepri-mjereni smještaju i u današnje društvo. Pretjerani legalizam nije nedostatak šerijata, nego greška nas samih, problem koji smo sami stvorili. Islam je, u stvarnosti, otvoren za dinamično i razborito tumačenje, samo ako su date mogućnosti da se ostvari njegov potencijal.

6 Ramadan, *Western Muslims and the Future of Islam*, str. 127-128.



Usredsređenost na tekst ili orientacija na tekst nisu samo izuzetno odgovorni za gubitak dinamike islama i njegovih zakona, već su doveli i do toga da oni nemuslimani koji su proučavali islam budu ranjivi na nerazumijevanje uvjerenja i skloni pogrešnom tumačenju:

Kada islamskom pravu, kao tradiciji zasnovanoj na tekstu, pristupaju reduktivno, kolonijalisti pokušavaju „razumjeti“ muslimane i islamsko iskustvo pukim osloncem na tekst, zanemarujući značaj konteksta i potencijala, koji se često uzimaju u funkcionalnoj vladavini pravnog sistema.<sup>7</sup>

Mnogi kolonijalisti imaju vlastite ideološke predrasude, ali čak se ni muslimani ne mogu oteti utisku da je tradicionalni islam reduktivno legalistički, zatvoren pod naslagama primarnih, sekundarnih i tercijarnih tekstova, vrlo često odsječen od životne realnosti.

Zdanje islamskog *fikha* (prava) primarno je orijentirano na tekst: prvi i glavni temelj islamskog *fikha* jeste Kur'an – nepogrešiva objava, poslana direktno od Boga, o čemu nema rasprave među muslimanima. Budući da je on objavljeni tekst, sve što podupire ili se smatra uputom za nešto, potisnut će sve druge izvore. Drugi izvor islamskog *fikha* je sunnet, koji čine Poslanikove izreke i praksa, kakvi su sačuvani u zbirkama hadisa. U većini slučajeva, Kur'an samo postavlja opće principe ili propise, a da pritom ne definira, niti daje konkretnе detalje. Muslimanski pravnici okreću se hadisima da daju definicije i da identificiraju više detalja. O prirodi hadisa i među samim muslimanima postoji rasprava. Većina muslimanskih učenjaka tvrdi da konkretnе informacije postoje u hadisima, posebno ako su *sahih* (vjerodostojni, autentični), pa je ta naredba ili uputa obavezujuća. Međutim, kako je već objašnjeno u trećem poglavlju, i sami muslimanski pravnici generalno priznaju da hadis (bilo *sahih* ili neki drugi) daje samo spekulativno ili vjerovatno znanje. Postoje neke zbirke hadisa koje se manje-više općenito smatraju autentičnim ili nešto autentičnijim od drugih. Šest glavnih poznate su kao *es-sihah es-sitta*. Muslimanski učenjaci i pravnici okreću se ovim i drugim hadiskim zbirkama kada razmatraju šta je obavezno, šta dopušteno, pokuđeno, zabranjeno itd.

Treći izvor islamskog *fikha* jeste *idžma'* (konsenzus). U bīti, on je integrativni izvor, u smislu da ako postoji konsenzus o nekom pitanju, on se smatra islamski autoritativnim, obavezujućim i neospornim. Nažalost, kako smo pokazali u četvrtom poglavlju, *idžma'* se često pretjerano i pogrešno

<sup>7</sup> A. Emon, „Islamic Law and the Canadian Mosaic: Politics, Jurisprudence, and Multicultural Accommodation“, *Canadian Bar Review*, 87:2 (februar 2009), str. 402.



upotrebljava, zato što ne postoji očiti konsenzus oko toga šta je definicija *idžma'*. Zapravo, osim nekih širih principa ili dogmi, te nekih temeljnih obreda, jedva da postoji nešto oko čega postoji konsenzus. *Idžma'*, također, nije primjenjiv ni u savremenom svijetu zato što ne postoji način da se postigne konsenzus u strogom, klasičnom smislu. Međutim, bez obzira na definiciju, i kada nastoje postići takav konsenzus (*idžma'*), pravnici posežu za primarnim tekstualnim izvorima – Kur'anom i hadisom – zbog čega i sam *idžma'* postaje izvor orientiran na tekst.

Posljednji izvor islamskog *fikha* jeste *kijas* – analogno zaključivanje ili rasuđivanje. Funkcija *kijasa* jeste primjena poznatih propisa ili kodeksa na nove situacije. „Funkcija *kijasa* jeste otkrivanje djelotvornog razloga (*'ille*) objavljenog propisa, tako da se on može proširiti na slične slučajeve. Pijenje vina, naprimjer, zabranjeno je eksplicitnim tekstrom. Djelotvorni razlog ove zabrane jeste učinak intoksikacije, pa otuda zabrana postaje primjenjiva kada god se nađe ovaj razlog.“<sup>8</sup> Budući da potvrda valjanosti *kijasa* također zavisi prvenstveno od tekstualnih izvora, onda se ispostavlja da je cijelo zdanje islamskog *fikha* utemeljeno na pristupu orientiranom na tekst. *Idžtihad* (pravna interpretacija zasnovana na primjeni *kijasa*) jedan je od ključnih aspekata islamskog *fikha* koji dozvoljava reinterpretaciju i prilagođavanje s obzirom na nove probleme, međutim čak i potreba za *idžtihadom* podstiče pravnike i učenjake da se vrate islamskim tekstovima u potrazi za još adekvatnijom uputom.

Jedan očigledan, a suštinski, nedostatak većine tradicionalnog islamskog prava (*fikh*) jest to da se, iako je islam namijenjen da vodi svoje sljedbenike ka nalaženju rješenja za probleme, vrlo malo uvažava potreba za istraživanjem, izučavanjem i razumijevanjem prirode i djelokruga tih problema, pa se oni tretiraju kao da su već poznati i adekvatno protumačeni. Empirijsko istraživanje nije proces ugrađen u obrazovanje ili iskustvo muslimanskih pravnika i učenjaka općenito. Baš kao što istraživanje ili empirijski radovi – koji vode potpunijem shvatanju problema prije formuliranja ili donošenja zakona – praktično potpuno izostaju u ovom kontekstu, tako nedostaju i istraživanje ili empirijski rad o učincima i posljedicama provođenja pojedinih pravnih formulacija i akata.

Tradicionalne institucije visokog islamskog obrazovanja nemaju elemenata otvorenih društvenih studija ili istraživanja u društvenim naukama, koje bi činile istaknuti ili integralni dio njihovog cjelovitog nastavnog plana. Čak i oni savremeno obrazovani muslimani, a koji islam uzimaju

8 Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists*, str. 135.



ozbiljno, rijetko pokazuju interes za empirijska društvena istraživanja. Dakle, zašto bi čudilo što nalazimo toliko mnogo islamskih zakona povezanih sa svetim tekstovima, ali odsječenih od stvarnosti na terenu? Slijedi ispitivanje nekih upečatljivih primjera ove situacije, a u svrhu ilustracije za to kako se primjena klasičnog islamskog prava odvojila od izvornih islamskih vrijednosti i principa pravde i ravnoteže.

### *1. Zinaluk i Zakon o hududu u Pakistanu*

Godine 1978, pod vojnom vlašću generala Zija ul-Haqa, pakistanska vlada odlučila je uvesti šerijat, projektom nazvanim Nizam-e-Mustafa (Islamski sistem), a 1979. usvojila je zakon *Hudud*. Nažalost, njihova verzija ove ideje bila je parcijalna, pogrešno shvaćena, pogrešno protumačena i, posljedično, pogrešno ostvarivana. Zakonodavci su se koncentrirali na to da proglose *hudud* aspekte šerijata – pri čemu *hudud* (množina od *hadd*) čini nekoliko ograničenja – šta je božanski određeno kao zakonito, a šta kao nezakonito – i čije kršenje povlači kaznu. Sankcije *hadd* jesu posebne, fiksirane kazne koje je Allah odredio za određene prijestupe ili zločine. U ostvarivanju ovog cilja, usvojen je jedan obuhvatni kazneni zakon (*Hudud*), koji uključuje i „prekršaj *zinaluka*“: *Hudud* zakonik VII iz 1979, po kojem je *zinaluk* (preljuba ili blud) zabranjen, jer prema Kur'anu predstavlja kažnjivo djelo. Zakonik VII definira *zinaluk* dosta slobodnije i utvrđuje da taj termin označava bilo preljubu, blud, prostituciju ili silovanje. Dakle, silovanje je postalo oblik *zinaluka*, *zina bi el-džebr* (ili „nasilni *zinaluk*“).

To je bilo teško vrijedanje jedne ideje, ruganje duhu islama, jedna sramna i nečuvena pogrešna primjena propisa, koja je imala katastrofalne posljedice po žene. Kada su tako izmiješani preljuba i silovanje, kategorizacijom silovanja kao potkategorije *zinaluka*, Pakistanke su se našle u pravoj noćnoj mori, situaciji gdje je na hiljade njih koje su tvrdile da su žrtve silovanja završilo na sudu pod optužbom za preljubu! Ovaj zakon formuliran je direktno i isključivo iz religijskih tekstova, bez ikakvog istraživanja, poduzetog da se utvrde njegove posljedice nakon provedbe. Savjesni muslimani, oni koji islamske principe i vrijednosti shvataju ozbiljno, podigli su glas. Nakon što je ova potkategorija ozakonjena, vjerski krugovi i obrazovne institucije nisu proveli nikakvu analizu njenih posljedica, očigledno zadovoljni što je zakon o *hududu* bio uspostavljen i, time, od Boga dat zadatak ostvaren. Ne samo što nisu istražili ili se informirali o posljedicama ovog zakona, nego su se pravili gluhi, nijemi i slijepi na sve proteste, kao i



na rezultate kasnijih istraživanja na terenu. Trebalo je više od 25 godina da islamski učenjaci u toj državi samo priznaju da su napravili velike probleme sa državnim zakonom o *hududu*.

**Tipični slučaj:** Gđa (Mst<sup>9</sup>) Sukhan:

Otar gđe Sukhan podnio je žalbu u kojoj tvrdi da su njegovu kćer otele tri osobe. Na suđenju su sva trojica, optužena za otmicu, oslobođena. Gospođa Sukhan osuđena je za *zinaluk*. Gđa Sukhan u početku je tretirana kao svjedok optužbe i kao osoba koja je oteta. Tokom istrage, po uputama zamjenika načelnika policije, istražni sudija Muhammad Ibrahim uhapsio je gđu Sukhan 27. 12. 1981. godine, pod optužbom da je umiješana u slučaj. U forenzičkom izvještaju stajalo je da su nađene mrlje krvi i sjemena na odjeći oteće. Sud je utvrdio da, budući da je kidnapovana žena bila oteta tri mjeseca i bez muževljeve pratrne, prisustvo krvi i sjemena dokaz je njene krvice. Oteća žena, međutim, tvrdila je da je silovana u policijskoj stanici. Savezni šerijski sud je, po žalbi, oslobođio gđu Sukhan.<sup>10</sup>

Slučaj gđe Sukhan imao je relativno povoljan završetak, budući da je ona oslobođena. Međutim, ostaje pitanje zašto je žrtva uopće morala pretrpjeti krivično gonjenje, kao prvo. Osim toga, nije svaki slučaj vođen po zakonu *Hudud* imao ovakav završetak. To što je ona oslobođena dio je pravde, međutim jednostavno nije dovoljan, s obzirom na godine zatočeništva, izgubljen društveni ugled, kao i patnju zbog napuštanja od strane porodice:

Prema advokatima iz organizacije LHRLA (Advokati za ljudska prava i pravnu pomoć), od 7.000 žena širom zemlje koje u zatvoru čekaju suđenje, 88 posto njih optuženo je za zločin po *hudud* zakonu, a 50 posto ne zna da ima pravo na advokata. Većina žena optuženih za kršenje *hudud* propisa oslobođena je, ali su gubile u prosjeku pet godina u zatvoru, kao i svoj ugled.<sup>11</sup>

Rad Jahangira i Jilanija, zasnovan na dobro dokumentiranom istraživanju, izvrstan je primjer studije kakvu bi islamski učenjaci i institucije morali provoditi. Mi tvrdimo da bi se učenjaci i institucije, u slučajevima kada ne mogu sami provesti istraživanja, morali informirati o svakom istraživanju ili studiji o zakonima i kodeksima koje žele proglašiti.

Da ne bi došlo do nesporazuma, moja namjera nije kriviti šerijat kakav on suštinski jest, jer su se muslimanski učenjaci i u Pakistanu i izvan

9 Autori koriste titulu Mst., pretpostavljajući da čitatelji znaju šta ona znači. Nije najjasnije, ali najvjeroatnije je to oznaka za *musammat*, naziv koji se u Južnoj Aziji obično koristi za udatu muslimanku.

10 Jahangir i Jilani, *The Hudood Ordinance*, str. 90.

11 S. Baldauf, „Pakistani religious law challenged“, *Christian Science Monitor* (2. mart 2005).



njega kategorički odrekli navedene prakse kao suprotne Kur'anu i Poslanikovom sunnetu. Osim toga, nije mi namjera koristiti ovu kritiku kao oružje protiv šerijata u širem smislu, s ciljem njegovog ukidanja ili preispitivanja njegove valjanosti – što oni koji su protiv islama s radošću čine – nego samo tvrdim da se svi islamski zakoni koji zahtijevaju ljudsko tumačenje moraju formulirati s dužnom pažnjom i osjetljivošću, primjenjivati holistički i vjerno višim ciljevima Kur'ana i sunneta, moralnim, društvenim i duhovnim, u svrhu dobrobiti i zaštite čovječanstva te stvaranja uvjeta za pravdu, mir i sklad. Pristup zasnovan samo na tekstu, koji ne uzima u obzir ukupnu sliku ili život čovjeka, otvara vrata pogrešnoj primjeni i zloupotrebi zakona.

## 2. Trostruki talak (razvod)

Isto tako, postoji i problem trostrukog *talaka*. Iako je ova praksa nedvojbeno suprotna učenjima Kur'ana i sunneta, ako se u jednom mahu izgovori *talak* u svrhu poništavanja braka, u klasičnoj fikhskoj literaturi to je priznato kao valjano i pravosnažno. Razlog za to jeste što je drugi halifa, Omer ibn el-Hattab, tako odlučio bez, tvrdi se, saglasnosti drugih Poslaničkih ashaba. Kako se smatra da oko ovog suda postoji *idžma'* (konsenzus), tako se on smatra i valjanim, kao i da je protivno konsenzusu da se osporava ili zabranjuje.<sup>12</sup>

Zapravo, o tome ne postoji *idžma'* i malo je razloga za tvrdnju da može postojati, zato što ne postoji saglasnost o tome čije se mišljenje uvažava za *idžma'*. Postavljanje problema isključivo na pitanje da li o njemu postoji *idžma'* ili ne podudara se s korištenjem pristupa orientiranog isključivo na tekst, a koji zapostavlja islamske principe. I opet je žena ta koja trpi posljedice. Kao komplementaran, pristup orientiran na životnu stvarnost zahtijeva da se ne vrijeđaju duh Kur'ana i sunneta, kao i da se čuva svest braka. Ako bi skeptici tražili dokaz, samo bi trebalo provesti istraživanje i izvesti studiju o tome koje posljedice praksa trostrukog *talaka* ima, ne samo po pojedincu, nego i po društvo u cijelini.

<sup>12</sup> Mnogo je savremenih učenjaka, među kojima je i Syed Sulaiman Nadvi (u. 1953), koji se nisu slagali s ovim stavom. „Nadvi se suprotstavlja mišljenju mnogih tradicionalističkih učenjaka koji tvrde da su se oko Omerove odluke ashabi, ili drugovi, jednoglasno složili. Y. Sikand, „Triple talaq: counter-perspective“ (2004), dostupno na: <http://www.sabrang.com/cc/archive/2004/july04/cover10.html>, pregledano 21. juna 2007.



Stvarnost je takva da, iako je to vrlo diskutabilno, tradicionalno islamsko pravo daje pravo razvoda primarno muškarcu. Muževi i neki učenjaci tu činjenicu previše kreativno tumače. Muž se može razvesti od žene kad god hoće, na bilo koji način (usmeno, pismom, e-mailom, glasovnom porukom itd.), u bilo kakvom stanju (ljut, pijan ili prinuđen), da se od njega ne očekuje da dâ ikakav razlog, izgovor ili osnovu, bilo kome, i bez potrebe za svjedokom.<sup>13</sup> To što se, prema tradicionalnom islamskom pravu, ne traži svjedok direktno protivrječi Kur'anu:

A kada se vrijeme čekanja navrši, ili ih pravedno vratite ili se od njih pravedno rastavite; a za svjedoke uzmite dvojicu pravednika među vama i svjedočite pred Allahom. Takva je opomena upućena onome koji vjeruje u Allaha i Sudnji dan. A onima koji se Allaha boje, On uvijek izlaz nađe. (et-Talak, 65:2)

Jedino ograničeno pravo da traže razvod žene imaju prvenstveno kroz strukturirani pravni proces, pod mnogo uvjeta i uz dosta sputavanja, koja su za mnoge žene krajnje teška. Literalistički ili legalistički pristup potpuno je neosjetljiv za probleme i patnje žena, kao što sljedeći događaji iz Indije s prijelaza iz 19. u 20. stoljeće i pokazuju.

Početkom 20. stoljeća mnoge muslimanke koje su tražile razvod uvidjele bi da ga je izuzetno teško dobiti. Zapravo, u nekim slučajevima jedina opcija koja im je ostavljena bila je otpadništvo: u tom slučaju, prema hanefijskom pravu, brak bi se proglašavao ništavim. Time su kršćanski misionari dobili izvrstan alat da namame muslimanke u kršćanstvo, a one dobiju razvod. Vjerski službenici, koje je u to vrijeme predvodio Maulana Ashraf Ali Thanvi, u početku su bili potpuno nesvesni toga šta se zbiva. Zaista čudi što su preferirali otpadništvo muslimanki u odnosu na mogućnost da se te žene razvedu, bez obzira na to što je, prema Kur'anu, razvod njima dopušten:

A njihovi muževi imaju preče pravo da ih vrate u tom vremenu, ako imaju želje za pomirenjem. A, po pravdi, prava žena kod muževa jednaka su pravima muževa kod njih, iako muškarci imaju prednost nad njima za jedan stepen (...). (el-Bekara, 2:228)

Međutim, ni kada je traženje razvoda putem apostaze uzelo maha i doseglo jedan alarmantan nivo, vjerski krugovi nisu se okrenuli rješavanju problema i uklanjaju nepravde koja je bila u osnovi tog problema, prema tradicionalnim islamskim propisima o razvodu, nego su, umjesto toga,

13 Pogledati poglavje o razvodu u bilo kojoj značajnijej pravnoj zbirci, uključujući i el-Margianijevu *el-Hidaju*, koja je hanefijska. Hamilton (prev.), *al-Hedaya by al-Marghinani*.



pribjegli *telfiku* (miješanje pravnih stavova više od jedne škole), čime su zatvorili vrata konverziji velikih razmjera i izdali fetvu u kojoj se tvrdi da konverzija ne poništava brak.<sup>14</sup>

Slijedi ilustrativni slučaj koji nije neuobičajen ni u naše, savremeno doba:

### **Tipični slučaj: Amina**

Amina, mlada telefonska operaterka u Delhiju, vratila se kući jedne večeri i našla svog muža u zagrljaju s drugom ženom. Čak i prije nego što je uspjela da se sabere, on se okrenuo i tri puta proglašio *talak*. Aminin brak, koji je trajao šest godina, bio je okončan. Što je još gore, odbio je da joj plati izdržavanje za period pričeka (*iddet*, tri menstruacijska ciklusa). Danas, poslije dvije godine, zahvaljujući Zakonu o pravima (na razvod) žena iz 1986, Amina čeka isplatu duga od svog muža.<sup>15</sup>

Prema tradicionalnom islamskom pravu, kada se tri puta izrekne *talak* u jednom mahu, razvod, barem prema normama nekih škola, postaje neopoziv i razvedena žena praktično je na ulici.<sup>16</sup> Ironično, iako je u islamu razvod braka dozvoljen, sami taj čin smatra se vrlo nepoželjnim, pa je, stoga, i određeno da bude težak. Međutim, kad je riječ o muškim pravima i povlasticama na razvod, to nije tako. Još više ironije jeste u činjenici da, iako pravnici i učenjaci ne vole razvod, ne pokazuju nikakve želje ili potrebe da istražuju faktore (društvene i druge) koji doprinose propadanju braka i način na koji bi se taj problem mogao rješavati u svrhu stvaranja veće bračne harmonije.

Ako bi se pridržavali dokaza koje sadrže Kur'an i sunnet, izricanje razvoda u jednom mahu bilo bi zabranjeno, a muslimani bi trebalo da traže njegovo potpuno ukidanje. Nažalost, istraživanja koja bi vodile religijske dogmate, da bi stekle kakvo znanje o posljedicama koje po živote

14 Za jedno historijski značajno djelo, ilustrativno za ovu temu, pogledati M. K. Masud, „Apotasy and Judicial Separation in British India“, u *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996), str. 193-203. Detaljnije izlaganje o *talaku* pogledati u B. Krawietz, „Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq“, *Die Welt des Islams* 42:1 (aprila 2002), str. 3-40.

15 S. Y. Khan, „Divorced from Reality – Amending the Triple Talaq Law“, *The Times of India* (5. oktobar 2000).

16 Farzand Ahmad, „No, triple talaq can't be abolished“, *India Today*, All India Muslim Personal Law Board – intervju (31. januar 2010), dostupno na: <https://www.indiatoday.in/web-exclusive/story/no-triple-talaq-can-be-abolished-66207-2010-01-31>, pregledano 13. februara 2011; također, Frank Vogel primjećuje: „Uglavnom na temelju (...) hadisa o tavusu od Ibn Abbasa, četiri sunijske škole usaglasile su mišljenje da trostruki *talak* u jednom mahu ima iste posljedice kao tri *talaka* proglašena odvojeno. U hanbelijskoj školi, djelo koje, više i od jednog drugog, utvrđuje stavove škole jeste *el-Mugni* Muveffekuddina ibn Kudame (u. 620/1223). Ova knjiga poznata je po tome što navodi mišljenja svih četiriju sunijskih škola, kao i mnogih ranijih učenjaka“, E: Frank Vogel, *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden, Netherlands: Brill, 2000), str. 11.



razvedenih žena, njihovih porodica i djece ima ovakav razvod, upadljivo nedostaju; nastranu s tim što ulema, čak ni muslimanski intelektualci, previše zaokupljeni polemičkim islamskim djelima, ne istražuju ovaj problem u nekom većem obimu, bez obzira što grupe za zaštitu ljudskih i prava žena vode kampanje za zaštitu žena i objavljaju informacije o posljedicama ovakvog trenutnog razvoda. Studije koje imamo na raspolaganju uglavnom potječu od zapadnih naučnika ili sekularnih istraživača iz većinski muslimanskih zemalja. Međutim, na scenu stupa jedno novo pokolenje islamskih feminističkih naučnica, koje, uz svoje zapadno obrazovane kolege muslimane, donose promjene u ovo područje. Obratno, institucije visokog vjerskog obrazovanja još su uvijek vezane za tradiciju i ostaju u pozadini, jer ne priznaju potrebu da svojim nastavnim planovima obuhvate istraživanja i društvene studije.

### *3. Društveni značaj tradicionalnog naslijedja*

Klasično islamsko nasljedno pravo fiksno je i kruto. Šerijat predviđa da iza umrlog ostali članovi porodice i srodnici imaju određene dijelove naslijedja, određene isključivo na temelju tekstualnih izvora. Nema savremenih studija koje istražuju utjecaj ovih propisa na žene, koje su, općenito, među najranjivijim segmentima društva. Dobro je poznato da muškarac lahko može napustiti porodične veze i obaveze; također je poznata činjenica da žena to ne može. Uprkos idealiziranim tvrdnjama, činjenica je da, nakon što se razvede ili postane udovica, ukoliko ne posjeduje vlastitu ušteđevinu ili neke resurse, žena ne može pouzdano računati ni na koga. Što je još važnije, tradicionalni islamski autoriteti ne prepoznaju potrebu da žena bude samostalna, niti vide u tome vrlinu, zato što se smatra i tvrdi da će ona uvijek imati nečiju potporu: bio to njen otac, muž, brat, sin ili vlast i društvo. Bez odgovarajućih empirijskih društvenih studija kojima bi se istražila priroda i opseg ovog problema, koji je izrastao na rigidnosti propisa o nasljeđivanju, ne mogu se shvatiti muke i ranjivost mnogih žena, posebno onih siromašnih.

Uloga pravnika i vjerskih učenjaka ne treba se vezivati isključivo za područje tekstova. Pristup iz „kula bjelokosnih“ koji se fokusira samo na formuliranje i donošenje propisa, dok se, pritom, zanemaruju principi Kur'ana i sunneta, takav je da može donijeti nevolju mnogima. Imperativ je da se učenjaci upoznaju s problemom koji pokušavaju riješiti i s posljedicama zakona i kodeksa koje izvode. Nije dovoljno tvrditi da žena, prema



islamskom pravu, ima pravo da naslijedi i posjeduje imovinu, dobije bračni poklon (*mehr*) ili raspolaže vlastitom imovinom. Umjesto toga, oni koji su kvalificirani da to učine moraju istražiti šta se dešava u stvarnom životu, svakodnevici ljudi, da bi uvidjeli zašto postoji taj ozbiljni jaz između stvarnosti i viših ciljeva prava. Tek će tada moći početi premošćavati taj jaz.

Moors i Tripp, naprimjer, napisali su izvrsnu studiju o iskustvima Palestinki u pogledu odnosa islama prema vlasništvu. To je ona vrsta empirijskog istraživanja kakve religijski učenjaci i institucije treba da poduzimaju, ako ne sami, a onda tako što će finansirati one koji to mogu izvesti, ozbiljno razmotriti nalaze, razumjeti ljudsko stanje te izgraditi sredstva i pronaći načine da se ono poboljša.<sup>17</sup>

#### *4. Brak maloljetnika (Zdravlje i druga pitanja)*

Brak maloljetnika jeste praksa naslijedena iz običaja koji su vladali u Arabiji prije pojave Poslanika. I danas, u nekim muslimanskim kulturama, pubertet se često smatra normalnom dobi za sklapanje braka. Međutim, maloljetnički brak suštinski protivrječi slobodama i dostojanstvu pojedinca – time se ljudima negira mogućnost samostalnog izbora u jednoj od najvažnijih životnih odluka. Pod pretpostavkom da je dozvoljen brak maloljetnika (s čime se jedan musliman i čovjek teško može pomiriti), tužna je stvarnost da muslimanski pravnici nisu istražili posljedice ovakvih brakova, posebno na zdravlje, fizičko i mentalno, kao i druge karakteristike djevojčice koja u njega ulazi.

Primjera je mnogo: porodica, koja je u SAD došla kao imigrantska iz jedne južnoazijske većinske muslimanske zemlje, udaje svoju kćer, mlađu od 16 godina. Djevojčica ne može ponijeti odgovornost za novorođenče, a zbog sve te situacije ona se ljuti na sebe i svoju porodicu. Kod nje se razvija šizofrenija i simptomi se pogoršavaju. Iako je ovo stvaran, ali anegdotski slučaj, ta praksa nije neuobičajena i tačno oslikava stanje mnogih djevojaka koje su udali bez njihovog pristanka. Budući da je kultura mnogih muslimanskih društava takva da mladoženjina proširena porodica prima mlađu, tu se javljaju mnogi emocionalni i drugi problemi s kojima se nezrele supruge u ovoj situaciji moraju nositi.

Prema rezultatima jedne empirijske studije u Iranu, koja istražuje plemenske žene, najviše je određenih ginekoloških problema, i ukazuje se

<sup>17</sup> A. Moors i C. Tripp, *Women, Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920-1990* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1996).



na to da brak i rađanje djece prije punoljetstva doprinose tim medicinskim stanjima. Empirijska studija u Iranu koja je istraživala plemenske žene otkrila je da su određeni ginekološki problemi rasprostranjeniji, a sugerira se da brak i rađanje djece u ranoj dobi doprinose zdravstvenim stanjima:

Ginekološki problemi povezani s trudnoćom i porođajem ispitani su kod 1.010 udatih žena polunomadskog plemena Kaškaji. Najčešći problemi bili su cistokela (prolaps bešike, 56,0%), prolaps materice (53,6%) i rektokela (40,4%). Nađeno je da je učestalost drugih problema, kao što su ektopija i upala grlića materice, urinarna inkontinencija i dispareunija, između 24% i 40%. Najvažniji faktori koji dovode do ovih visokih stopa učestalosti problema jesu sklapanje braka u ranoj dobi, veliki broj porođaja i loš pristup medicinskim objektima, iako se i način života u ovoj zajednici može smatrati važnim faktorom.<sup>18</sup>

U drugom empirijskom radu, istraživanju o faktorima koji utječu na razvod u jednoj tradicionalnoj muslimanskoj zajednici u Bangladešu, nađeno je:

Niski društveno-ekonomski status mladoženje i mlade, nepismenost i sklapanje maloljetničkog braka povećava vjerovatnoću za razvod.<sup>19</sup>

Mnoge većinske muslimanske zemlje već su ozakonile minimalnu dob u kojoj djevojke i mladići mogu sklopiti brak:

Ni u Kur'anu, ni u Poslanikovim hadisima ne spominje se konkretno koja je odgovarajuća dob za brak. Istina je da Kur'an časni govori o „bračnoj dobi“, ali ne određuje neku konkretnu dob, tako da se ostavlja da se ona odredi prema okolnostima i klimatskim uvjetima. Svaka zajednica, zato, ima pravo da odredi dob za brak koju smatra adekvatnom za razvoj pojedinih njenih pripadnika.<sup>20</sup>

U islamu nema fiksirane dobi za brak, mada neke muslimanske zemlje mogu usvojiti zakone kojima se predviđa minimalna dob. U nekim fikhskim tekstovima (npr. el-Adželijevom *es-Sara'ir fil-fikh* i Hillijevom *Šer'i el-islam*) spominje se devet godina, bez objašnjenja zašto i na čemu je zasnovan izbor te dobi.<sup>21</sup>

18 A. Sadeghi-Hassanabadi, H. Keshavarz, E. Setoudeh-Maram i Z. Sarraf, „Prevalence of reproductive morbidity among women of the Qashqa'i tribe, Islamic Republic of Iran“, *Eastern Mediterranean Health Journal*, 4:2 (1998), str. 312-318.

19 N. Alam, S. K. Sahaj. K. van Ginneken, „Determinants of Divorce in a Traditional Muslim Community in Bangladesh“, *Demographic Research*, 3:4 (2000).

20 H. Ramadan, *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary* (MD, USA: Rowman Altamira, 2006), str. 112.

21 Abdel Omran, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London, UK: Routledge, 1992), str. 18.



Većina muslimanskih zemalja danas je zakonom propisala minimalnu dob za brak. Naprimjer, u Indiji je minimalna bračna dob 21 godina za muškarce i 18 za žene; u Pakistanu, u Maleziji i u nekoliko arapskih država ta dob je 18 za muškarce i 16 za žene (...).<sup>22</sup>

Ovakvi zakoni često se usvajaju zbog pritiska izvana i uz podršku religijskog establišmenta, te povećavaju jaz između tradicionalnog religijskog stajališta i snaga unutar muslimanskih društava koje ukazuju na nova, akumulirana čovjekova znanja i iskustva. Tradicionani pristup ovakvim pitanjima jeste da Kur'an govori o „dobi“, tj. „zrelosti za brak“ (*belagu nikah*, sura en-Nisa, 4:6) i ona se općenito identificira s pubertetom. Međutim, budući da Kur'an ne navodi neku posebnu dob za brak, a saznanja o negativnim posljedicama na rani brak moraju se uzeti u obzir, islam ostavlja društvu da uspostavi svoju dinamiku ili iskustveni standard u tom pogledu. Takvo postavljanje standarda, naravno, zahtijeva uputu iz sunneta, kao i empirijska društvena istraživanja tokom dužeg perioda.

Naravno, svako empirijsko istraživanje može se pobijati alternativnim empirijskim studijama, posebno ako su rađene da podupru unaprijed stvorene ideje ili da se uklope u već formulirane zaključke. Obaveza je da, kada se islamski *fikh* upotpunjuje empirijskim saznanjima, postoji neko novo saznanje. Međutim, istražiti razmjere problema ili ne – u odgovornosti je onih koji formuliraju islamski zakon. I, bez obzira na njihov pristup orijentiran na tekst, ako bi učenjaci uspjeli unijeti društvene istraživačke programe u obrazovanje, obuku i praksu, napravili bi iznimno dobar posao s tim.

## *5. Kontrola rađanja (česte trudnoće)*

Poznato je da je muslimanski svijet regija s velikim rastom stanovništva. Nekoliko većinski muslimanskih zemalja, poput Bangladeša i Pakistana, na popisu su država sa velikim brojem stanovnika u kojima je rašireno siromaštvo. Posljedica spoja mnogoljudnosti i siromaštva jeste još veće siromaštvo. Za ogromnu većinu ljudi, kvalitet života stagnirao je na vrlo niskom nivou ili još uvijek opada. Vjerske institucije su, generalno, protiv bilo kakve politike ili programa kontrole rađanja. Razlog za to jeste što se smatra da je kontracepcija nespojiva s islamom, jer o životu i smrti odlučuje Allah, pa stoga ljudi ne smiju pokušavati mijehati se u reproduktivni proces ili utjecati na njega.

22 J. Hussain, *Islam: Its Law and Society* (Annandale, Australia: Federation Press, 2004), str. 79.



Ma kako se pozivali na retoriku pravde i humanizma (*insanijjet*), činjenica je da se dopušteno i zabranjeno u islamskom pravu određuje time da li ga podupiru ili potvrđuju islamski tekstualni izvori, a ne razmatraњem ljudskih faktora. Ne mogu muslimanski pravnici, koji čine isključivo muške krugove, adekvatno shvatiti kroz kakvo iskustvo prolazi žena tokom trudnoće ili kako je teško rađati djecu mnogo puta tokom skoro cijelog reproduktivnog doba. Na zdravlje i žene i djeteta utječe to što majka ne može zadovoljiti svoje fizičke i emocionalne potrebe. Ovakvo stanje dodatno pogoršava tendenciju muslimanskih kultura ka patrijarhatu, što za rezultat ima jedno okruženje u kojem su problemi oko trudnoće, porođaja i odgoja djeteta potpuno stavljeni na teret ženi. Previše je porodica koje žive u siromaštvu – zato što su velike i zato što gaje arhaične kulturne veze. Pravnici su svjesni ovih pitanja, ali ne posvećuju dovoljno truda da bi ih istraživali i još manje da bi ih rješavali.

Islamsku jurisprudenciju čine određeni principi koji dopuštaju prilagođavanje, čak i onog što je proglašeno u svetim tekstualnim izvorima, a ti principi su: *masleha* (javni interes), *istihsan* (pravna preferencija), *darura* (nužda) itd.<sup>23</sup> Svaki ovaj pravni princip (koji predstavlja sekundarnu metodologiju) dao je određenu dinamiku procesu *idžtihad*. Ipak, čak i s ovim dodatnim alatom, islamsko pravo i jurisprudencija ostaju i dalje suštinski „mikropravni“ – odnose se na pitanja i interes vjernika pojedinca.<sup>24</sup> Osim toga, za jedan način života koji se smatra tako obuhvatnim, pravni alat previše je oskudan za učinkovito rješavanje svih životnih problema i izazova i uz dovoljnu dinamiku. AbuSulayman s pravom ističe:

Budući da se metodologija u islamskoj misli raspoznaće po obuhvatnosti predmeta primjene, potrebno je da se raspoznaće i po obuhvatnosti svojih metoda. Područje primjene za muslimane je život, u svim svojim aspektima. Oni su obavezni da u njemu traže znanje i spoznaju i da nastoje svim raspoloživim sredstvima da ono što rade u životu usmjere ka svojim ciljevima. Među pouzdanim sredstvima stjecanja znanja i spoznaje nema nijednog koji bi muslimani smjeli zanemariti, bilo ono materijalno, semantičko, umjetničko, naučno, empirijsko, racionalno, kvantitativno, kvalitativno, teorijsko ili analitičko.<sup>25</sup>

Bez provođenja istraživanja zasnovanog na potrebama stvarnog života, sve pravne norme, propisi i odluke izvode se orientacijom na tekst, uslijed

23 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 38, 42-43. I hanefijska i malikijska škola uvažava vrijednost *istihsana*. Međutim, razlikuju se po opsegu i prirodi ovog pojma. O malikijskom stavu, vidjeti Abu Zahrah, „The Fundamental Principles of Imam Malik’s Fiqh“.

24 Krawietz, „Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq“.

25 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 98-99.



čega su argumenti neusklađeni, ne samo sa stvarnošću nego i s nekim važnim učenjima Kur'ana. To možemo ilustrirati prije svega ovako: Stvoritelj kaže da muškarac i žena ne treba da se žene i udaju ukoliko ne mogu izdržavati porodicu. A dok Bog ne omogući naređene finansijske uvjete, oni treba da čuvaju svoju čednost: „Neka čuvaju čednost oni koji nemaju mogućnosti za brak (...)“ (en-Nur, 24:33). Zanimljivo, ovo jasno stajalište protivrječi tradicionalnom gledištu, prema kojem se veličina porodice ne povezuje s njenom mogućnošću da se izdržava. To je isto kao i reći da nas Allah ne smatra odgovornim za neobuzданo razmnožavanje, bez mudrosti, zdravog razuma ili savjesti. Drugim riječima, to je kao da mi muslimani nemamo odgovornosti da osiguramo čak i ono osnovno za našu djecu.

Osim toga, Kur'an određuje normu da majke doje bebe pune dvije godine: „Majke će dojiti svoju djecu dvije pune godine, a otac je obavezan da ih izdržava u skladu sa svojim mogućnostima“ (el-Bekara, 2:233). Neosporna je fizička i emocionalna korist tako dugog dojenja djeteta. Međutim, nužna posljedica dvogodišnjeg dojenja jeste da između svake trudnoće moraju proći bar dvije godine.

Da ponovimo, ovo su argumenti i dokazi orientirani na tekst i služe da ilustriraju ozbiljne greške tradicionalnog islamskog stajališta, čak i kada se ono izvodi iz tekstualnih izvora. Zapravo, očigledna konfuzija u pogledu izvora islamskog znanja, relevantnih istraživačkih metoda, kao i pratećeg istraživačkog alata, mora se otkloniti:

Historijski, muslimani su trošili ogromnu energiju kada su počeli diskutirati o pitanjima nevidljivog, teologiji i filozofskim sofisterijama, baveći se ovim pitanjima kao da su božanski izričaji (...). Važno je da, u ovoj studiji islamske metodologije, ne smijemo pomiješati izvore islamskog znanja, a to su objava (*vahj*), razum i prirodni zakoni univerzuma, sa sredstvima za vodenje istraživanja i studije. Svako naučno područje ima vlastita sredstva koja mu konkretno odgovaraju. Jasno je da se islamske discipline moraju zasnivati na objavi (*vahj*), razumu i zakonima i standardima koje je Allah dao stvorenom svijetu. Ovako utemeljene, nove islamske discipline razlikovat će se po svojoj obuhvatnosti i otvorenosti za svako sredstvo i svaki način proizvođenja znanja od koristi za čovječanstvo.<sup>26</sup>

Iako je jasno da je potrebno pomjeriti fokus djelokruga i pažnje islamskih pravnih studija ka empirijskom istraživanju kako bi se obuhvatila društvena stvarnost, postoji i potreba razlikovanja između makro i mikroposlijedica. U tom pogledu, u jednoj ravni, muslimanski pravnici moraju biti

26 AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, str. 60.



osjetljivi na pitanja ženskog zdravlja i drugih povezanih faktora. U sasvim drugoj ravni, oni, također, moraju razmatrati ukupne negativne posljedice eksplozivnog rasta stanovništva po ekonomiju i društvo, posebno u globalno konkurentnom ili svadljivom okruženju.

## *6. Polemike o islamskoj ekonomiji i finansijama*

Jedno savremeno područje koje svjedoči jasnom utjecaju empirizma jeste područje islamske ekonomije i finansija – empirizam je na finansije izvršio nesrazmjerno veći utjecaj nego na ekonomiju. Pokret islamskog bankarstva i finansija pojavio se kao uočljiv fenomen u većinskim muslimanskim zemljama, a postao je i dijelom glavnih tokova finansijskih operacija na Zapadu. Cijeli pokret proistekao je iz prepostavke da su savremena ekonomija i finansijski sistem zasnovani na kamati i iz potpunog poistočivanja kamate s lihvarenjem (*riba*), što je posljedično dovelo do toga da se taj sistem smatra zabranjenim. Stoga mnoge revivalističke snage žele vidjeti jednu ekonomiju bez kamate.

Zbog dihotomije između religijskog i sekularnog obrazovanja, malo je muslimanskih pravnika i učenjaka koji poznaju područje moderne ekonomije i finansija. Bez ozbira na ovaj nedostatak, ništa ih ne sputava da izdaju *fetve* (pravna mišljenja s religijskog stajališta) o toj temi. Pomoć je nadohvat ruke u liku novog naraštaja naučnika i praktičara iz područja ekonomije i finansija. Ovi stručnjaci pomažu pravnicima da bolje razumiju savremene činjenice i procese. Oni, također, poduzimaju relevantna empirijska istraživanja. Pitanje je kako je ovaj aranžman utjecao na shvatanje pravnika i vjerskih učenjaka? S tim u vezi, dajemo tri ilustracije:

(a) Yusuf al-Qaradawi poznat je i priznat kao jedan od vodećih savremenih islamskih pravnika i učenjaka. Njegove misli i stavovi imaju modernistički prizvuk, ali je u njima nepogrešivo očuvana jedna duboka privrženost autentičnosti islama. Općenito, on ocrtava granice jednog umjerenog stava o većini pitanja našeg vremena i današnje generacije veoma ga poštjuju. Od njega se traže fetve o raznim savremenim pitanjima, među kojima i mišljenje o islamskoj ekonomiji i finansijama. Bio je dekan Odsjeka za islamske nauke na Fakultetu za šerijat i islamske studije u Kataru i čelnik je Evropskog vijeća za fetve i istraživanja. Njegova



knjiga *Zakonito i zabranjeno u islamu*<sup>27\*</sup> popularna je među muslimanima zbog svoje moderne perspektive. U ovoj knjizi, on piše o mudrosti zabrane kamate:

Stroga je zabrana kamate u islamu plod njegovog dubokog interesa za moralnu, društvenu i ekonomsku dobrobit čovječanstva. Islamski učenjaci, kada objašnjavaju logiku ove zabrane, daju čvrste argumente, a *novije studije potvrđuju njihova mišljenja*, uz neke dodatke i proširivanje njihovih argumenata.<sup>28</sup>

Interesantno, ali ne i neočekivano, nema daljih uputa ili informacija o ovim „novijim studijama koje potvrđuju njihova mišljenja“. Naprimjer, sljedeću opasku uputio je prevodilac i komentator kanonske hadiske zbirke *Sahih Muslim*, ali koji nema obrazovanja iz ekonomije ili finansija:

Posljednja istraživanja u ekonomiji dokazala su bez i sjene sumnje da je kamata kriva za ekonomsku krizu u svijetu. S porastom kamatne stope, marža profita opada i investitor više voli posuditi svoj novac s kamatom, nego ga uložiti u neki posao i preuzeti rizik (...). Sve veći rast na kamati zasnovane ekonomije jeste zavjera sebične i bezdušne imućne klase protiv drugih proizvodnih činilaca.<sup>29</sup>

Da, kamata je imala ulogu u spomenutoj krizi, ali i ovdje je izrečena nasumična tvrdnja o ekonomijama koje dozvoljavaju kamatu, a da nije dat ni jedan dokaz kojim bi se ta tvrdnja potkrijepila.

Iako empirijske studije zagovornika islamskog bankarstva i finansija postoje, ističu se dva problema kad je riječ o stavovima tih učenjaka. Prvo, oni su skloni formulirati svoje stavove tako autoritativno da ne ostaje mnogo prostora za bilo kakvo alternativno stajalište. Oni snose krivnju zato što ne otkrivaju da iz četiriju izvora – Kur'ana, hadisa, *idžma'a* i *kijasa* – iznose uglavnom spekulativno ili probabilističko znanje, zbog čega nijedna izdata *fetva* nije božanska zapovijed, nego na Kur'anu i sunnetu zasnovan ljudski konstrukt. Da ne bi bilo nesporazuma, kao što sam već spomenuo u ovoj knjizi, Kur'an za muslimane jeste izvor koji daje sigurno znanje, ali to se ne odnosi na ljudsko tumačenje i shvatanje Kur'ana. Drugo, isti ti stručnjaci ne priznaju postojanje empirijskih studija koje pobijaju njihove tvrdnje.

Naprimjer, Syed Nawab Haider Naqvi vodeći je pakistanski ekonomist koji je doktorirao na Princetonu, bivši direktor Pakistanskog instituta za razvoj ekonomije u Islamabadu (1979–1995) i autor djela *Etika i ekonomija*:

27 \*Objavljena u Bosni i Hercegovini u dva izdanja, pod nazivom *Halal i haram u islamu*.

28 Al-Qaradawi, *Approaching the Sunnah*, str. 265.

29 Siddiqi, (prev.), *Sahih Muslim*, vol. iii, str. 832, hadis no. 2021.



islamska sinteza. Poučno je njegovo empirijsko istraživanje, zasnovano na podacima iz Pakistana i predstavljeno u radu „Islamsko bankarstvo: evaluacija“:

Muslimanski ekonomisti naglašavaju da logika norme (djelotvorni razlog, *'illet el-hukm*) o zabrani lihvarenja (*riba*) nije samo matematička formula koja se koristi da se zaračuna kamata, nego su to štetne posljedice koje *riba* ima po raspodjelu prihoda i bogatstva. Takvo stajalište trebalo bi zauzeti zato što, protivno Nozickovom nekonzekvenčijalizmu (Nozick, 1974), islam vrednuje ispravnost (ili neispravnost) konkretne politike prema tome da li su njene posljedice prihvatljive s moralne, ekonomske i društvene tačke gledišta. Međutim, takva tvrdnja suštinski je jedna upitna hipoteza, koja se mora ispitati s teorijskog i empirijskog stajališta.

Ovdje smo ispitali ovaj argument, koristeći pakistanske podatke (...). Situacija u drugim muslimanskim zemljama također se može ispitati na sličan način. Moralo bi biti jasno da informacije date u tabeli ne potvrđuju nedvosmisleno navedene hipoteze, već pokazuju da i *profit i dobit od kamate* – kao i druge vrste prihoda navedene u tabeli – idu više u korist bogatašima nego grupama sa srednjim i nižim prihodima; oni s najnižim prihodima ne dobijaju ništa od kamata i skoro ništa od profita. Razlog za to jeste što je početna raspodjela prihoda izrazito nejednaka... Zato će se onima koji imaju više dati još više! Tabela čak jasno pokazuje da je, relativno govoreći, *dobit od kamate važnija od profita za grupe s nižim i srednjim prihodima* (od 1.001 do 4.000 pakistanskih rupija) i obratno za grupe s višim primanjima (4.000 pakistanskih rupija i više).<sup>30</sup>

Iako su ovi zaključci zasnovani na iskustvu jedne zemlje, rezultati Naqvijevih istraživanja suprotni su raširenom shvatanju. Ako su i profit i kamata više u interesu bogatih, onda je pogrešno usmjeriti pažnju samo na kamatu. Osim toga, ako je kamata važnija grupama s nižim prihodima, a profit (ne kamata) važnija grupi s višim prihodima, onda uobičajene tvrdnje zagovornika islamske ekonomije treba temeljito preispitati.

Poenta je da su, zato što ne znaju koliko su važna empirijska istraživanja i kakva je njihova uloga, religijski pravnici i učenjaci skloni iznositi neutemeljene tvrdnje, često bez ikakvog konkretnog dokaza.

(b) Sayyid Abul A'la Mawdudi (1903–1979) bio je jedan od najutjecajnijih muslimanskih ličnosti 20. stoljeća i osnivač Džemaat-e-islami, političke stranke sa sjedištem u Pakistanu. Smatra se jednim od začetnika globalnog islamističkog revivalističkog pokreta. Također je snažno utjecao na pojавu

30 S. N. H. Naqvi, „Islamic Banking: An Evaluation“, *IIUM Journal of Economics and Management*, 8:1 (2000), str. 41-70.



islamskog bankarstva i finansija. Njegova knjiga o interesu (*sud*), izvorno napisana na urdu jeziku, raspirila je strasti oko toga zašto je kamata zabranjena u islamu. Odlomci koji slijede preuzeti su iz prijevoda te knjige na bengalski – do danas se nije pojavio prijevod na engleski – *Interes i moderno bankarstvo [Sood o Adhunik Banking]*. Njegovo stajalište o tome kako da vlast zadovolji neprofitne potrebe javnosti jeste sljedeće:

Treća kategorija duga odnosi se na javni sektor. Vlasti ponekad moraju posegnuti za javnim dugom, bez ikakve povezanosti s profitom, u slučaju nepredviđenih situacija ili rata. U modernim ekonomijama, takve potrebe općenito se zadovoljavaju stvaranjem državnog duga i, naravno, korištenjem instrumenata koji podrazumijevaju kamatu. Međutim, u jednom islamskom sistemu moguće je ostvariti i sasvim suprotno. Sve dok vlast obaveštava javnost o svojim potrebama, javnost i institucije spontano će i neposredno izdvajati iz svojeg bogatstva i prihoda za javnu riznicu. U jednom sistemu bez interesa, a koji također funkcionira na sistemu *zekata*, narod će biti toliko ekonomski napredan da će bez briga i bez okljevanja ponuditi dio svog viška vlastima. Ako se ni tako potrebe vlasti ne zadovolje, vlada može tražiti pozajmicu i narod će dobrovoljno i spremno ponuditi veliki beskamatni zjam. Ako se ni time ne zadovolje potrebe vlasti, onda ona može poduzeti neke od ovih koraka da učinkovito riješi problem i zadovolji svoje potrebe:

- a. Vlada će koristiti resurse iz prikupljenog *zekata* i *humsa* (petina plijena skupljenog od neprijatelja tokom rata).
- b. Vlada će javnim dekretom omogućiti uzimanje, na zajam, procenta depozita koji se drži u bankama. Baš kao što vlast ima moć i pravo da nametne regrutaciju ili mobilizaciju u vojne svrhe ili da rekvizicijom zaplijeni kuće, vozila i druge potrebne stvari koje pripadaju stanovništvu, ona, također, ima ovlasti i moć da nametne bankama zahtjeve za većim pozajmicama vladu.
- c. Posljednje sredstvo bilo bi štampanje novca u skladu s potrebama vlasti. To je isto što i zaduživanje u ime javnosti. Međutim, to bi bilo posljednje pribježište. Ako nema drugog načina da se zadovolje potrebe vlasti, tek tada se poseže za ovom opcijom, zato što ona povlači mnoge negativne ekonomske posljedice.<sup>31</sup>

Mawdudijeve tvrdnje ne oslanjaju se ni na kakva istraživanja ekonomske historije, niti na ekonomsko iskustvo čovječanstva; ovi su stavovi čista utopija. Savremeni muslimanski učenjaci više ne smatraju *hums* ili ratni plijen izvorom stečenog javnog bogatstva. Zagovarati *zekat* kao sredstvo

<sup>31</sup> S. A. A. Mawdudi, *Sood o Adhunik Bankina* [Interes i moderno bankarstvo] (Dhaka, Bangladesh: Adhunik Prokashoni, 1987), st. 134-135.



za zadovoljavanje potreba vlasti, posebno u vrijeme kada su muslimanske države sve samo ne islamske, niti je razborito niti praktično. Zahtjev da banke daju vlasti beskamatni zajam ismijale bi čak i postojeće islamske finansijske institucije; on bi mogao dovesti do toga da ljudi povuku svoju gotovinu ako bi takva politička mjera ikada i bila uspješno provedena. I posljednje sredstvo, štampanje novca i banknota kada im je to potrebno jednostavno priziva ekonomsku katastrofu kroz neobuzdanu inflaciju, onaku kakva je pogodila Njemačku u periodu između dvaju svjetskih rata. Čak ni kao posljednje pribježište, to *nikada* ne bi smjelo biti opcija. Treba napomenuti da je Mawdudi o ovim pitanjima pisao davno prije pojavе islamske ekonomije kao nezavisne discipline. Stoga ovo nije kritika upućena njemu konkretno, nego općem nedostatku svijesti ili općem zanemarivanju empirijskih osnova mnogih naših zakona, ideja i propisa.

U navedenim shvatanjima može se razabrati implicitno odbacivanje ekonomskog čovjeka (*homo economicus*), racionalnog aktera, „koji gleda samo vlastiti interes“, što je vladajuća pretpostavka savremene ekonomije. Međutim, ako su Mawdudijevi stavovi odraz islamskog čovjeka (*homo islamicus*), onda u njegovim hipotezama postoji ozbiljan problem, zato što ne samo što ih ništa ne podupire, nego obratno: kako je rečeno u Kur'antu, islam sam po sebi ne odbacuje faktor ličnog interesa, koji je suština *homo economicusa*.

Ko primi uputu, primi je na svoju vlastitu korist: a ko zastrani, to čini na svoju vlastitu štetu (...). (el-Isra', 17:15)

(...) A ko se pročišćuje, čini to za korist duše svoje (...). (Fatir, 35:18)

Ko čini dobro, za svoju dušu ga čini, a ko čini зло, čini ga protiv sebe. (el-Džasija, 45:15)

Stoga ne čudi što jedan od problema s kojim se suočavaju islamske finansijske institucije podrazumijeva to što *homo islamicus* oponaša *homo economicusa*.<sup>32</sup> Time se može objasniti zašto se za *mudarabu* i *mušaraku*, zasnovane na principima zajedničkog preuzimanja rizika i gubitka, tvrdi da su transakcije koje su islamski valjane i prihvatljive, dok je realnost takva da su one najmanje prisutni instrumenti u portfolijima islamskih

<sup>32</sup> J. Useem, „Banking On Allah: Devout Muslims don't pay or receive interest. So how can their financial system work?“, *Fortune* (10. jun 2002); M. Farooq, „Self-Interest, Homo Islamicus and Some Behavioral Assumptions in Islamic Economics and Finance“, *International Journal of Excellence in Islamic Banking and Finance*, 1:1 (januar 2011), str. 52-79, dostupno na: <http://ssrn.com/abstract=1740729>, pregledano 11. februara 2011.



finansijskih institucija (IFI). Može se tvrditi da islamske finansijske institucije jednostavno nisu kako valja privržene islamu, pa da zato ne uzimaju ozbiljno one islamski idealne načine podjele profita i gubitka (PLS). Međutim, stvarnost je možda dosta složenija.<sup>33</sup>

(c) Muhammad Taqi Usmani vrlo je cijenjen u tradicionalnim islamskim učenjačkim krugovima. Priznati je stručnjak za područja islamske jurisprudencije, hadisa i sufizma. Smatra se i stručnjakom za ekonomiju.<sup>34</sup> Nedavno je bio i sudija Apelacionog šerijatskog suda pri Vrhovnom sudu Pakistana. Među onim je stručnjacima za šerijat kog islamske finansijske institucije najviše traže. Također je i zamjenik predsjednika Islamskog fikhskog vijeća, sa sjedištem u Džeddi, organu Organizacije islamske saradnje (OIC).

Usmani tvrdi da ne vjeruje da u islamu postoji ikakva ideja vremenske vrijednosti novca:

U šerijatu nema koncepta vremenske vrijednosti novca.<sup>35</sup>

Mnogo je muslimanskih ekonomista koji se nipošto ne bi složili s ovim shvatanjem. Neki tvrde da islam priznaje vremensku vrijednost novca, ali samo onda kada se radi o transakciji koja podrazumijeva nenovčana sredstva. Dakle, vremenska vrijednost novca u zajmovima nije prihvatljiva.<sup>36</sup> Drugi, kao što je El-Gamal, koji drži katedru za islamsku ekonomiju i finansije, tvrde: „Idea da u islamu bogatstvo nema vremensku vrijednost lažna je. Idea da je novac sterilan (da ne raste sam od sebe) i da nema vremensku vrijednost jeste – zapravo – dio tradicionalne doktrine Kataličke crkve i prilično je strana islamu.“<sup>37</sup> Usmani također tvrdi:

Instrument kamate ima stalnu tendenciju da ide u prilog bogatima i protiv interesa običnih ljudi.<sup>38</sup>

33 M. O. Farooq, „Partnership, Equity-Financing and Islamic Finance: Whiter Profit-Loss Sharing?“, *Review of Islamic Economics*, 11 (2007), str. 67-88.

34 Albalagh, „Mufti Taqi Usmani“, dostupno na: <http://www.albalagh.net/taqi.shtml>, pregledano 30. maja 2007.

35 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. xvi.

36 „Negiranje ekonomske vrijednosti vremena u slučaju zajma znači da se vrijeme drugačije tretira u zajmu i u prodaji.“ R. Saadallah, „Concept of Time in Islamic Economics“, *Islamic Economic Studies*, 2:1 (1994), str. 81-102.

37 El-Gamal, *A Basic Guide to Contemporary Islamic Banking and Finance* (Plainfield, Indiana: Islamic Society of North America, 2000), str. 12, fn. no. 3.

38 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. 113.



Kao i mnogi religijski učenjaci, Usmani je sklon da autoritativno iznosi stajališta, ne dajući dokaze. Međutim, kako smo ranije diskutirali, Naqvijeva empirijska studija, zasnovana na stvarnim podacima iz Pakistana, nije u skladu s ovim smjelim tvrdnjama.

Zapravo, mnogi su pravnici skloni tome da ne navode dokaze ne samo kada pišu u svom vlastitom području, islamskom *fikhu*, nego i kada pišu o drugim oblastima (naprimjer, ekonomiji), za koje tek treba da pokažu stručnost. U istoj knjizi, u poglavlju pod naslovom „Osnovna razlika između kapitalističke i islamske ekonomije“, Taqi Usmani o kapitalističkoj ekonomiji piše sljedeće:

Kamata, kockanje, spekulativne transakcije teže da koncentriraju bogatstvo u ruke manjine.<sup>39</sup>

Iako je tačno da je u razvijenim zemljama bogatstvo koncentrirano u rukama manjine, isto još više važi za zemlje u razvoju. Zapravo, za razliku od onog što Usmani u svojoj površnoj tvrdnji iznosi, kamata, kockanje i spekulativne transakcije nisu pravi ili nisu glavni faktori koji dovode do koncentracije bogatstva.

Usmani smatra da je najvažnija karakteristika islamskih finansija finansiranje pokriveno imovinom.<sup>40</sup> On, nadalje, precizira da „(...) svako finansiranje u islamskom sistemu *stvara* dugotrajnu materijalnu imovinu“.<sup>41</sup> Da je napisao da „(...) svako finansiranje u islamskom sistemu *podrazumejava* dugotrajnu materijalnu imovinu“, Usmanijevo mišljenje možda bi se moglo braniti. Međutim, čak i da je njegova tvrdnja tačna, tada bi finansiranje trgovine prestalo postojati, zato što ove transakcije i ne moraju dovesti do dugotrajne materijalne imovine. Nažalost, stvarnost je takva da su postojeće islamske finansijske institucije (IFI), zbog unapređenja proizvodnje i ekonomskog razvoja, disproportionalno uključene u finansiranje trgovine i finansiranje realnog sektora.

Prema Usmaniju, *mušaraka* i *mudaraba* predstavljaju jedine prave še rijatske finansijske instrumente.<sup>42</sup> Međutim, islamske finansijske institucije rijetko prakticiraju ova dva modela podjele profita i gubitka. Umjesto toga, finansiranje metodom „troškovi plus“ ili *murabaha* (uglavnom dužnički instrumenti) i dalje je glavna struja u islamskom bankarstvu. U poglavlju „Uspješnost islamskih banaka – jedna realna procjena“, Usmani iznosi začuđujuće otkriće dok jadikuje:

39 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. xiv.

40 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. xiv.

41 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. xv.

42 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. xv.



Ova [tj. islamska] filozofija ne može se prenijeti u stvarnost sve dok islamske banke ne prošire upotrebu *mušarake*. Tačno je da postoje praktični problemi u korištenju *mušarake* kao modusa finansiranja, posebno u sadašnjoj atmosferi u kojoj islamske banke rade u izolaciji i uglavnom bez podrške svojih vlasta. Međutim, ostaje činjenica da bi islamske banke postepeno, u etapama, morale ići ka *mušaraki* i da bi trebalo da povećaju finansiranje *mušarake*. Nažalost, islamske banke gube iz vida ovaj osnovni zahtjev islamskog bankarstva, pa, stoga, *nema vidljivih nastojanja da napreduju ka ovom vidu transakcija, čak ni postepeno, čak ni selektivno (...). Filozofija koja je u temelju islamskog bankarstva, čini se, potpuno se zanemaruje.*<sup>43</sup>

Usmani, izgleda, misli da se radi samo o tome da li je nešto svrshishodno u pogledu privrženosti ljudi božanskoj uputi. Međutim, čini se da je opet *homo islamicus* iskazao ponašanje *homo economicusa*, što bi mogao biti nagovještaj da je pretpostavka o ponašanju koja se nalazi u osnovi *homo islamicusa* problematična.

Mohammad Hashim Kamali, jedan od vodećih savremenih učenjaka islamske jurisprudencije, kaže da to što islamske finansijske institucije su više veliki naglasak stavljaju na kratkoročne finansije primarno podrazumijeva finansiranje trgovine, a ne proizvodnje, suprotno iskazanim ciljevima i pretpostavkama islamske ekonomije i finansija:

Kratkoročna finansiranja uglavnom se odnose na finansiranje roba već proizvedenih, a *ne na stvaranje ili povećanje proizvodnje kapitala ili objekata kao što su fabrike i postrojenja, infrastruktura* itd. A ulaganje u takve objekte jeste ono što podstiče rast realnog sektora. Zato sadašnji naglasak islamskih banaka na kratkoročna finansiranja nije u skladu s dugoročnim ciljevima banaka niti s njihovom agendom društvenog blagostanja.<sup>44</sup>

Usmani ponavlja ovaj zaključak kada piše:

Na kamati zasnovane finansije ne moraju dovesti do dugotrajne materijalne imovine, dakle pribavljanje novca kroz zajmove koje daju finansijske institucije najčešće se ne poklapa s proizvedenim robama i uslugama u društvu, zato što zajmovi stvaraju artificijelni novac, preko kog se ponuda novca povećava, a ponekad i umnožava, a da se ne stvara dugotrajna materijalna imovina u istoj količini. *Ovaj jaz između ponude novca i proizvodnje dugotrajne materijalne tečevine stvara ili podstiče inflaciju.*<sup>45</sup>

43 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. 113.

44 Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, str. 104.

45 Usmani, *An Introduction to Islamic Finance*, str. xvi.



Ovdje izostaje, a to se jednostavno može pripisati lošoj formulaciji, to što se ne prepozna da šokovi ponude i potražnje – šokovi koji proistječu iz proizvodnje, tehnologije itd. – također uzrokuju inflaciju.

I opet treba reći, ne uvažava se potreba da se ove pretpostavke provjere empirijski. Međutim, u praksi je upravo to pristup koji zauzimaju obični ljudi. Ne čudi, stoga, što je, uprkos početnom entuzijazmu i opredjeljenju Irana za etos islamske revolucije, vlast brzo uvidjela da su očekivanja da će javnost donirati svoj novac ili ponuditi veliki beskamatni zajam državi, kada ona to zatraži – bila krajnje nerealna. Umjesto toga, Islamska republika Iran legitimirala je izdavanje državnih obveznica s fiksnom stopom vraćanja, rezonujući da ovaj oblik javnog zajma nije obuhvaćen zabranom lihvarenja (*riba*): „Državni zajam, s fiksnom stopom vraćanja, iz nacionaliziranog bankovnog sistema nije isto što i kamata i zato je dozvoljen.“<sup>46</sup>

Ovim se neće reći da je pristup koji je zauzeo Iran valjan ili da nema problema s kamatom; visoke kamatne stope, nepravilna kolebanja kamatnih stopa, promjenjive transakcije, život „na kredit“ itd. mogu imati ozbiljne i dugoročne ekonomске posljedice. Međutim, ekonomisti općenito ne pripisuju ove probleme samoj kamati. Kada god kamata postane lihvarenje (a izrabljivanje ili zulum nepogrešivi je profil lihvarenja), ona se mora odbaciti. Međutim, pristup po kom se to dvoje poistovjećuje dovodi do ozbiljnih problema, kao što su razlike između nominalne i realne kamatne stope. Nominalna kamatna stopa uključuje premije za inflacije (dodata realnoj kamati). Ako se i nominalna i realna kamatna stopa smatraju zabranjenim, onda muslimani moraju pronaći rješenje u obliku jedne ekonomije u kojoj nema inflacije, što do danas nijedno društvo nije uspjelo.

## (II) NEKA SAVREMENA PROMIŠLJANJA

Ravnoteža između pristupa koji je orijentiran na tekst i onog koji je orijentiran na život zahtijeva da smisleno istražujemo, tumačimo i definiramo društvene činjenice, procese i promjene. Muhammad Iqbal, u svom vrlo utjecajnom djelu *Obnova vjerske misli u islamu*, dao je jedno od najrelevantnijih zapažanja u tom pogledu:

Nema sumnje, direktni cilj Kur'ana u ovom misaonom posmatranju Prirode jest probuditi u čovjeku svijest o Prirodi kao simbolu. Međutim, treba istaknuti

46 M. Ariff, „Islamic Banking“, *Asian-Pacific Economic Literature*, 2:2 (septembar 2008), str. 46-62.



opći empirijski stav Kur'ana koji je u svojim sljedbenicima iznjedrio osjećanje poštovanja prema stvarnosti, zbog čega su postali utemeljitelji moderne nauke. Važna uloga bila je pobuditi empirijski duh u dobu koje je poricalo vidljivo kao nešto što, u čovjekovom traženju Boga, nema vrijednosti.<sup>47</sup>

Ovdje Iqbal govori o empirijskom stavu, posebno u naučnom kontekstu. Takođe spominje „opći empirijski stav“, iako smatra da je glavni način saznavanja više istine – kroz božansku objavu (tj. ono što je Bog prenio ljudima). U ovom pogledu, Iqbal prepoznaje koliko je važno nastojanje ljudi da Boga spoznaju kroz ono što nam je On dao kao *ajete* (znakove) u Svom stvorenom svijetu i Svojim objavama. Iqbalovi stavovi o tome imaju jednu mističnu dimenziju:

Nema sumnje da odnos prema religijskom iskustvu, kao izvoru Božanskog znanja, historijski prethodi odnosu prema drugim područjima ljudskog iskustva u istoj ulozi. Kur'an, priznajući empirijski stav kao nezaobilaznu etapu u duhovnom životu čovječanstva, pripisuje istu važnost svim područjima ljudskog iskustva koja daju znanje o Konačnoj Zbilji, a koja otkriva svoje simbole iznutra i izvana.<sup>48</sup>

Iako je empirijski pristup posebno dominantan u prirodnim naukama, Iqbal, također, ističe ulogu i doprinos muslimana u društvenim naukama. Drugim riječima, pravi djelokrug empirijskog pristupa nije bio nepoznat ni islamu ni muslimanima; muslimani su imali predvodničku ulogu u njegovom razvoju:

Ibn Hazm u svom djelu *Djelokrug logike* ističe čulno opažanje kao izvor znanja; a Ibn Tejmija u svom djelu *Pobijanje logike* pokazuje da je indukcija jedina pouzdana forma argumentacije. Tako su nastale metode posmatranja i eksperimenta. To nije puka teorijska stvar. El-Birunijevo otkriće onog što on naziva vrijeme reakcije i el-Kindijevo otkriće da su čula srazmjerna podsticaju primjeri su njenih primjena u psihologiji.<sup>49</sup>

U jednoj aktuelnoj i začetničkoj knjizi, *Islamska teorija međunarodnih odnosa: Novi smjerovi islamske metodologije i misli*, AbuSulayman sažima problem nedostatka empirijskih temelja ovako:

<sup>47</sup> M. Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000), str. 14.

<sup>48</sup> Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, str. 15. Također, vidjeti Kur'an, sura *Fussilet*, 41:35, sura *ez-Zarjat*, 51:20-21.

<sup>49</sup> Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, str. 129.



Od samih početaka *usula*, nalazimo da su muslimanski pravnici, kako u unutrašnjim, tako i u vanjskim pitanjima, na dedukciju iz islamskih tekstova gledali kao na glavnu metodu stjecanja znanja i održavanja društvenog sistema u skladu sa šerijatom. Oni su to nazivali *istinbat el-fikh* (izvori deduktivne jurisprudencije). U prirodnim naukama, kakve su medicina, matematika i geografija, međutim, muslimani se oslanjaju i na tekst i na razum. One su bile empirijske, eksperimentalne i primjenjivale su i indukciju i dedukciju. Društvenih nauka, kao što su političke nauke, psihologija, sociologija i socijalna psihologija, nije bilo, uglavnom zbog toga što nije bilo empirizma i zato što su nedostajali sistematska indukcija i sistematsko istraživanje čovjeka i njegove društvene prirode i stvarnosti. Upečatljivi izuzetak bio je učenjak iz 8/14. stoljeća Ibn Haldun (u. 1406), koji je obilježio pravi početak stvaranja modernih društvenih nauka.

Moramo spomenuti dva glavna razloga za ovaj neujednačeni klasični muslimanski razvoj. Prvi je bio opće zadovoljstvo društvenim sistemom koji je uspostavio Poslanik i koje su ojačali religijski tekstovi. Drugi razlog je taj što mutazilijski pokret u 9. stoljeću nije uspio adekvatno riješiti pitanje odnosa razuma (*akl*) i objave (*vahj*) u islamskom kontekstu i, posljedično, nisu mogli stvoriti trajnu osnovu za razvoj racionalne filozofije u islamu.

To je, u 9. i 10. stoljeću, bila uobičajena reakcija protiv tuđinske grčke filozofije i, s islamskog stajališta, neprimjerenog mutazilijskog stava o odnosu između razuma i objave. Ova reakcija dokrajčila je mutazilijski eksperiment i, istovremeno, donijela propast empirizma i sistematskih istraživanja na polju islamskih društvenih studija. El-Gazalijev (450–505 god. po H. / 1058–1111 g. n. e.) djelo *Tehafut el-falasifa* (*Pobjicanje filozofa*) iz 5/12. stoljeća prekretnica je u borbi protiv racionalizma.

Ovaj stav odrazio se i na klasični obrazovni program, u kojem se naglašava tekst, a malo pažnje pridaje razvoju sistematskog racionalnog znanja iz prava i društvene građe. Ovaj stav, koji se ne podudara s kur'anskim stavom o *šehadetu* (onom što je čovjeku shvatljivo), brzo su prihvatali oni koji su bili izolirani od promjena u svijetu ili bili konzervativni i nastojali održati *status quo*. Kao posljedica svega toga, nestao je adekvatni unos informacija u muslimanske društvene studije i proces odlučivanja, kao i njihova povratna sprega, a nestala je čak i ideja organiziranih društvenih nauka. Iz tih razloga *sijar* je i dalje ostao formalističko područje izučavanja, a ne dinamičko islamsko empirijsko istraživanje međunarodnih odnosa.

Nije tačno da su pravnici islamskom tekstu pristupali samo preko božanske objave; u tom procesu morali su se oslanjati na svoje stečeno razumijevanje i znanje. Niko toj aktivnosti ne bi smio prilaziti nehajno. *Nedostatak stroge primjene empirizma, kako putem dedukcije i indukcije, tako i putem drugih naučnih metoda, u području društvenih nauka morao je rezultirati teškim greškama i krivim razumijevanjem*. Muslimani su, uglavnom pod utjecajem zapadnih izazova, otkrića i naučne metodologije, sučeljeni s ovom novom



stvarnošću, pohitali da svoje tekstove reinterpretiraju. Unatoč tome, nisu uspjeli napraviti ozbiljne objedinjene studije i sistematsko istraživanje u području prava i društvenih nauka (...). Danas, muslimanskom obrazovnom sistemu još uvijek nedostaje originalnosti u ovome i on je samo loša imitacija stranih obrazovnih sistema.<sup>50</sup>

*Islamskim zemljama potreban je novi okvir za muslimansku društvenu misao, zasnovan na sistematskom i objektivnom istraživanju društvenih aspekata životu ljudi.* Tek je tada moguće ostvariti održiv moderni sistem filozofskih i moralnih islamskih vrijednosti. Osim zadovoljenja ovog uvjeta, u muslimanskim društvenim studijama strogo se moraju primjenjivati induktivne i deduktivne metode. Zato ne čudi da *idžtihada* (originalnog pravnog mišljenja) više nema od kraja 4/11. stoljeća, jer je izvorni materijal bio isti, metoda dedukcije ista, a u područjima jurisprudencije i društvenih studija nije bilo novog doprinosa i povratne sprege kroz nova i trajna empirijska istraživanja. *Ukoliko se islamske društvene i humanističke nauke istinski ne usklade sa svojim teksualnim osnovama kroz empirizam i ukoliko se u ovim područjima ne primijene indukcija i dedukcija*, i dalje će se, u praktičnom smislu, vrata *idžtihada* smatrati zatvorenim, a muslimanskoj misli nedostajati dinamika i produktivnost.<sup>51</sup>

Među muslimanima se sve više priznaje važnost empirijskog istraživanja, posebno u području društvenih nauka:

Jedno područje koje muslimani ozbiljno zapostavljaju jeste područje društvenih nauka. Osim projekta islamizacije znanja i *American Journal of Islamic Social Sciences* [Američki časopis za islamske društvene nauke], a objete inicijative pokrenuli su američki muslimani početkom 1980-ih, muslimani vrlo malo nastoje društvene nauke prilagoditi svojoj autohtonoj naučnoj kulturi. Društvene nauke, za razliku od islamskih nauka, koje su suštinski normativne paradigme, imaju jednu empirijsku žiju. U interesu društvenih nauka više je *tumačenje i opisivanje svijeta onakvog kakav on jest nego postuliranje kakav bi trebao biti*. Da ne stvaramo predubjedjenja o tome šta je važnije, moramo shvatiti da, dok su srednjovjekovne islamske nauke, prije hiljadu godina, zaista iznosile stav o tome kakav bi svijet *trebalo da bude*, one nisu priskrbile našim pravnim učenjacima obuku i alate neophodne za razumijevanje svijeta *kakav jest*. Diskurs uleme o tome kakav bi svijet trebalo da bude postaje besmislen, pa time i neučinkovit, zato što nije utemeljen u savremenoj realnosti. Vrlo jednostavno, ako ne razumijete gdje ste, čak i ako znate kamo idete, nećete nigdje stići.<sup>52</sup>

50 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 76-78.

51 AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought*, str. 81.

52 M. Khan, „The Role of Social Scientists in Muslim Societies“, *Islamic Horizon* (maj 2003), dostupno na: <http://www.ijithad.org/IslamicSocialSciences.htm>, pregledano 16. jula 2007.



Važno je shvatiti da, iako empirijski pristup i srodnna istraživanja mogu biti ključni dopunski alat, moguće su i eventualne zloupotrebe i pretjerane tvrdnje.<sup>53</sup>

Da bi se islamska jurisprudencija nadogradila, muslimani hitno moraju prihvati empirijske metode o kojima ovdje diskutiramo. Istovremeno, posebno bi morali izbjegavati zamku empirizma – teoriju po kojoj je porijeklo sveg znanja čulno iskustvo.<sup>54</sup> Budući da je ovo stajalište nekompatibilno s islamskim, relevantni empirijski temelj mora biti iskustveno povezan sa stvarnim svijetom i dopunjavati priznate islamske izvore.

### (III) RAZUMIJEVANJE ALLAHOVOG SUNNETA (BOŽIJEG SUNNETA) I VAŽNOST INDUKTIVNOG/ EMPIRIJSKOG ISTRAŽIVANJA

Da shvate važnost empirijskog pristupa, mnogim muslimanima kamen spoticanja bilo je usko zapadno shvatanje empirizma (koje se zasniva samo na iskustvu ili na opažanju). Konzervativni islamski krugovi sumnjičavi su: empirizam će potisnuti božansku objavu, uključujući i propise i zabrane njome određene. Naprimjer, kad je riječ o teškim kaznama (*hadd*), uopće se ne raspravlja o tome da li je ispravno primjenjivati smrtnu kaznu ili ne; istina, postoje određene situacije u kojima je smrtna kazna konkretno propisana. Međutim, budući da je u islamu od vrhunske važnosti da se nevin čovjek ne kazni za djelo koje nije počinio, važno je uvidjeti da je provedba teškog kažnjavanja (*hudud*) ljudski, a ne božanski proces. U nekim zemljama, kao što su SAD, sve je više slučajeva u kojima su ljudi krivo osuđeni za zločine koje nisu počinili i zbog kojih su poslani na izdržavanje doživotne kazne zatvora ili zbog kojih čekaju na izvršenje smrtne kazne. DNK-analiza i njena primjena u forenzičkoj nauci važan je faktor koji doprinosi razotkrivanju ovih grešaka pravde, jer je omogućila da se brojni osuđenici, bilo na doživotnoj robiji ili na čekanju smrtne kazne, puste na slobodu zato što su nađeni čvrsti naučni dokazi njihove nevinosti. Ovakve situacije pomažu da se istakne važnost uloge koju empirijski pristup može i treba imati, naprosto zato što ljudi treba da ulože sve svoje napore da

53 J. J. Koehler, „The Influence of Prior Beliefs on Scientific Judgments“, *Org. Behaviour & Human Decision Processes*, 56 (1993), str. 28-55.

54 The Skeptic's Dictionary (s. a.), dostupno na: <http://skepdic.com/empiricism.html>, pregleđano 15. marta 2007.



omoguće da pravda prevagne i da se nevini ne osuđuju i ne kažnjavaju. Muslimani, zato, moraju empirijski istraživati kako se provode islamski zakonski propisi. Strašna iskustva zakona *hudud* iz Pakistana jasan su podsjetnik na to kako islamski propisi, budući da ih formuliraju pogrešiva, a provode iskvarena ljudska bića ili ona koja nemaju ljudskog osjećaja, mogu dovesti do ozbiljnih i neprihvatljivih kršenja pravde i vrijeđanja islama.

Prvi korak u rješavanju bilo kog problema jeste istinski dokučiti i temeljito protumačiti njegov karakter i opseg. Za to je potrebno induktivno istražiti problem. U ovom kontekstu, muslimanima je potrebno da steknu pouzданo znanje, ne samo o Poslanikovom sunnetu nego i o Allahovom sunnetu: Bog je uspostavio određene zakone (*sunnetullah*) koji upravljaju svakim prirodnim i društvenim procesom, a koji se, prema Kur'anu, ne mijenjaju:<sup>55</sup>

(Takov je bio Naš Običaj) da šaljemo poslanike koje smo prije tebe slali: nećeš naći promjene u Našem Običaju. (el-Isra', 17:77)

Razumijevanje *sunnetullah* zahtijeva da se sada vladajući, na tekst orijentirani pristup islamu dopuni pristupom orijentiranim na život. U tom pogledu od suštinske je važnosti induktivni pristup. Naprimjer, stoljeća akumuliranog znanja iz ekonomije sada daju plod u ekonomskim principima ili propisima. To je omogućio spoj deduktivne i induktivne metode. Područje ekonomije, kao i druga društvena područja, napredovalo je istraživanjem paralela s prirodnim zakonima koji se mogu primijeniti i na društvo. U skladu s tim, sve predložene hipoteze, tokom dugog perioda, podvrgavane su empirijskim istraživanjima. One hipoteze koje su izdržale test vremena sada se uvažavaju i koriste kao zakoni ekonomije. Iako ekonomski zakoni ne mogu savršeno prognozirati ljudsko ponašanje, ipak su, uprkos svim svojim nedostacima, ti zakoni od koristi za bolje rješavanje vrlo različitih ekonomskih problema. Naravno, rijetka su rješenja bez nuspojava, a tu ekonomski zakoni nisu izuzetak.

Slično, pojam *sunnetullah* može funkcionirati kao vodič muslimanima da razumiju zakone ili procese koji su u osnovi mnogih problema ili pojava s kojima se susrećemo.

Nasreću, iako su ga i sami muslimani davno zaboravili, u islamskoj historiji ovaj teorijski i empirijski pristup nije nešto novo. U nekom pogledu, muslimani su barem djelimično bili predvodnici u ovom području; muslimanskog učenjaka Ibn Halduna moderni Zapad uvažava kao oca

<sup>55</sup> M. O. Farooq, „Development Demystified: An Islamic Perspective“, rad predstavljen na Prvoj konferenciji NAAMPS-a, 9-11. aprila 1993, Chicago, Illinois.



sociologije i historijske nauke. Nažalost, muslimani su se sve više zaljubljivali u teologiju i pravo te praktično napustili Ibn Haldunovu zaostavštinu. Prema zapažanju Arnolda Toynbeea:

(...) u *Prolegomeni (Mukaddima)* svog djela *Opća historija*, on zasniva i formulira jednu filozofiju historije koja je, nesumnjivo, najveće djelo ove vrste koje je neki um ikada i igdje stvorio (...) misao koja se začela u umu Ibn Halduna, kada je posmatrao ruševine koje su po Magribu iza sebe ostavili nomadi, nije stala na tome. Ta misao razvijala se u snažnom zamahu, skupljući i promišljajući kontraste između nomadskog i sjedilačkog načina života, te analizirala karakter i jednog i drugog; duboko je promišljao grupna osjećanja, osjećaj društvene solidarnosti ili kolektivni duh ('asabija) koji je nomadski psihološki odgovor na izazove života u pustinji; pronašao vezu između uzroka i posljedice, između kolektivnog duha i izgradnje carstva i između izgradnje carstva i vjerske propagande; a odatle proširo vidi-ke koji obuhvataju, u jednom panoramskom pogledu, uspone i padove carstava, stvaranje, rast, kao i padove i rušenja civilizacija.<sup>56</sup>

Doprinos Ibn Halduna upravo je ona vrsta relevantnih teorijskih istraživanja u okviru dobre tradicije razumijevanja *sunnetullah*. Ibn Haldun je i sam rekao da ga je, u tom smislu, vodio i nadahnjivao islam:

Kada se naša rasprava u dijelu o kraljevskoj vlasti i dinastijama izuči i kada joj se posveti dužna pažnja, naći će se da sadrži iscrpno, vrlo jasno i čvrsto potkrijepljeno tumačenje, detaljno izloženo. *Ovih smo saznanja postali svjesni uz Božiju pomoć*, a ne po Aristotelovoj uputi ili Mobezanovim učenjima.<sup>57</sup>

Nas je pak *nadahnuo Bog. Vodio nas je ka nauci, čije istine smjelo iznosimo*. Ako sam uspio izložiti pitanja ove nauke iscrpno i pokazati kako se ona razlikuje, po svojim aspektima i karakteristikama, od svih drugih umijeća, onda je to *zahvaljujući Božjoj uputi*. Ako mi je, s druge strane, promaklo nešto, ili mi se pomiješalo pitanje s nečim drugim, onda zadatak ispravljanja ostaje na pažljivijem kritičaru, ali meni pripada zasluga, jer sam mu prokrčio i obilježio put. „*A Bog Svojim svjetлом vodi koga On hoće.*“<sup>58</sup>

Drugi istaknuti islamski učenjak i savremenik Ibn Halduna (djelovao svega desetak godina prije njega) bio je eš-Šatibi. Eš-Šatibi je bio među onih nekoliko učenjaka koji su eksplikite formulirali potrebu da se više upotrebljavaju

56 A. Toynbee, *A Study of History (vol. 3): The Growths of Civilizations* (New York: Oxford University Press, 1962), str. 321-328.

57 F. Rosenthal (prev. s uvodom i bilješkama), *Muqaddimah, by Ibn Khaldun* (Princeton: New Jersey: Princeton University Press, 1970), str. 41. Mobezan je zoroastrijski izvor.

58 Rosenthal (prev. sa uvodom i bilješkama), *Muqaddimah, by Ibn Khaldun*, str. 42. Citirani ajet je iz sure *en-Nur*, 24:35.



induktivne metode kako bi se dopunile deduktivne, koje je tada koristio tradicionalni islamski diskurs. Naravno, eš-Šatibi je ugradio induktivne metode i u svoja djela:

Ebu Ishak eš-Šatibi (...) u svojoj knjizi *el-Muvafekat fi usul eš-šeri'a* [Sinteza šerijatskih principa] izlaze filozofiju šerijata usredotočenu na svrhu prava. Suprotno do tada prevladavajućoj deduktivnoj metodi, koja koristi analogno rasuđivanje, eš-Šatibi je upotrijebio induktivni pristup. Tvrđio je da se *universalni principi moraju izvoditi induktivnom analizom svih ajeta Kur'ana*, a ne deduktivnim pravilima izvedenim iz odabranih ajeta. Zaključio je da je glavni cilj šerijata zaštita ljudskog interesa (*masleha*), formulirana u pet sljedećih osnovnih područja: zaštita ličnosti, razuma, vjere, porodice i imetka.<sup>59</sup>

Nažalost, induktivne metode kao dio cjelovitog metodološkog instrumen-tarija islamskog diskursa, kao i ovakav pristup prema *idžtihadu* sa stajali-šta filozofije šerijata ili viših ciljeva šerijata (*mekasid eš-šeri'a*), tradicio-nalni islamski učenjaci i dalje su zapostavljeni. Da se naslijede eš-Šatibija i Ibn Halduna nastavilo razvijati ka svom logičkom cilju i da je njegov po-tencijal adekvatno istražen u razvoju i tumačenju Allahovog sunneta, onda bi historijska putanja muslimanskog društva i svijeta vjerovatno bila do-sta drugačija.

Ne čudi što je uspon zapadne civilizacije, koji će uslijediti, bio posljedica općeg prihvatanja empirijskog pristupa, a ne rezultat onog orientirano-og isključivo na tekst i nesvjesnog dinamične realnosti. Praksa zabada-nja glave u svete tekstove, kao što je Bibilija, i ograničavanja svih interak-cija samo na nivo dedukcije daje malo ploda. Zapadna misao neprekidno je gajila induktivnu metodu, a potom ubirala njene plodove, ne samo s područja nauke nego i iz društvenih nauka, sa stajališta prirodnih zakona. Ovo je valjano zaokruženo usvajanjem empirijskog pristupa. Naravno, historijski gledano, evropska renesansa počela je pobunom protiv vlada-vine religijskih institucija, koje su bile orijentirane na tekst, a na koncu je religija, što se moglo i predvidjeti, i marginalizirana. Nasuprot tome, in-duktivno-empirijsko shvatanje Ibn Halduna i eš-Šatibija nije se javilo iz neke pobune protiv islamskih svetih tekstova, nego iz pobude da se bolje shvati smisao i važnost „ciljeva“ (*mekasid*) šerijata.

59 M. K. Masud, „Communicative Action and the Social Construction of Shari'a in Pakistan“, u *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, Salvatore A. i M. LeVine (ur.) (New York: Palgrave-Macmillan, 2005), str. 63-64. Više detalja potražiti u M. K. Masud, *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (New Delhi, India: Kitab Bhawan, 1997); A. al-Raysuni, *Imam al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon, Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 2005).



Da li empirijski aspekt ima značaj za određivanje šta je islamski zakon, a šta ne? Do sada smo, u ovoj knjizi, identificirali tri presudna uvjeta za islamski zakon: (a) formulacija zakona mora biti ukorijenjena u temeljnim izvorima islama; (b) on se izvodi s posebnim uvažavanjem ciljeva (*mekasid*) i vrijednostima islama i (c) zakon se usvaja i provodi u društvu putem *ture*. S obzirom na rečeno u ovom poglavlju, ovi bi se uvjeti morali više nijansirati. Jedan propis smatra se islamskim kada su zadovoljena sva tri uvjeta: (a) formulacija propisa zasnovana je na glavnim izvorima islama, (b) on se izvodi s eksplicitnom pažnjom prema *mekasidu* i vrijednostima islama i (c) usvajanje i provedba propisa u društvu izvodi se kroz proces dogovaranja i savjetovanja (*šura*).

## (IV) ZAKLJUČAK

Ukratko, naglasiti empirijski temelj od presudne je važnosti za ponovno vraćanje ravnoteže islamskog prava; pod ravnotežom podrazumijevam da orientaciju na tekst adekvatno prati orientacija na život. U tom smislu mora se poduzeti barem šest mjera:

1. Mnogi društveni problemi zahtijevaju određeni senzibilitet kod ljudi. Oni koji formuliraju islamske propise – a taj proces formulacije mora se također preispitati – trebalo bi da budu senzibilizirani za ljudske probleme: od njih se mora tražiti da vrše istraživanja i prave projekte kako bi bolje i sistematičnije razumjeli probleme koje pokušavaju riješiti.
2. Nastavni planovi visokoškolskih institucija religijskog obrazovanja moraju obuhvatiti istraživačku komponentu koja će studentima i profesorima pomoći da shvate karakter i opseg problema za čije rješavanje oni moraju osigurati religijsko vođstvo. U tom smislu, moraju, tokom obrazovanja, steći pristup i saznanja o rješavanju problema. Istraživačke komponente, koje odgovaraju modernim obrazovnim metodama, moraju biti obavezne i obuhvatiti određenu empirijsku metodologiju. Svaki student dodiplomskog studija morat će uraditi jednu studiju koja obrađuje određeni slučaj i podnijeti izvještaj o projektu, sve kao dio procesa stjecanja diplome. Na primjer, neki student može voditi intervjuje i ankete o iskustvu žena s propisima nasljednog prava. Neki student može, tokom sedmice, posmatrati svakodnevni život žene koja ima troje i više djece, kako bi evidentirao ili podijelio određena relevantna iskustva ili pouke.
3. Prije nego što formuliraju ikakav zakon, pravnici i učenjaci morali bi posao stručne analize ili sami poduzeti ili ga prenijeti na relevantne istraživače, kako bi razumjeli i naučili nešto o problemu koji obrađuju.



4. Budući da se ljudska pogrešivost mora uzeti u obzir osim u slučaju onih nekoliko pitanja koja su izričito propisana Kur'anom, svi zakoni i kodeksi moraju se smatrati provizornim, zbog činjenice da je ljudsko znanje samo vjerovatno.
5. Nakon što formuliraju ili usvoje sve zakone i kodekse, mora se naložiti izvođenje odgovarajuće studije o posljedicama i učincima datog propisa.
6. Žene se moraju uključiti u religijski diskurs na svim nivoima, uključujući i nivo *idžtihad*.<sup>60</sup>

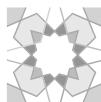
Islam je uobičen u skladu s ljudskom prirodnom (*fitra*): „Svaki čovjek rođen je u *fitri*.<sup>61</sup> Dakle, u nastojanju da se osigura uputa i rješenje za čovječanstvo, važno je da muslimani steknu bolje znanje o ljudskoj prirodi. U težnji da razumije ljudsku prirodu, čovjek se ne može osloniti isključivo na deduktivne metode, koje podrazumijevaju samo traganje po nekoliko tekstova. Na život orijentirana istraživanja i empirijska djelatnost koje koriste induktivnu metodologiju jesu, također, nezamjenjivi faktori. Može se zamisliti da će ovaj pristup omogućiti da, i u naše vrijeme, islamska uputa ponovo postane djelotvorna i dinamična. On će pomoći i da se premosti jaz između ciljeva (*mekasid*) islamske upute i zakona koji su ponekad ne-učinkoviti, a ponekad protivrječni iskazanoj namjeri.

---

60 M. O. Farooq, „Women Scholars of Islam: They Must Bloom Again”, *Message International*, 28:8/9 (aug. – sept. 2003b), str. 27-33.

61 M. M. Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 2, hadis no. 441.





## POGLAVLJE 7

# Zaključak – Ka našoj reformaciji

Do ovog trenutka, neke strateške dijelove muslimanskog svijeta zahvatili su nasilje i nestabilnost, kako zbog unutrašnjih, tako i zbog vanjskih faktora. Naprimjer, narod Darfura suočen je s užasnim sukobom koji je dio igre međunarodnih sila oko nafte, dok su drugi dijelovi muslimanskog svijeta ili pod okupacijom ili pod djelotvornom kontrolom neprijateljskih sila. Nepismenost i siromaštvo veoma su rašireni u većinski muslimanskim zemljama, a istaknuta su karakteristika i mnogih drugih područja nerazvijenog svijeta. Opet, u drugim dijelovima muslimanskog svijeta traje sektaško nasilje, uobičajeno je da se žene fizički zlostavljuju, posebno zbog sporova povezanih s mirazom, a slučajevi bacanja kiseline na žene, kao način da se fizički kazne zbog navodnih prijestupa, dešavaju se bez procesuiranja počinitelja zločina. „Ubistva iz časti“, iako nisu specifikum muslimana, dešavaju se diljem muslimanskog svijeta, pod pogrešnom pretpostavkom ubica da imaju pravo na tako drakonsko kažnjavanje žena. U srcu islamskog svijeta, gdje je najsvetije mjesto islama osnovala jedna žena, ženskoj polovini stanovništva nije dozvoljeno da vozi, i to je tako propisano u ime islama.<sup>1</sup> Čak i u „progresivnim“ većinski muslimanskim zemljama, muž musliman može proglašiti trostruki *talak* (neopozivi razvod) putem SMS poruke na mobitelu,<sup>2</sup> a žena koja konvertira iz islama u kršćanstvo ne može promijeniti svoje ime zato što „tradicionalno islamsko pravo ne

1 „Hajj and the neglected legacy of a great woman“, *Message International*, 26:2/3 (februar/mart 2004).

2 CNN, „Fury over ‘rude’ SMS divorces“ (29. jul 2003). Ponovo postavljeno 28. septembra 2007, sa CNN-ove internet-stranice, dostupno na: <http://edition.cnn.com/2003/WORLD/asiapcf/south-east/07/29/malaysia.divorce/>.



dozvoljava reciprocitet prava u pogledu mijenjanja vjere<sup>3</sup>. Na još dubljem planu, jedna velika, naftom bogata, većinski muslimanska zemlja napadnuta je, okupirana i razrušena na temelju laži, obmana i sumnjičenja, dok muslimanski svijet nijemo posmatra i ne čini ništa u tako strašnoj situaciji.

S druge strane, mnoga ova pitanja važna su i od interesa za vladavajuće društveno-kulturno-političko okruženje. Međutim, tačno je i to da su muslimanski um i današnja kultura uhvaćeni u zamku aktuelne disfunkcionalne i stagnirajuće situacije, pa su zato i nesposobni efikasno odgovoriti na sve izazove zbog duboko uvriježenih shvatanja i privrženosti tradiciji. Mnogi muslimani smatraju da, ako se hoće održati čisto religijska sredina, prisustvo žena u džamiji nije preporučljivo, međutim oni su iskreni u tom svom uvjerenju, toliko da će se samouvjereni pozivati na čuvenu Aišinu izreku iz el-Buharijevog *Sahiha* koja kaže: da je Allahov Poslanik znao šta će žene raditi u džamiji, zabranio bi im da idu u nju.<sup>4</sup>

Kao što je detaljno objašnjeno u trećem poglavlju, iako ovaj iskaz nije Poslanikov hadis i bez obzira što apsolutno ne postoji potvrda za ovu Aišinu izreku, tradicionalni *fikh* – koji su skoro sav izveli muškarci – ostavlja neizbrisiv utisak na običnog muslimana da je odvraćanje žena od odlaska u džamiju ili zabranjivanje ženama da klanjaju u džamiji – izvršenje od Boga datog zadatka.

Mnoge muslimane podstiče, ponekad i na nasilje, tvrdnja o otpadništvu nekog od njihovih savjernika, zato što se neki učenjaci<sup>5</sup> – a ne smatraju se svi oni tradicionalistima – drže takvog stava, a taj stav ima moći i utjecaj na shvatanja i emocije običnog vjernika. To je stoga što su vjernici uvjetovani da razmišljaju da islam zahtijeva smrtnu ili neku drugu tešku kaznu za otpadništvo, te da je takav „konsenzus“ ili *idžma'* o toj stvari. Zapravo, takvi su stavovi isto što i shvatanje da islam ne uvažava temeljno ljudsko pravo na slobodu izbora i promjene vjere po želji, te da je potrebna sila da se otpadnici zadrže unutar islamskog jata. Štaviše, ovo funkcioniра kao negacija principa reciprociteta, po kojem se sljedbenici drugih religija pozivaju da odbace svoju vjeru i dobrodošli su u islamsku, a da ih zbog toga ne kažnjavaju ili progone njihovi bivši savjernici. Ta vrsta poziva (*da'va*), koju o islamu muslimani žele propagirati ostatku svijeta, u ovom se kontekstu mora preispitati.

3 Asia Sentinel, „Once a Muslim, Always a Muslim in Malaysia“ (30. maj 2007), dostupno na: [http://www.asiasentinel.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=515&Itemid=34](http://www.asiasentinel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=515&Itemid=34), pregledano 21. oktobra 2007.

4 Khan (prev.), *Sahih al-Bukhari*, vol. 1, hadis no. 828.

5 Ponajprije Sayyid Abul Ala Mawdudi, Šejh Yusuf Al-Qaradawi itd.



Iako muslimani, uključujući tradicionaliste, neprekidno ponavljaju ispraznu tvrdnju da se islam prema ženama odnosi pravedno i dostoјanstveno, čini se da se čak ni muslimanke ne slažu s ovom pobožnom retorikom. Što se one više i više obrazuju, to postaju društveno sve sposobnije za veći angažman. Što je još važnije, predugo su svete islamske tekstove ženama čitali i tumačili skoro isključivo muški učenjaci, pravnici i imami, a primjenjivali u praksi muške kadije, fakihi i drugi predvodnici. Sve više, muslimanke iznova uče svoju vlastitu historiju. Uviđaju da su u islamskoj historiji, kao i u većini drugih područja obrazovanja i djelovanja, žene bile marginalizirane. Međutim, posebno u području hadisa, one su dale značajan doprinos, kako njihovom širenju, tako i očuvanju.<sup>6</sup> Na nesreću, čak se i hadisi zloupotrebljavaju kako bi se žene u društvu učinkovito marginalizirale.

Žene uče o ključnoj i dinamičnoj ulozi koju su igrale od samih početaka Muhammedovog poslanstva, dok su se borile rame uz rame s muškarcima muslimanima za uspostavljanje islamskog društva u Medini, ostvarujući islamske vizije i vrijednosti, na Božnjem putu i u službi čovječanstva. Kur'an nedvosmisleno priznaje ovu polovinu zajednice, ne kao marginalne, nego kao jednake, ravnopravne sa svojom braćom, muškim vjernicima:

Neću dozvoliti da propadne nijedno dobro djelo vaše, bili *muško ili žensko*: vi ste jedni od drugih. Onima koji su domove napustili, ili koji su iz zavičaja istjerani, koji su prepatili na Mome Putu, ili se borili ili poginuli – uistinu, pokrit ću im njihove grijehе i uvesti ih u bašće dženetske kroz koje rijeke teku; to im je od Allaha nagrada, a kod Njega je najbolja nagrada. (Ali Imran, 3:195)

Sa svojim obrazovanjem i iskustvom, žene se direktno povezuju s kur'anskim i Poslanikovim naslijedeđem i, na taj način, otkrivaju da u izvorima nema ništa što bi ih marginaliziralo među ostalim muslimanima u društvu i zbog čega bi bile podvrgnute diskriminaciji i degradaciji.

Što se tiče područja islamskog bankarstva i finansija, i tu se traži usklađenost sa šerijatom, a šerijatski učenjaci svojim su pečatom odobrili ono što je normirano. Međutim, muslimani imaju legitimno pravo da ispitaju zašto se ovi finansijski instrumenti ne smatraju usklađenim s islamom ili utemeljenim u šerijatu, a ne samo usklađenim sa šerijatom. Prema današnjim fetvama, naprimjer, investiranje u zajedničke fondove ili kompanije do 30 procenata prihoda ili povrata, izvedenih iz kamatonosne aktive, smatra se saglasnim sa šerijatom. To je, kako El-Gamal to dobro

<sup>6</sup> Farooq, „O Allah! You are My Servant and I am Your Lord: The Language of Love“.



kaže, pobjeda „forme nad sadržajem“.<sup>7</sup> Osim toga, odvojeni od viših ciljeva islama (*mekasid*), a s obzirom na ekonomске i finansijske aspekte života, islamsko bankarstvo i finansije jesu područje koje se širi ogromnom brzinom, a da ni minimalno ne utječe na stvarne ekonomске izazove ljudskog društva kakvi su siromaštvo, oskudica, neravnopravna raspodjela itd.

Osim toga, u ime islama, sablast džihada obuzela je jedan dio društva i vodi ga protiv skoro svega i svih, bez obzira na to da li se ti mogu prepoznati kao stvarni neprijatelji islama, ili su to nedužni ljudi sa Zapada (kao što su nedužni ljudi stradali 11. septembra 2001), ili su to nedužna braća muslimani (kao što stradaju u Iraku). Zapravo, muslimani trpe teške i ozbiljne nevolje i tačno je da se ti problemi moraju hitno rješavati, međutim nigdje u Kur'anu ili Poslanikovom naslijeđu nema nikakvog opravdanja za napade na nedužne ljude, bili oni muslimani ili nemuslimani.

Ovaj problem već je dovoljno težak zbog neobuzdanog i haotičnog nasilja koje čini mali dio ekstremista među muslimanima. Ipak, selektivni pristup nekih istaknutih, inače uglednih i odgovornih učenjaka, prema ovom trendu nije od prave pomoći.<sup>8</sup> Iako muslimani osuđuju ekstremističko nasilje ovih odmetnutih grupa, tužna je stvarnost da postoje muslimani, koji su inače tradicionalni i pripadaju glavnoj struji, s teorijskim prepostavkama koje opravdavaju nasilje, čak i kada same te prepostavke nisu u skladu s vrijednosnim stajalištem islama.

7 El-Gamal, *Islamic Finance: Law, Economics and Practice*, str. 2.

8 Poslije 11. septembra, al-Qaradawi je osudio taj napad, u kojem je „(...) ubijeno stotine bespomoćnih civila koji ni o čemu nisu odlučivali i koji su samo vrijedno radili da zarade hiljeb svagađašnjih, kao i posljednje bombaške napade po Americi, sa žrtvama (...) kao, po islamskom shvatanju, gnušan zločin. Kategorički sam protiv toga da muslimani učestvuju u takvim napadima. Islam nikada nije dozvoljavao muslimanu da ubija nedužne i bespomoćne.“ Međutim, napravio je neke izuzetke u vezi s palestinskim otporom, rekavši: „Nekoliko puta, u televizijskim emisijama i na javnim predavanjima, pitali su me o samoubilačkim napadima izvan palestinskih teritorija, i ja sam uvijek odgovarao da se slažem sa onima koji su protiv samoubilačkih napada izvan palestinskih teritorija.“ Ponovo objavljeno 11. februara 2011. sa internet-stranica Islam Online: <http://www.islamonline.net/English/News/2001-09/13/article25.shtml>.

Al-Qaradawi svaki napad na ženu, čak i u ratu, smatra neprihvatljivim. „Čak i u ratu, muslimanima se zabranjuje da ubiju ikog, osim onoga s kojim se sučele licem u lice. Nije im dozvoljeno da ubiju žene, starije, djecu, čak ni svećenike u njihovo osami“ [dostupno na: <http://www.islamonline.net/English/News/2001-09/13/article25.shtml>] Međutim, pravi izuzetak kada su u pitanju Izraelke. „Stajuci u obranu samoubilačkih bombaških napada kojima su meta izraelski civili, šejh al-Qaradawi je u BBC-ovojo emisiji Newsnight rekao da Izraelke nisu kao žene u našim društвima, zato što su one vojnici.“ Magdi Abdelhadi, „Controversial preacher with ‚star status‘“, BBC News (7. jul 2004), dostupno na: [http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk\\_news/3874893.stm](http://news.bbc.co.uk/2/hi/uk_news/3874893.stm) (pregledano 12. februara 2007).

Iako vaš autor lično visoko cijeni Šejha Yusufa al-Qaradawija, toliko da ga smatra glasom islamske savjeti i prosvjećenosti našeg doba, ipak je važno jasno kritikovati njegove stavove o otpadništvu, kao i selektivno odobravanje napada na nedužne civile.



Nažalost, kredo nasilja zauzima nove prostore, čak i u nekim institucijama visokog obrazovanja u nekim od vodećih većinskih muslimanskih zemalja, a koje tvrde da se rukovode šerijatom. Jedna doktorska disertacija, pod mentorstvom jednog istaknutog muslimanskog naučnika i intelektualca ilustrativan je primjer za to:

Da bismo to ilustrirali, navedimo da je 1984. godine 'Ali b. Nafi' al-'Ulayni napisao doktorsku tezu o *džihadu* na Univerzitetu Umm al-Qura, pod mentorstvom profesora Muhammada Qutba (...). Al-'Ulayni *džihad* definira kao „ubijanje nevjernika za pobjedu Riječi Božje i za pomoć u ostvarivanju ovog cilja“. Riječ [*džihad*] jednostavno znači ubijanje nevjernika za premoć u svijetu i ne može se drugačije tumačiti, ukoliko se ne nađu dokazi za drugačije značenje.<sup>9</sup>

Je li ovo samo usamljeni slučaj, pa, stoga, i zastranjivanje? Bilo bi utješno da je to izolirani slučaj. Međutim, izgleda da nije tako:

Al-'Ulayni nije usamljen. On spominje nekoliko magistarskih i doktorskih teza na univerzitetima [u nekoliko arapskih zemalja], napisanih u istom ovom periodu, koje nude slične argumente za *džihad*. On se, također, oslanja na određene naučne radove koji osuđuju novotarije (*bid'a*) u definiranju *džihada* kao odbrambenog rata.<sup>10</sup>

Da li je ovo savremena bolest? Nažalost, nije. U ovoj knjizi ranije smo spomenuli eš-Šafi'ijeve stavove, u kojima on iznosi mišljenje da bi muslimanski vladari morali napadati *mušrike* barem jednom godišnje.<sup>11</sup> Još je važnije to što eš-Šafi'i ovaj termin, gdje god ga spominje u svojoj knjizi *er-Risala*, koristi ga, protivno općem značenju kakvo je dato u Kur'anu i hadisu, isključivo u značenju rata i borbe. Iako eš-Šafi'i nije najviši autoritet u islamu, njegovi stavovi, budući da je priznat kao otac *usul el-fikha* i osnivač jedne od glavnih škola jurisprudencije, s pravnog stajališta imaju ogroman utjecaj na ovaj problem. Tačno je da Kur'an sadrži posebne riječi za rat i bitku, kao što su *kital* ili *harb*, i premda se u hadiskim zbirkama također spominje *džihad*, čije je šire značenje potvrđeno za Poslanikovog života, postepeno je počelo pogrešno i neprihvatljivo skretanje sa ove šire definicije termina u pravnom diskursu ka užem značenju borbe i rata.

9 M. K. Masud, „Teaching of Islamic Law & Shari'ah: A Critical Evaluation of the Present & Prospects for the Future“, *Islamic Studies* 44:2 (ljeto 2005b), str. 176, citira al-Ulaynija, *Ehammadjet el-džihad fi nešr ed-da'va el-islamija ve er-radd'al'a et-teva'if ed-dalla fih* (Rijad: Dar Tejjiba li en-našr ve et-tevzi', 1985), str. 116-117.

10 Masud, „Teaching of Islamic Law & Shari'ah: A Critical Evaluation of the Present & Prospects for the Future“, 2005, str. 178.

11 Vidjeti poglavljje 5, fusnotu 116.



To da su, u traženju dokaza, ova pitanja neadekvatno projicirana na tekstualne izvore općenito, a posebno na hadise, rečeno je i objašnjeno u ovoj knjizi. Imajući na umu navedene primjere, moramo sumirati najvažnije aspekte onoga što ovom knjigom hoćemo prenijeti i postići.

Prvo, šerijat, kako se uobičajeno koristi, jeste zavodljiv termin, budući da mu se pripisuju mnogi atributi koji mu ne pripadaju, kao što su božanstvenost, svetost i nepromjenjivost. Kada se, u redukcionističkom maniru, šerijat izjednačava s islamskim zakonom, onda društvo pati od legalizma. Udaljavanje od duha, ciljeva (*mekasid*) ili normativnih principa islama ne uključuje samo gubitak društvene dinamike, nego i teško opterećuje živote ljudi, zabrinjavajućim literalističkim i apsolutističkim tumačenjem. Iako je većina islamskog prava u svojim *detaljima* zasnovana na pogrešivoj ljudskoj interpretaciji, ovi zakoni formulirani su, predstavljeni i nametnuti kao da su božanske odredbe ili su izloženi kao „sveti zakon“, bez obzira na to što se, s islamskog gledišta, pravo božansko porijeklo, nepogrešivost i svetost mogu pripisati samo Kur'anu, a čak i u ovom slučaju ograničeno samo na objavljeni Kur'an. Razumijevanje i tumačenje Kur'ana u skladu s ograničenjima koja nameće ljudsko posredovanje definitivno nije ni apsolutno, ni božansko, što je činjenica koju interpretatori, učenjaci, pravnici i pedagozi moraju prihvati i obznaniti, a koje muslimanski vjernici moraju biti svjesni:

Nema kraja taštini čovjekovoj. U ime nepogrešivosti Boga, Kur'ana Časnog i sunneta, on tvrdi da je i sam nepogrešiv.<sup>12</sup>

Kada jednom odbace ovo pogrešno shvatanje, muslimani će se osloboediti toga da atribut božanskog pripisuju onome što to nije i mogu se početi vraćati božanskoj uputi i onome što se iz nje izvodi, uzimajući ih mnogo dinamičnije i za lično vođstvo i za rješavanje problema u svijetu.

Drugo, Kur'an je vrhunac svih božanski objavljenih tekstova kroz cijelu ljudsku povijest. On zauzima centralno mjesto, bez preanca u islamu. Ni sam Poslanik ne može mu protivrječiti. Dakle, ništa što poriče Kur'an ne može se koristiti, niti se na to može pozivati u dokazivanju nekog učenja, zakona ili kodeksa – što je ključno mjesto, općeprihvaćeno među muslimanima. Međutim, u stvarnosti, praksa uzdizanja drugih izvora na viši nivo od opravданog – kada se, naprimjer, nađe hadis koji protivrječi Kur'anu – dovela je do prihvatanja, potvrđivanja ili podržavanja takvog hadisa, pozivanjem na različite ideje ili teorije, kao što su nesh (*derogacija*) i prilagodba tumačenja

12 Laliwala, *The Islamic Jurisprudence*, str. 29.



Kur'ana. U određenim slučajevima, postojanje hadisa nije ni potrebno da bi se pogazila uputa primarnog izvora; jasan primjer jeste izričiti kur'anski zahtjev za svjedocima u slučaju razvoda (sura *et-Talak*, 65:2). To, međutim, nije odvratilo pojedine *mezhebe* da se odreknu uvjeta dovođenja takvih svjedoka, što uzrokuje golemu patnju ženama i nepravdu prema njima u brakorazvodnom postupku. Da bi se izbjegli ovi problemi, svi *suštinski* principi, doktrine i vrijednosti, kao i svi prateći propisi – posebno oni strogi zakoni – koji utječu na život, imetak i dostojanstvo ljudi moraju se izvoditi direktno iz Kur'ana i ne smiju mu protivrječiti.

Treće, Poslanikovo naslijede ili sunnet također je od suštinske važnosti za muslimane i islamski način života. Poslanik je u Kur'anu identificiran kao lijepi uzor (*usvetun hasena*),<sup>13</sup> a od muslimana se očekuje da slijede uzor poslanika Muhammeda u bogoštovlju, odnosno u tome kako se klanjao našem dobrom Rabbu (Stvoritelju, Hranitelju i Onom Koji sve održava); to znači i da se pridržavaju odredbi koje su date zajednici, uključujući sva doktrinarna objašnjenja, norme ponašanja i pojašnjenja vrijednosti i naredbi sadržanih u Kur'antu. Poslanik je također posljednji vjerovjesnik kog je Bog poslao da cijelom čovječanstvu donese dobre vijesti da će doći spas, mir vječnog života, sreća i obilje, da će se čovjeku oprostiti njegov neposluh, drskost i bahatost, skupa s upozorenjima o neminovnom prokletstvu i uskraćivanju Božije milosti. Budući da je muslimanima Poslanikov primjer dragocjen, hadiska literatura od velike je važnosti za bolje poznavanje i razumijevanje ovog idealja. Stoga, svaka sklonost odbacivanju hadisa općenito – koja se ponegdje primjećuje – naprsto je strašna greška.

Međutim, kako smo pokazali u poglavlju 3, tradicionalni stav o hadisima također neopravdano preveličava značaj tog izvora, u smislu da ga izjednačava s Kur'anom, kada se, u tom smislu, tvrdi da postoji i određena mjera božanskog u njima. Budući da Kur'an rijetko daje relevantne detalje, muslimani se, u potrazi za objašnjenjima i tumačenjima, standardno okreću hadisima. Međutim, problem sa stjecanjem znanja iz hadisa tako je veliki da se prema izvođenju strogih ili kategoričnih zakona i kodeksa, unutar božanskog okvira, mora odnositi s velikim oprezom. Osim nekolicine hadisa (smatra se da ih je manje od 12) koji su *mutevatir*, skoro su svi hadisi *ahad* (jedini). Ova potonja kategorija, koja obuhvata i *sahih* hadise, ne daje sigurno znanje, pa se, stoga, ne može dogmatski tvrditi da može biti obavezujuća i važeća osnova za zakone i kodekse, posebno kada neke naracije protivrječe temeljnim vrijednostima i normama utvrđenim u Kur'antu. Zato što nema

<sup>13</sup> „Vi, zaista, u Vjerovjesniku Božjem lijep uzor imate, za svakog onog koji se uzda u Allaha i nada Sudnjem danu i koji mnogo Allaha veliča“ (el-Ahzab, 33:21).



sigurnog znanja – a nema ga zato što su ti hadisi *ahad* – propisi se ne mogu formulirati samo zato što postoje u hadiskoj literaturi. Umjesto toga, kada učenjaci, pravnici i stručnjaci ulože svoje najveće snage da potvrde vjerodostojnost, analiziraju odgovarajući hadis i tokom cijelog tog postupka valjano se konsultiraju, onda se može formulirati zakon, u skladu sa zastupničkim procesom, zasnovanim na dogovaranju (*šura*).

Četvrti, kako smo diskutirali u četvrtom poglavlju, gledišta koja se uobičajeno zauzimaju o konsenzusu (*idžma*) neodrživa su i pretjerana. Ne samo da ne postoji *idžma'* o samom terminu *idžma'a* nego se teško ostvari konsenzus i o pojedinim aspektima *idžma'a*. S obzirom da *idžma'* djeluje integrativno, u svrhu kristaliziranja stavova u okviru *mezhebā*, postao je, generalno, previše upotrebljavan i zloupotrebljavan alat. Što je važnije, budući da klasična definicija *idžma'a* više nije održiva i budući da se on postepeno preobrazio u disfunkcionalnu metodu kojoj se pribjegava kao posljednjem utočištu, muslimani moraju preispitati i preformulirati ovaj pojam, a na osnovu reprezentativnog, na *šuri* zasnovanog procesa. Svim grupama – a ovdje se i nacije smatraju grupama – potrebno je omogućiti što širi spektar sporazumijevanja, među kojima i konsenzus. Međutim, nema islamske osnove, kako je u datom poglavlju pokazano, za tvrdnju o božanskom karakteru ili nepogrešivosti *idžma'a*, pa se, zato, i s ovog izvora islamske jurisprudencije mora skidati takva fasada. Tvrđnje da o nečemu postoji konsenzus (*idžma*), koje se često iznose, moraju se, u ime islama, preispitati. Umjesto da prepostavljaju da u tako širokom spektru pitanja postoji *idžma'*, muslimani moraju preinaćiti islamsko pravo, kad god je to relevantno i potrebno, a u skladu s neelitističkim, na *šuri* zasnovanim procesom, sa širokim učešćem.

Osim toga, mnoge pravne presude, za koje je postignut konsenzus (*idžma*), odražavaju jedinstveni društveno-historijski kontekst koji se proteže unazad do vremena Poslanika i njegovih ashaba. Međutim, pojedinosti ili detalji bilo kog pravnog aspekta ne moraju biti univerzalno primjenjivi kroz svu povijest. Naprimjer, specifičnosti nasljednog islamskog prava, koje se ocjenjuju kao najviše među njegovim dostignućima, zasnovane su na plemenskom društvu i okruženju savršeno osjetljivom na prava proširene plemske porodice. Međutim, u neplemenskom okruženju, gdje je nuklearna porodica standard, tradicionalno naslijedno pravo moglo bi biti ne samo disfunkcionalno nego i kontraproduktivno; to se može pokazati stvarnim životnim iskustvom, kao i empirijskim dokazima. Tvrđiti samo da neki konsenzus obuhvata i šire aspekte islamskog prava nije dovoljan razlog, ako



uzmemu u obzir praktične izazove s kojima se društvo suočava; na izazove se može bolje odgovarati obnovom i ponovnim uvođenjem kako vrijednosti i viših ciljeva (*mekasid*) Kur'ana, tako i Poslanikovog naslijeda.

Peto, da je *kijas*, ili analogna dedukcija, valjan i koristan metodološki alat – nije sporno. Međutim, kako smo u petom poglavljju diskutirali, *kijas* je postao još jedan od ozbiljno zloupotrebljavanih alata islamske jurisprudencije. Kako pokazuje pravilo jedne polovine, koje se odnosi na robeve, *kijas* se koristio da osigura dugoročnu prilagodbu na neislamsku ustavnu ropstva, umjesto da se ide ka prvotnom islamskom cilju – ukidanju te prakse. Ropstvo je, neosporno, povreda temeljnog ljudskog prava na dobrostanstvo; islam se zalaže za ukidanje ropstva, a ne za to da se ropstvu prave ustupci ili da se na njemu prave sitne popravke. Slično, *kijas* se koristi i u slučajevima braka i razvoda, tako da degradira žene na nivo robe u poslovnim transakcijama. Što je još gore, takva pravna praksa i tumačenja sistematski se predstavljaju, brane i zagovaraju kao islamska, gdje se u podtekstu hoće reći da su zasnovani na božanskim propisima ili uputi, te da ih se muslimani moraju vjerno pridržavati i pokoravati im se bez pоговора. Ovakve tvrdnje i gledišta jako su daleko od realnosti.

Analogna dedukcija jeste općeprihvaćeni instrument za proširenje ljudskog znanja i njegova primjena podrazumijeva da se ide od onog što je poznato ka onom što nije poznato, ali je slično. Međutim, ni za jedan propis koji se izvodi na ovaj način ne smije se tvrditi da je božanski, pa time od muslimana tražiti da ga smatraju svetim. Da ponovimo još jednom, učenjacima, pravnicima i stručnjacima opravdano se dozvoljava primjena svih relevantnih intelektualnih alata kako bi proširili osnove ljudskog znanja, međutim kada se radi o formuliranju zakonskih propisa, to se mora postići kroz reprezentativni okvir, zasnovan na *šuri*.

Šesto, naslijeđeni korpus islamskog prava ne posjeduje empirijske osnove, a trenutno nema ni istraživanja od ključne važnosti o relevantnim pitanjima koja zahtijevaju da se neki problem protumači i analizira, kako prije, tako i poslije formulacije i ozakonjenja nekog propisa. Zakon o *hudud* kažnjavanju u Pakistanu pokazuje kako se, u ime islamskog zakona (potpuno prožetog legalizmom i paternalizmom), mogu desiti i dešavaju izopačnosti koje uzrokuju strašne patnje muslimanima, a posebno ženama iz siromašnih, obespravljenih grupa. Da bi ovu situaciju promijenili nabolje, programi institucija visokog religijskog obrazovanja moraju sadržavati istraživanja, a istraživanja ovih problema, skupa s načinima njihovog rješavanja, moraju se postaviti na empirijske osnove i oslanjati na svakodnevno životno



iskustvo. Umjesto isključive orientacije na tekst, islamska jurisprudencija i pravo moraju imati orientaciju na život. Bez ikakve sistematske empirijske osnove, naši uvaženi učenjaci i pravni savjetnici osmislili su pravne izgovore ili jurističke smicalice, uvođenjem instrumenata kao što su *istihsan*, *masleha*, *darura* itd. To što pribjegavaju ovim metodama ukazuje na njihovu osjetljivost za ljudske probleme i pokušaje da ih rješe u islamskom okviru; međutim, mjere kojih su se učenjaci i pravnici dosjetili, a lišene sistematske empirijske osnove, postaju samo puka *ad hoc* rješenja, koja su njihova vlastita rješenja, bez međusobne sličnosti i dosljednosti ili dugoročne relevantnosti. Islam je i *huda* (uputstvo) i *šifa'* (lijek/ rješenje) za naše probleme i izazove, uključujući i životne tegobe. U konačnici, muslimani mogu bolje prakticirati islam, služiti svojim savjernicima i čovječanstvu – što je i cilj Kur'ana i Poslanikovog naslijeda – ako se s većine onog što je poznato kao islamski zakon jednostavno ukloni božanstvenost i svetost.

Kako je u knjizi i objašnjeno, neki se zakon može smatrati islamskim kada su ispunjena sva tri sljedeća uvjeta:

- (a) formulacija zakona mora biti ukorijenjena u temeljnim izvorima islama, u skladu sa na život orijentiranim, empirijskim pristupom, pri čemu se strogo prakticira duboka analiza;
- (b) propis se mora izvesti tako da se eksplicitno vodi računa o višim ciljevima (*mekasid*) i vrijednostima islama i
- (c) zakon se mora usvojiti i provesti u društvu kroz proces savjetovanja i dogovaranja (*šura*).

Ako se muslimanski ummet mora suočiti s izazovima u svakoj generaciji, onda se muslimani moraju ponovo povezati s islamom, tako što će znova postaviti Kur'an u središte svojih shvatanja i opredjeljenja. Kur'an daje relativno malo pravnih pravila. Međutim, unutar njegove poruke jasno je vidljiv vrijednosno orijentiran pristup, iz kojeg se može izvesti niz vrijednosti koje su univerzalnog karaktera. O nekim primjerima tih vrijednosti diskutirali smo u drugom poglavlju. Takva vrijednosna orientacija omogućila bi bolju praksu u smislu viših ciljeva (*mekasid*) islama. U ovom kontekstu, treba koristiti pojам *mekasid el-islam* umjesto pojma *mekasid eš-šeri'a*. Dinamika koju proizvede ova radikalna alternativa oslobodila bi muslimane od izolacije u njihovoj sadašnjoj orijentaciji na tekst, a koja je značajan faktor njihove stagnacije.

Umjesto da negiraju, zapostavljaju ili odbacuju hadise, muslimani bi ih morali cijeniti i okrenuti se ovom izvoru, kako bi bolje razumjeli šta je taj



univerzalni ili suštinski aspekt Poslanikovog sunneta, pazeći da u tom procesu pogrešno ne razumiju kontekst. Međutim, zauzimanje ovog dinamičnog stajališta ne smije značiti uzdizanje hadisa na neopravданo visok nivo božanstvenosti ili nepogrešivosti. Pristup orijentiran na rješavanje problema ne znači da su druge metode suvišne, nego, zapravo, traži od muslimana, zadojenih i vođenih vrijednostima islama, da koriste cijeli svoj spektar od Boga datih sposobnosti i traže uputu, da rješavaju vlastite probleme, da budu primjer i da služe čovječanstvu onako kako to Kur'an nalaže:

Vi ste, uistinu, najbolja zajednica koja je ikada data čovječanstvu: vi tražite da se čini dobro, a zabranjujete da se čini zlo i vi vjerujete u Boga. (Ali Imran, 3:110)

Neka se, među vama, nađe grupa ljudi koji će pozivati na sve što je dobro, naređivati sve što je ispravno i zabranjavati sve što je zlo: to su oni koji će naći sreću. (Ali Imran, 3:104)

Stoga smo vas Mi načinili zajednicom središnjom, da možete biti svjedoci protiv naroda, a Poslanik svjedok protiv vas samih (...). (el-Bekara, 2:143)

Kao neko ko je „dat čovječanstvu“ da mu služi, ili da djeluju kao svjedoci nad narodima svijeta i kao pravedno uravnotežena zajednica (*ummeten vesetan*), muslimani moraju razmišljati izvan sadašnje konfiguracije islamske jurisprudencije. Sadašnji način fosiliziranog razmišljanja i tvrdokornih stavova, kakav se ogleda u sljedećem odlomku, nespojiv je s dinamikom islama:

Zakon o ličnim pravima muslimana ne treba mijenjati, budući da ga mudri Sud može reinterpretirati u promijenjenim okolnostima, pa se u potpunosti može izvršiti pravda prema ženama i prema njima iskazati blagonaklonost na osnovu *kijasa*, što je, također, zadatak islamskog zakona. Zato je nepotrebna priča o mijenjanju Zakona o pravima muslimana u Indiji i drugim zemljama.<sup>14</sup>

Podsticaj na osnivanje zasebnog Odbora za lična prava muslimanki u Indiji može se shvatiti u kontekstu ozbiljnog nepoznavanja i nepriznavanja problema od tradicionalne islamske jurisprudencije.

Idući ka ostvarivanju ove željene reformacije (*islah*), muslimani bi trebalo da iznova promišljaju i preispitaju islamsko pravo i islamsku jurisprudenciju u svjetlu Kur'ana i Poslanikovog naslijeda, prekaljene u iskustvu svakodnevnog života. Vrijednosno orijentirani pristup, praćen obnovljenim islamskim pravom i jurisprudencijom, kada se spoji s empirijskim temeljem stvarnog života, može, ako Bog da, prokrčiti put muslimanima da žive u

14 Laliwala, *The Islamic Jurisprudence*, str. 25.



ovom svijetu, individualno i kolektivno, da predvode svijet primjerom, sve dok traže spas kroz služenje čovječanstvu na putu koji im je namijenio i kakav im je dao Bog.

Traženje konstruktivnog preobražaja dinamičan je i uzbudljiv izazov. U potrazi za uspjehom, kako u ovom, tako i u onom životu, islam poziva sve da stalno traže pozitivnu promjenu – promjenu koja će pomoći pojedincima na svakom planu, dok, istovremeno, pozitivno utječe na živote drugih. Naravno, promjena počinje kod kuće; s nama u prvom redu. Oni koji shvataju i traže takvu promjenu proaktivno – a ne reaktivno i reakcionarno (što se sada dešava) – neće promijeniti samo sebe, nego će, u tom procesu, proizvesti promjene i u drugima:

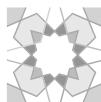
Allah neće promijeniti stanje jednog naroda sve dok taj narod ne izmjeni sebe. (er-Ra'ad, 13:11)

Neka milost i ljubav (*rahmet*), koje su najvažnija suština Božija,<sup>15</sup> i uzorni život i naslijeđe poslanika Muhammeda (*usvetun hasena*), posланог kao milost ljudima i svjetovima,<sup>16</sup> prosvijetle vjeru i misao vjernika i zrače kroz njihov život, preobražavajući im i živote i društva, i neka tako donesu boljšetak (*islah*)<sup>17</sup> svijetu.

15 „(...) Milost Moja obuhvata sve (...)“ (el-A'raf, 7:156). „On je Sebi propisao Milost (...)“ (el-En'am, 6:12). „Kada je Allah odlučio stvoriti svijet, Sam je Sebi propisao i u Svojoj Knjizi, koju je spustio, odredio: Moja milost ima prevagu nad Mojim gnevom.“ *Imam al-Nawawi's Forty Hadith Qudsi*, no. 1, dostupno na: <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/egagement/resources/texts/muslim/hadith/hadithqudsi.html>, pregledano 15. oktobra 2008.

16 Sura *en-Nisa*, 4:79; sura el-Enbija, 21:107.

17 Sura Hud, 11:88.



## Bibliografija

- Abu-Nimer, M., „A Framework for Non-Violence and Peacebuilding in Islam“, *Journal of Law and Religion*, 15:1/2 (2001)
- AbuSulayman, A., *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1987)
- AbuSulayman, A., *Crisis in the Muslim Mind* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1993)
- Abu Zahrah, M., „The Fundamental Principles of Imam Malik's Fiqh“ (s. a.), dostupno na: [http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki\\_fiqh/usul8.html](http://www.iium.edu.my/deed/lawbase/maliki_fiqh/usul8.html)
- Ahmad, A. A., *Structural Interrelations of Theory and Practice in Islamic Law: A Study of Six Works of Medieval Islamic Jurisprudence* (Brill Academic Publishers, 2006)
- Ahmad, K., „Implementation of Shariah“ (1998), prev. s urdu jezika, original u *Tarjumanul Qur'an* Isharat, dostupno na: <http://www.jamat.org/Isharat/1998/1098/hmtl>, pregledano 14. novembra 2006.
- Ahmed, Q. H., „Islam & Politics“ dostupno na: <http://www.jamaat.org/qa/politics.html>, pregledano 2. jula 2006.
- Alam, N., S. K. Sasha i J. K. van Ginneken, „Determinants of Divorce in a Traditional Muslim Community in Bangladesh“, *Demographic Research*, 3:4 (2000)
- Alauya, S., *Fundamentals of Islamic Jurisprudence* (Manila, Philippines: Rex Book Store, Manila, 1999)
- Albalagh, „Mufti TaqiUsmani“, dostupno na: <http://www.albalagh.net/taqi.shtml>, pregledano 30. maja 2007.
- Ali, A. Yusuf, *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary* (New York: Tahrike Tarsile Qur'an, 1988)
- Amal, T. A., „Observing the Contemporary Model of Ijma“ (2004), dostupno na: <http://islamlib.com/en/page.php?page=article&id=595>, pregledano 23. februara 2007.
- Amidi, el-, S., *Kitab el-ihkam fi 'usul el-ahkam*, 4 vol. (Kairo: Dar el-kutub el-hidivija, 1914)
- Ansari, Moin, „They Came Before Columbus – The Muslims: Rebuilding The Jewish Christian Muslim Symbiosis in America“, *Rupee News* (12. decembar 2007), dostupno na: <http://rupee-news.com/?p=236>



## Bibliografija

- Ansari, M. T. (prijevod s uvodom i bilješkama), *Sunan Ibn-e-Majah* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000)
- Ariff, M., „Islamic Banking“, *Asian-Pacific Economic Literature*, 2:2 (septembar 1998)
- Asad, M., *This Law of Ours and Other Essays* (Gibraltar: Dar al-Andalus, 1982)
- Asia Sentinel*, „Once a Muslim, Always a Muslim in Malaysia“ (30. maj 2007), dostupno na: [http://www.asiasentinel.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=515&Itemid=34](http://www.asiasentinel.com/index.php?option=com_content&task=view&id=515&Itemid=34), pregledano 21. oktobra 2007.
- Ati, al-, H. A., *The Family Structure in Islam* (Indianapolis, IN: American Trust Publications, 1977)
- Awliya'i, M., „Outlines of the Development of the Science of Hadith“ (s. a.), ponovo objavljeno 17. aprila 2007. na internet-stranici *al-Islam*: <http://al-islam.org/al-tawhid/hadith-science/3.htm>.
- Ayoob, M., „Muslims could benefit from banishing the word ‘jihad’“, *Daily Times* (1. oktobar 2006)
- Azami, M. M., *Studies in Hadith Methodology and Literature* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publications, 1977)
- Azimeh, al-, A., „Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality“, u *Islamic Law: Social and Historical Contexts*, Aziz al-Azimeh (ur.) (New York: Routledge, 1989)
- Badenas, R., *Christ the End of the Law: Romans 10.4 in Pauline Perspective* (Sheffield, UK: Sheffield Academic Press, Sheffield, 1985)
- Bagdadi, el-, Hatib, *el-Fekih ve el-mutefekkih*, Abu Abd al-Rahman Adil ibn Yusuf al-Azazi (ur.) (Saudi Arabia: Dar ibn el-Dževzi, 1421. god. po H.)
- Baldauf, S., „Pakistani religious law challenged“, *Christian Science Monitor* (2. mart 2005)
- Choudhury, M. A., „Development of Islamic Economic and Social Thought“, u *Handbook of Islamic Banking*, K. Hassan i M. Lewis (ur.) (Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2007)
- Choudhury, M. A. i R. Shakespeare, *The Universal Paradigm and the Islamic World-System: Economy, Society, Ethics and Science* (Singapore: World Scientific Publishing Company, 2007)
- Church, George, „An Exquisite Balancing Act“, *Time* (24. septembar 1990), dostupno na: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,971191,00.html>, pregledano 29. jula 2007.
- CNN, „Fury over ‘rude’ SMS divorces“ (29. juli 2003), dostupno na: <http://edition.cnn.com/2003/WORLD/asiapcf/southeast/07/29/malaysia.divorce>, pregledano 28. septembra 2007.
- Cowan, J. (ur.), *Arabic-English Dictionary: Hans-Wehr Dictionary of Modern Written Arabic* (Ithaca, New York: Spoken Language Services, Inc., 1976)
- Dayal, B. M., (prijevod s uvodom i bilješkama), *Durr-ul-Mukhtar by Al-Haskafi* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1992)
- Deccan Herald*, „Muslim women form their own personal law board“ (3. februar 2005)
- DeLorenzo, Y. T., „Introduction“, u *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba*, A. Thomas (ur.) (London, UK: Routledge, 2006)
- Dunbar, K., „Analogy“, (s. a.), dostupno na: <http://www.diplomacy.edu/Language/Analogies/default.htm>, pregledano 11. marta 2007.
- Dunn, J., *Jesus, Paul and the Law: Studies in Mark and Galatians* (Louisville, USA: Westminster / John Knox Press, 1990)
- Dževzijja, el-, Ibn el-Kajim, *I'lam el-muvekki'in 'an Rabb el-'alemin* (Bejrut, Liban: el-Mekteba el-'asrija, 1987)



- El Fadl, K. A., „*Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries*”, *Islamic Law and Society*, 1:2 (1994)
- El Fadl, K. A., *And God Knows the Soldiers: The Authorities and Authoritarian in Islamic Discourse* (New York: University Press of America, 2001)
- El Fadl, K. A., *The Place of Tolerance in Islam* (Boston, Massachusetts: Beacon Press, 2002)
- El Fadl, K. A., *The Great Theft* (San Francisco, California: Harper, 2004)
- El-Gamal, M., „An Economic Explication of the Prohibition of Riba in Classical Islamic Jurisprudence”, dokumenti s Trećeg foruma o islamskim finasijama Uiverziteta Harvard (Center for Middle Eastern Studies, Harvard University, Cambridge, MA, 2000)
- El-Gamal, M., *A Basic Guide to Contemporary Islamic Banking and Finance* (Plainfield, Indiana: Islamic Society of North America, 2000)
- El-Gamal, M., *Islamic Finance: Law, Economics and Practice* (New York: Cambridge University Press, 2006)
- Emerick, Y., „The Fight for the Soul of Islam in America” (s. a.), dostupno na: <http://www.islamfortoday.com/emeric12.htm>, preglezano 2. augusta 2006.
- Emon, A., „*Islamic Law and the Canadian Mosaic: Politics, Jurisprudence, and Multicultural Accommodation*”, *Canadian Bar Review*, 87:2 (februar 2009)
- Engineer, A., „*Qur'an, Hadith and Women*”, *Islam and Modern Age* (februar 2009), dostupno na: <http://worldmuslimcongress.blogspot.com/2008/02/quraan-hadith-and-women.html>, preglezano 3. marta 2008.
- Esposito, J., *Islam: The Straight Path* (New York: Oxford University Press, 2005)
- Fadel, M., „Rules, Judicial Discretion, and the Rule of Law in Nasrid Granada: An Analysis of *al-Hadiqa al-mustaqqilla al-nadra fi al-fatawa al-sadira 'an 'ulama al-hadra'*”, u *Islamic Law: Theory and Practice*, R. Gleave and E. Kermeli (ur.) (London, UK: I. B. Tauris, 1997)
- Fadel, M., „Book Review of Analytical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of Juridical Principle of Qiyas by Ahmad Hasan”, *The Journal of Law and Religion*, 15:1/2 (2000–2001)
- Farooq, M. O., „Development Demystified: An Islamic Perspective”, rad s Prve konferencije NAAMPS-a, 9–11. aprila 1993, Chicago, Illinois.
- Farooq, M. O., „A Cyber-discussion on Gender Equality”, *Monthly Minaret*, 18:1 (januar 1996)
- Farooq, M. O., „Being born as a Muslim: Is there such a thing?” (1999), komentari na NABIC-L, dostupno na: [http://www.globalwebpost.com/faroomw/writings/islamic/born\\_muslim.html](http://www.globalwebpost.com/faroomw/writings/islamic/born_muslim.html), preglezano 27. jula 2007.
- Farooq, M. O., „Mind Building: A Neglected Dimension of Islam”, *Message International* (juni 2000)
- Farooq, M. O., „Toward Understanding Muhammad: Some Issues in Peace and Violence”, *Message International*, 27:8/9 (august – septembar 2000)
- Farooq, M. O., „Islam and Democracy: Perceptions and Misperceptions”, *Message International*, 27:4/5 (aprili/maj 2002)
- Farooq, M. O., „Women Scholars of Islam: They Must Bloom Again”, *Message International*, 28:8/9 (august/septembar 2003)
- Farooq, M. O., „O Allah! You are My Servant and I am Your Lord: The Language of Love” (2003), dostupno na: <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC305-1978>, preglezano 21. junia 2007.



## Bibliografija

- Farooq, M. O., „Hajj and the neglected legacy of a great woman”, *Message International*, 26:2/3 (februar/mart 2004)
- Farooq, M. O., „Freedom and Choice: The First-Order Condition of Islam”, *Message International*, 30:4/5 (april/maj 2004).
- Farooq, M. O., „The Riba-Interest Equivalence: Is There Any Ijma (Consensus)?“ (2006), dostupno na: <http://en.wikipedia.org/wiki/Riba>, pregledano 21. juna 2007.
- Farooq, M. O., „Fundamental Human Dignity and the Mathematics of Slavery“ (2006), dostupno na: [http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/slavery\\_math.html](http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/slavery_math.html), pregleđano 21. juna 2007.
- Farooq, M. O., „The Spirit of Global Belonging: Perspectives from Some Humanity-Oriented Icons“ (2006), dostupno na: [http://www.nazrul.org/works\\_on\\_nazrul/articles/global-belonging.doc](http://www.nazrul.org/works_on_nazrul/articles/global-belonging.doc), pregledano 21. juna 2007.
- Farooq, M. O., „Rape and Hudood Ordinance: Perversions of Justice in the Name of Islam“ (2006), dostupno na: <http://www.islamicity.com/articles/Articles.asp?ref=IC0612-3179>, pregleđano 21. juna 2007.
- Farooq, M. O., „Religious Denunciations and Takfir: Isn't there enough to go around?“ (2006), dostupno na: <http://www.globalwebpost.com/farooqm/writings/islamic/takfir.html>
- Farooq, M. O., „Exploitation, Profit and The Riba-Interest Reductionism“, neobjavljen rad, predstavljen na konferenciji (Annual Conference of Eastern Economic Association, New York, 23–25. februara 2007)
- Farooq, M. O., „Apostasy, Freedom and Da'wah: Full Disclosure in a Business-like Manner“ (2007), dostupno na: [http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/apostasy\\_free-dom\\_and\\_dawah\\_full\\_disclosure\\_in\\_a\\_business\\_like\\_manner/](http://theamericanmuslim.org/tam.php/features/articles/apostasy_free-dom_and_dawah_full_disclosure_in_a_business_like_manner/), pregledano 21. juna 2007.
- Farooq, M. O., „Stipulation of Excess in Understanding and Misunderstanding Riba: Al-Jassas Link“, *Arab Law Quarterly*, 21:4 (2007)
- Farooq, M. O., „Partnership, Equity-financing and Islamic Finance: Whither Profit-loss Sharing?“, *Review of Islamic Economics*, 11 (2007)
- Farooq, M. O., „Riba, Interest and Six Hadiths: Do we have a Definition or a Conundrum?“, *Review of Islamic Economics*, 13:1 (2009)
- Farooq, M. O., „Islam and the Riba-Interest Equation: Reexamination of the Traditional Arguments“, *Global Journal of Finance and Economics*, 6:2 (septembar 2009)
- Farooq, M. O., „Self-Interest, Homo Islamicus and Some Behavioral Assumptions in Islamic Economics and Finance“, *International Journal of Excellence in Islamic Banking and Finance*, 1:1 (januar 2011)
- Friedman, Y., *Tolerance and Coercion in Islam: Interfaith Relationships* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 2003)
- Gidley, R., „Oil discovery adds new twist to Darfur tragedy“, *Reuters* (15. jun 2005)
- Gleave, R. and E. Kermeli (ur.), *Islamic Law: Theory and Practice* (London, UK: I. B. Tauris, 2001)
- Guraya, M. Y., *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1993)
- Haddad, G. F., „Abu Bakrah and the Feminists“ (2005), dostupno na: [http://www.abc.se/tm9783/o/abfm\\_e.html](http://www.abc.se/tm9783/o/abfm_e.html), pregledano 21. maja 2007.
- Hakim, K. A., „Law and Islam“ (1987), dostupno na: <http://muslimcanada.org/ch20hakim.html>
- Hallaq, W., „The Authenticity of Prophetic Hadith: A Pseudo-problem“, *Studia Islamica*, 89 (1999)



- Hallaq, W., „Can the Shari'a be Restored?“ u *Islamic Law and the Challenges of Modernity*, Y. Hadad and B. Stowasser (ur.) (Walnut Creek, California: Altamira Press, 2004)
- Hamilton, C. (prijevod s uvodom i bilješkama), *al-Hedaya by Al-Marghinani*, 2. izd. (Karachi, Pakistan: Darul Ishaat, 1989)
- Hasan, A., *Analogical Reasoning in Islamic Jurisprudence: A Study of the Juridical Principle of Qiyas* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1986)
- Hasan, A., (prijevod s uvodom i bilješkama), *Sunan Abu Dawud*, vol. i-iii (New Delhi: Kitab Bhavan, 1990)
- Hasan, A., *The Principles of Islamic Jurisprudence* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 1993)
- Hasan, A., *The Doctrine of Ijma: A Study of the Juridical Principle of Consensus* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2003)
- Hasan, M., „Women's personal law board“, *The Milli Gazette* (16–28. februar 2005)
- Hasan, S., *An Introduction To The Science Of Hadith* (London, UK: Al-Qur'an Society, 1994)
- Hasan, S., „A Brief History of Mustalah al-Hadith“ (s. a.), dostupno na: <http://www.islamic-awareness.org/Hadith/Ulum/asa1.html>, pregleдано 29. juna 2006.
- Hathout, H., *Reading the Muslim Mind* (Indianapolis, Indiana: American Trust Publication, 1995)
- Hazimi, el-, Ebu Bekr Muhammed ibn Musa, *Šurut el-a'imma el-hamsa*, M. Z. al-Kawthari (ur.) (uvezana s el-Kajserani, *Šurut el-a'imma es-sittah*) (Kairo, Egipat, s. a.)
- Holst, G., „There is no Ah! in a Brute Force Search: An Argument for Creative Models of Analogy“ (s. a.), dostupno na: <http://www.sfu.ca/tgholst/HonoursThesis/thesis.html>, pregleдано 2. marta 2007.
- Hussain, J., *Islam: Its Law and Society* (Annandale, Australia: Federation Press, 2004)
- Hanbal, A., Ibn, *Musnad Ahmad* (Bejrut, Liban: Dar el-kutub el-'ilmija, 1993)
- International Commissions of Jurists, *The Events in East Pakistan, 1971: A Legal Study* (Geneva, Switzerland, 1972)
- Iqbal, M., *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 2000)
- Islamic Fiqh Academy, *Resolutions and Recommendations of the Council of the Islamic Fiqh Academy 1985–2000* (Jeddah, Saudi Arabia, 2000), dostupno na: <http://www.irtipms.org/Publications.aspx?pub=73&search=mode=allwords>, pregleдано 23. septembra 2006.
- Jackson, S. (Abdul Hakim), „Fiction and Formalism: Toward a Functional Analysis of Usul al-Fiqh“ u *Studies in Islamic Legal Theory*, B. Weiss (ur.) (Boston, Massachusetts: Brill, 2002)
- Jackson, S. (Abdul Hakim), „Sources of Islamic Law“ (s. a.), dostupno na: <http://www.aals.org/am2004/islamiclaw/islamicmaterials.pdf#search=%22sharia%20%22islamic%20law%22%22>, pregleдано 29. augusta 2006.
- Jamiatul Ulama, *Shariah* (s. a.), dostupno na: <http://www.jamiat.org.za/isinfo/sharia.html>, pregleдано 2. jula 2006.
- Jokisch, B., „Ijtihadin Ibn Taymiyya's fatawa“ u *Islamic Law: Theory and Practice*, R. Gleave and E. Kermeli (ur.) (London, UK: I. B. Tauris, 1997)
- Kahan, D., „Unempirical Claims About Empiricism“, komentar na blogu, Yale University Cultural Cognition Project, 2006, dostupno na: <http://research.yale.edu/culturalcognition/blog/2006/06/unempirical-claims-about-empiricism.html>, pregleдано 15. marta 2007.
- Kahoe, R., „Taking a Look at Legalism“, *Mainstream Messenger*, 3:2 (april 2000)



## Bibliografija

- Kamali, M. H., *Law in Afghanistan: A Study of the Constitutions, Matrimonial Law and the Judiciary* (Leiden, Netherlands: Brill, 1985)
- Kamali, M. H., *Freedom of Expression in Islam* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1997)
- Kamali, M. H., *Principles of Islamic Jurisprudence*, 3. izd. (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 2003)
- Kazi, M., *A Treasury of Ahadith* (Jeddah, Saudi Arabia: Abul-Qasim Publishing House, 1992)
- Keller, N. H. M. (prev. s uvodom i bilješkama), *Reliance of the Traveller by Al-Misri* (Beltsville, MD: Amana Publications, 1994)
- Khadduri, M. (prijevod s uvodom i bilješkama), *Al-Shafi'i's Risala: Treatise on the Foundations of Islamic Jurisprudence*, 2. izd. (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1987)
- Khan, Israr Ahmad, *Authentication of Hadith: Redefining the Criteria* (London, UK: IIIT, 2010)
- Khan, M., „The Priority of Politics“, *Boston Review* (aprili/maj 2003), dostupno na: <http://www.bostonreview.net/BR28.2/Khan.html>, pregledano 7. oktobra 2006.
- Khan, M., „The Role of Social Scientists in Muslim Societies“, *Islamic Horizon* (maj 2003), dostupno na: <http://www.ijtihad.org/IslamicSocialSciences.htm>, pregledano 16. jula 2007.
- Khan, M. A., *Mostafa Charit* (izvorni tekst na bengalskom), 4. izd. (Dhaka, Bangladesh: Jhinuk Pustika, 1975)
- Khan, M. M. (prijevod s uvodom i bilješkama), *Sahih al-Bukhari*, vol. 1-9 (Madinah, Saudi Arabia: Madinah University, s. a.)
- Khan, S. Y., „Divorced from Reality – Amending the Triple Talaq Law“, *The times of India* (5. oktobar 2000)
- Koehler, J. J., „The Influence of Prior Beliefs on Scientific Judgments“, *Org. Behaviour & Human Decision Processes*, 56 (1993)
- Krawietz, B., „Cut and Paste in Legal Rules: Designing Islamic Norms with Talfiq“, *Die Welt des Islams*, 42:1 (aprili 2002)
- Kuran, T., „Why the Middle East Is Economically Underdeveloped: Historical Mechanisms of Institutional Stagnation“, *Journal of Economic Perspectives*, 18 (ljeto 2004)
- Laldin, M. A., *Introduction to Shariah and Islamic Jurisprudence* (Kuala Lumpur, Malaysia: Cert Publications Sdn Bhd, 2006)
- Laliwala, J. I., *The Islamic Jurisprudence* (New Delhi, India: The Indian Institute of Islamic Studies, 1983)
- Lang, J., *Struggling to Surrender* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 1994)
- Looklex, „Sharia“, *Encyclopedia of Orient*, dostupno na: <http://i-cias.com/e.o/sharia.htm>, pregledano 15. marta 2007.
- Luni, A. K., „Islam in the Eyes of Western Media“, *Pak Tribune* (22. septembar 2006)
- Mahomedy, M. (prijevod s uvodom i bilješkama), *Bahishti Zewar [Nebeski ukrasi] by Ashraf Ali Thanvi* (Azaadvile, South Africa: Madrasah Arabia Islamia, 1995)
- Masud, M. K., „Apostasy and Judicial Separation in British India“, u *Islamic Legal Interpretation: Muftis and Their Fatwas* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996)
- Masud, M. K., *Shatibi's Philosophy of Islamic Law* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1997)
- Masud, M. K., „Muslim Jurists' Quests for the Normative Basis of Shariah“, uvodno predavanje, International Institute for the Study of Islam in the Modern World, Netherlands, 2001, dostupno na: [http://www.isim.nl/files/inaugural\\_masud.pdf](http://www.isim.nl/files/inaugural_masud.pdf), pregledano 29. augusta 2007.



- Masud, M. K., „Communicative Action and the Social Construction of Shari'a in Pakistan“ u *Religion, Social Practice, and Contested Hegemonies: Reconstructing the Public Sphere in Muslim Majority Societies*, A. Salvatore i M. LeVine (ur.) (New York: Palgrave-Macmillan, 2005)
- Masud, M. K., „Teaching of Islamic Law & Shari'ah: A Critical Evaluation of the Present & Prospects for the Future“, *Islamic Studies*, 44:2 (ljeto 2005)
- Mawdudi, S. A. A., *Islamic Law and Constitution*, 3. izd. (Lahore, Pakistan: Islamic Publications, 1983).
- Mawdudi, S. A. A., *Sood o Adhunik Bankina* (Interes i moderno bankarstvo) (Dhaka, Bangladesh: Adhunik Prokashoni, 1987)
- Mawdudi, S. A. A., *The Punishment of the Apostate According to Islamic Law*, Syed Silal Husain i Ernest Hahn (prev.) (1994), dostupno na: <http://answering-islam.org/Hahn/Mawdudi/index.htm>, pregledano 27. maja 2007.
- Mernissi, F., *Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (Reading, Massachusetts: Perseus Books, 1987)
- Mistler, B., „Masters of Analogies: The GRE is to the MAT as a Freud is to James“ (s. a.), dostupno na internet-stranici APA: <http://www.apa.org/apags/edtrain/gre.html>, pregledano 5. maja 2007.
- Moghul, U., „Approximating Certainty in Ratiocination: How to Ascertain the 'Illah (Effectve Cause) in the Islamic Legal System and How to Determine the Ratio Decidendi in the Anglo-American Common Law“, *Journal of Islamic Law*, 4 (jesen/zima, 1999)
- Moors, A. i C. Tripp, Women, *Property and Islam: Palestinian Experiences, 1920–1990* (Cambridge, Massachusetts: Cambridge University Press, 1996)
- Mossaad, N., „The Impact of Islam on Economic Growth: Evidence From Cross Country Regressions“, rad, Association for the Study of Religion, Economics and Culture, Rochester, New York (4. novembar 2005)
- Mumisa, M., *Islamic Law: Theory & Interpretation* (Beltsville, Maryland: Amana Publications, 2002)
- Munir, L. Z., „General Introduction to Islamic Law“ (s. a.), dostupno na: [http://www.lfip.org/laws718/docs/lily-pdf/Introduction\\_to\\_Islamic\\_Law.pdf](http://www.lfip.org/laws718/docs/lily-pdf/Introduction_to_Islamic_Law.pdf), pregledano 16. augusta 2006.
- Murad, K., *Shariah – The Way to God* (s. a.), dostupno na: [http://www.youngmuslims.ca/online\\_library/books/shariah\\_the\\_way\\_to\\_tog/p2.htm](http://www.youngmuslims.ca/online_library/books/shariah_the_way_to_tog/p2.htm), pregledano 2. septembra 2006.
- Musa, M. i M. Haque (ur.), *Bidhibadhdha Islami Ain* [Kodificirano islamsko pravo] 2. izd., 3 vol. (Dhaka, Bangladesh: Islamic Foundation, 2001)
- Muslehuddin, M., *Philosophy of Islamic Law and the Orientalists* (New Delhi, India: Taj Company, 1986)
- Nabhani, al-, T., *The System of Islam [Nizam el-islam]*, prev. na eng. (2002), dostupno na: [http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en\\_books\\_pdf/system\\_of\\_islam.pdf](http://www.hizb-ut-tahrir.org/PDF/EN/en_books_pdf/system_of_islam.pdf), pregledano 21. juna 2007.
- Naqvi, S. N. H., *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1981)
- Naqvi, S. N. H., „Islamic Banking: An Evaluation“, *IIUM Journal of Economics and Management*, 8:1 (2000)
- Nyazee, I. A. K., *Islamic Jurisprudence (Usul al-Fiqh)* (Islamabad, Pakistan: Islamic Research Institute, 2000)
- Nyazee, I. A. K. (prijevod s uvodom i bilješkama), *al-Hidaya by Al-Marghinani*, vol. 1 (Bristol, UK: Amal Press, 2006)



## Bibliografija

- Omran, Abdel, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London, UK: Routledge, 1992)
- Qadri, A. A., *Islamic Jurisprudence in the Modern World* (Bombay, India: N. M. Tripathi Publishers, 1963)
- Qaradawi, al-, Yusuf, *The Lawful and the Prohibited in Islam* (s. a.), dostupno na: [http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q\\_LP/Int.htm](http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q_LP/Int.htm), pregledano 17. maja 2007.
- Qaradawi, al-, Yusuf, *Islamic Awakening Between Rejection and Extremism* (Herndon, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1981)
- Qaradawi, al-, Yusuf, *Approaching the Sunnah* (Herndon, Virginia, USA: IIIT, 2006)
- Qaradawi, al-, Yusuf, „Apostasy: Major and Minor“ (2006), dostupno na: [http://www.islamonline.net/servlet/Satelite?c=Article\\_C&cid=1178724001992&pagename=Zone-English-Living-Shariah/LSELayout](http://www.islamonline.net/servlet/Satelite?c=Article_C&cid=1178724001992&pagename=Zone-English-Living-Shariah/LSELayout).
- Qayrawani, al-, A. A., *The Risala: A Treatise on Maliki Fiqh*, Alhaj Bello Mohammad Daura (prev. (s. a.), dostupno na: [http://www.masmn.org/documents/Books/Abdullah\\_Al\\_Qayrawani/The\\_Risala/index.htm](http://www.masmn.org/documents/Books/Abdullah_Al_Qayrawani/The_Risala/index.htm), pregledano 15. jula 2006.
- Quraishi, A., „Her Honor: An Islamic Critique of the Rape Laws of Pakistan from a Woman-Sensitive Perspective“, *Michigan Journal of International Law*, 18 (1997)
- Rabbani, Faraz, „Shariah: The Clear Path“, dostupno na: <http://www.sunnipath.com/Library/Articles/AR00000256.aspx>, pregledano 15. septembra 2006.
- Rahimuddin, M. (prijevod s uvodom i bilješkama), *Muvetta Imam Malik* (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1985)
- Rahman, F., *Islamic Methodology in History* (Karachi, Pakistan: Central Institute of Islamic Research, 1965)
- Rahman, S. A., *Punishment of Apostasy in Islam* (New Delhi, India: Kitab Bhavan, 1996)
- Ramadan, H., *Understanding Islamic Law: From Classical to Contemporary* (MD, USA: Rowman Altamira, 2006)
- Ramadan, T., *Western Muslims and the Future of Islam* (Oxford, UK: Oxford University Press, 2004)
- Randeri, S. A. R. L., *Fatawa Rahimiya* (Gujarat, India: Mekteba Rahimija, 1975–1982)
- Raysuni, al-, Ahmad, *Imam Al-Shatibi's Theory of the Higher Objectives and Intents of Islamic Law* (Herndon, London: IIIT, 2005)
- Reinhard, A. K., „Islamic Law as Islamic Ethics“, *Journal of Religious Ethics*, 2 (1983)
- Rosenthal, F. (prijevod s uvodom i bilješkama), *Muqaddimah, by Ibn Khaldun* (Princeton: New Jersey: Princeton University Press, 1970)
- Saadallah, R., „Concept of Time in Islamic Economics“, *Islamic Economic Studies*, 2:1 (1994)
- Sachedina, A., „The Ideal and Real in Islamic Law“, u *Perspectives on Islamic Law, Justice, and Society*, R. S. Khare (ur.) (Latham, Maryland: Rowman & Littlefield, 1999)
- Sadeghi-Hassanabadi, A., H. Keshavarz, E. Setoudeh-Maram i Z. Sarraf, „Prevalence of reproductive morbidity among women of the Qashqa'i tribe, Islamic Republic of Iran“, *Eastern Mediterranean Health Journal*, 4:2 (1998)
- Saeed, A., „A Fresh Look at the Freedom of Belief in Islam“, u *Difference and Tolerance: Human Rights Issues in Southeast Asia*, D. Kingsbury i G. Barton (ur.) (Australia: Deakin University Press, 1994)
- Saeed, A. i H. Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam* (London, UK: Ashgate Publications, 2004)

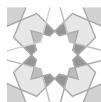


- Saeed, Abdullah, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation* (New York, E. J. Brill, 1996)
- Salahi, A., „Does Islamic Law Need Modification?”, *Arab News* (22. maj 2006)
- Saleh, Nabil A., *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law: Riba, Gharar and Islamic Banking* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996)
- Sardar, Z., „Rethinking Islam“, *Islam for Today* (juni 2002), dostupno na: <http://www.islamfortoday.com/sardar01.htm>, preglezano 11. marta 2008.
- Sarker, M. A. A., „Islamic Banking in Bangladesh: Performance, Problems & Prospects“, *International Journal of Islamic Financial Services*, 1:3 (oktobar/decembar 1999)
- Saudi Embassy, „Human Rights in Judicial System 2000“ (s. a.), dostupno na: <http://www.saudembassy.net/Issues/HRights/hr-judicial-2-intro.html>, preglezano 20. septembra 2006.
- Serahsi, el-, A. M., *Kitab el-Mebsut* (Bejrut, Liban: Dar el-Ma'rifa, 1993)
- Shafaat, A., „The Punishment of Apostasy in Islam (Part II): An Examination of the Hadiths on the Subject“ (2007), dostupno na: [http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy\\_Part2.html](http://islamicperspectives.com/PunishmentOfApostasy_Part2.html), preglezano 29. oktobra 2006.
- Shaheed F., „Controlled or Autonomous: Identity and the Experience of the Network Women Living Under Muslims Laws“, *Occasional Paper*, dostupno na: <http://www.wluml.org/search/node/%E2%80%99Controlled%20or%20Autonomous>.
- Sharifi, A., „Tajikistan: Women Challenge Mosque Ban“ (6. oktobar 2004), dostupno na: <http://iwrp.net/report-news/tajikistan-women-challenge-mosque-ban>.
- Shehaby, N., „Illa and Qiyas in Early Islamic Legal Theory“, *Journal of American Oriental Society*, 102:1 (januar/mart 1982)
- Siddiqi, A. H. (prijevod s uvodom i bilješkama), *Sahih Muslim*, vol. i-iv (Lahore, Pakistan: Sh. Muhammad Ashraf, 1982)
- Siddiqi, M. N., „Relevance and Need for Understanding the Essence of Religious Traditions in the Contemporary World“, International Seminar on Inter-Civilizational Dialogue in a Globalizing World, Institute of Objective Studies, New Delhi, 8–10. april 2005, dostupno na: [http://www.siddiqi.com/mns/Relevance\\_April2005\\_Delhi.htm](http://www.siddiqi.com/mns/Relevance_April2005_Delhi.htm), preglezano 8. maja 2006.
- Siddiqi, M. Z., *Hadith Literature: Its Origin, Development & Special Features* (Cambridge, UK: Islamic Texts Society, 1993)
- Siddique, K., *The Struggle of Muslim Women* (Singapore: Thinkers Library, 1983)
- Siddiqui, S. H., *Islamic Banking: Genesis & Rationale, Evaluation & Review, Prospects & Challenges* (Karachi, Pakistan: Royal Book Company, 1994)
- Sikand, Y., „Triple talaq: counter-perspective“ (2004), dostupno na: <http://www.sabrang.com/cc/archive/2004/july04/cover10.html>, preglezano 21. juna 2007.
- Sisters in Islam, „Women as judges“, SIS Working Paper Series, s. a., SIS web-site, dostupno na: <http://www.sistersinislam.org.my/BM/womenjudgesPart1.doc>, preglezano 21. jula 2007.
- Sistersinislam.org, „Reforming Family Law in the Muslim World“, s. a., dostupno na: <http://www.sistersinislam.org.my/baraza/reforming.htm>, preglezano 21. augusta 2006.
- Stoddard, Theodore Lothrop, *The New World of Islam* (New York, USA: Charles Scribner's Sons, 1921)
- Subhani, M. E. A., *Apostasy in Islam* (New Delhi, India: Global Media Publications, 2004)
- Suhail, I. A. K., *What is Riba?* (New Delhi, India: Pharos, 1999)



## Bibliografija

- Šafi'i, eš-, Muhammed ibn Idris, *er-Risala*, ur. Ahmad Shakir (Bejrut: Dar el-kutub el-'ilmijja, 2009)
- Ševkani, eš-, M., *Iršad el-fuhul*, 1. izd. (Rijad, Saudijska Arabija: Dar el-fadile, 2000)
- Thomas, A. (ur.), *Interest in Islamic Economics: Understanding Riba* (London, England: Routledge, 2006)
- Toynbee, A., *A Study of History (vol. 3): The Growths of Civilizations* (New York: Oxford University Press, 1962)
- Useem, J. „Banking On Allah: Devout Muslims don't pay or receive interest. So how can their financial system work?“, *Fortune* (10. juni 2002)
- Usmani, M. T., *An Introduction to Islamic Finance* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law International, 2002)
- Usmani, M. T., „The Islamization of Laws in Pakistan: The Case of Hudud Ordinances“, *Muslim World*, 96:2 (april 2006)
- Uthaymeen, M. I., „The Ruling Regardin one who Abandons Salaat“ (s. a.), dostupno na: [http://www.salafi-manhaj.com/pdf/SalafiManhaj\\_AbandoningSalat.pdf](http://www.salafi-manhaj.com/pdf/SalafiManhaj_AbandoningSalat.pdf), pregledano 1. septembra 2006.
- Vanker, Muhammad, „Three Talaqs“ (s. a.), dostupno na: <http://www.umhlangaislamic.co.za/articles/talaqs.htm>, pregledano 5. marta 2007.
- Vogel, F. E., *Islamic Law and Legal System: Studies of Saudi Arabia* (Leiden, Netherlands: Brill, 2000)
- Vogel, F. i S. L. Hayes, *Islamic Law and Finance: Religion, Risk and Return* (The Hague, Netherlands: Kluwer Law, 1998)
- Vosnidou, Stella i Andrew Ortony (ur.), *Similarity and Analogical Reasoning* (New York: Cambridge University Press, 1989)
- Weiss, B. G., *The Search for God's Law: Islamic Jurisprudence in the Writings of Sayf al-Din al-Amidi* (Salt Lake City, Utah: University of Utah Press, 1992)
- Weiss, B. G., *The Spirit of Islamic Law* (Athens, Georgia, USA: University of Georgia Press, 2006)
- Zahraa, M. „Characteristic Features of Islamic Law: Perceptions and Misconceptions“, *Arab Law Quarterly*, 15:2 (2000)
- Zaman, R. i H. Movassaghi, „Interest-Free Islamic Banking: Ideals and Reality“, *The International Journal of Finance*, 14:4 (2002)
- Zomeno, A., „Kafa'ain the Maliki School: A fatwa from fifteenth-century Fez“, u *Islamic Law: Theory and Practice*, R. Gleave and E. Kermeli (ur.) (London, UK: I. B. Tauris, 1997)



# Indeks

## A

- Abduh 172  
Abraham, vidjeti Ibrahim 24-25, 90  
AbuSulayman 26, 52, 113, 151, 160, 173-175,  
178, 180, 216-220, 238-239, 249, 251,  
*adl* 99  
Afganistan 91  
Aiša 90, 96, 121, 139, 189-190, 260  
Amidi, el- 47, 49, 71, 161, 165, 168, 186  
analogno rasuđivanje 26, 49, 151, 177-178,  
180, 185, 255  
apostaza 88-89, 144, 232; v. otpadništvo  
Ašari 103, 198

## B

- Bangladeš 142, 236-237, 288  
Basri, el- 161  
blud 21-22, 195, 202, 229; v. *zinaluk*  
bogobojaznost 82, 96, 98, 102-103; v. *takva*  
božanstvenost 83, 111, 175, 264, 268-269  
budizam 35

## C

- Choudhury 45-46

## D

- da'if 51, 111, 115, 133, 147, 158, 167  
*dar el-islam* 26  
*dar el-kufr* 27  
Dehlevi 167  
derogacija 53, 124, 154, 217-218, 264, v. *nesh*  
Dunbar 184
- DŽ**
- Džabir ibn Abdulla 120  
Džassas, el- 161, 186  
Džemaat-e-islami 43, 45, 58, 242  
Dževzija, Ibn el-Kajim 57  
*džihad* 37, 127, 262-263  
Džurdžani, eš-Šerif 140  
Džuvejni, el- 47, 153-154

## E

- Ebu Bekr 69, 118, 123, 157, 161-162, 170  
Ebu Bekra 140-141  
Ebu Hanifa 18-19, 21-22, 32, 48, 66-67, 77,  
118, 157, 160, 191, 193, 195, 209  
Ebu Hurejra 64, 75, 78, 190, 198-199  
Ebu Jusuf 71, 118, 160, 191-193



## Indeks

egalitarizam 112, 196

*ehl el-kitab* 157

eksploatacija 33, 80

ekstremizam 81, 224

El Fadl 80, 93, 100, 224

El-Gamal 261

Emerick 76, 83

Empirizam 224, 240, 250-252

Enes ibn Malik 74

Evzai, el- 71, 118, 157

## F

farz 24, 28, 53, 75, 77, 200, 204

feraid 62

Fikhsko vijeće Sjeverne Amerike 72

fundamentalizam 93, 224

## G

Gazali, el- 105, 158-159, 161-162, 165-166, 186, 250

globalna zajednica, pripadnost 94-95

Guraya 29

## H

hadis

*ahad* 115, 132-137, 140, 144-147, 168, 265-266

*da'if* 51, 111, 115, 133, 147, 158, 167

*mutevatir* 11-12, 51, 53, 115-116, 131-136, 139-140, 143, 146, 149, 166-168, 189, 202, 265

*sahih* 51, 110, 112, 115-118, 120, 130-135, 139, 141, 146-147, 149, 168, 189, 227, 265

Hallaq 133

Hazimi, el- 50, 118

*hikma* 99, 220

*hilafet* 88, 163

Hizb al-Tahrir 88

*homo islamicus* 244, 247

*Hudud*, zakon 11, 13, 40, 62, 66, 70, 82, 97, 177, 223, 229-230, 252-253, 267, 288

## I

Ibn Abbas 121-122

Ibn Abidin 143, 156

Ibn Džebel 181

Ibn Haldun 54, 250, 253-255

Ibn Hazm 153, 162, 169, 181, 249

Ibn Mesud 139, 195

Ibn, Mukaffa', el- 71-72

Ibn Omer 182, 195, 198, 201

Ibn Rušd 36

Ibn, Salah, es- 118, 132-135

Ibn Tejmija 49, 56, 153, 157, 159, 162, 249

Ibrahim, v. Abraham 24-25, 55-56, 89-90, 94

ibrahimovsko stajalište 9

induktivna metoda 54, 225, 251, 253, 255, 257

istraživački um 23, 25, 28

Iqbal 172, 248-249

Iran 235-236, 238, 248

*irtidad* 89, v. apostaza, otpadništvo

*islah* 33, 269-270

Islamsko fikhsko vijeće 245

istraživački duh 25

## J

Jahangir 230

## K

Kamali 29-30, 221, 247

kat'i 154, 158, 186



*kefaet* 188, 191, 193-196, 200, 203  
 Khadduri 162  
 kontrola rađanja 237  
 kršćanstvo 20, 35-36, 56, 73, 146, 206, 232, 259  
 Kurejšije 96, 192-193, 195

**L**

Laldin 29  
 legalistička tendencija 27, 63, 73, 108, 124, 137, 146, 188, 206, 213, 220

**M**

Makdisi, Muhammed ibn Tahir 50, 118  
 Makdisi, el-, Muveffekuddin ibn Kudama 155  
 Malezija 26, 29, 237  
 manjine 27, 92, 94, 131, 246  
 Marginani, el- 160, 188, 194  
*ma'ruf* 86, 92-94, 98  
 Mawdudi 55, 58, 144, 242-244  
 međusobno savjetovanje 95  
*mehr* 84, 190, 192-193, 195, 207-210, 215, 224, 235; v. miraz  
*mekasid eš-šeri'a* 12-13, 15, 103, 105-106, 255, 268, 286  
 Mernissi 141  
*mezheb(i)* 53, 71-72, 76, 119-120, 137, 142, 154, 156, 158, 169-171, 178, 188, 203, 265-266  
 mikropravno 238  
 miraz 102, 192-193, 206-211, 259; v. *mehr*  
 mirovni sporazum 216, 218-219  
 mudaraba 244, 246  
 Mulk, al-, Muhsin 172  
 Mumisa 29-30  
 Munir 63  
 mušaraka 125, 244, 246-247

**N**

Nabhani, al- 88, 144, 163  
 nasilje 33, 38, 96, 98-99, 259-260, 262-263  
 nasljeđivanje 58, 142, 234  
 narodi knjige 97  
 Nevevi, en- 133, 135, 156  
*nesh* 124, 217-218, 264 v. derogacija  
*nikah* 143, 237  
 Nuh 55-56  
 Nyazee 29, 46, 105-106, 144, 158-159

**O**

Omer, ibn el-Hattab 21, 57, 123, 198, 201, 231  
 oslobođanje od ropstva 74, 101, 197, 199, 202-205, 218  
 oslobođenje 30, 81, 197, 200  
 otpadništvo 27, 88, 144-146, 232, 260, 262; v. apostaza

**P**

Pakistan 42, 45, 70, 76, 82, 97, 102, 229-230, 237, 242, 245-246, 253, 267  
 paternalizam 267  
 podjela profita i gubitka (PLS) 124-125, 245-246  
 „potpuni kodeks življjenja“ 45, 47, 58-60  
 probabilistički 49, 71-72, 135-137, 149, 168, 186, 241  
 provediv 26

**Q**

Qadri 29  
 Qaradawi, al- 47, 119-120, 144, 179, 240, 262  
 Qutb 263

## R

Ramadan 225

*riba* 39, 70, 103-104, 114, 122-125, 155, 224, 240, 242, 248, 288

*telfik* 156, 233

*tekfir* 72, 76, 137, 148

Thanvi 142, 232

tekstualna orijentiranost 104, 106

Toynbee 254

## S

samokritičnost 27

Sardar 173

Saudijska Arabija 44

Serahsi, es- 143-144, 153

Sindhi 172

Slobodoumnost 9, 28

spekulativno znanje 134

sunnetullah 253-254

## U

*usul el-fikh* 11, 17, 49, 71, 76, 168, 171, 263

*usvetun hasena* 10, 265, 270

## V

vladavina prava 39, 82, 91, 96-98, 227

vrijednosna orijentiranost 81, 106, 268

vrijednosno orijentiran pristup 12-13, 86, 105-106, 109-110, 268-269

## Š

Šatibi, eš- 16, 28, 45, 54, 61, 63, 107, 255-254

Ševkani, eš- 71, 167, 186

škole *fikha* 118

šura 89, 96-95, 150, 175, 256, 266, 268

## Z

*zanni* 134, 185-186

zekat 65, 67, 69, 86, 102, 119-120, 160, 197, 204, 243

*zinaluk* 229-230

## T

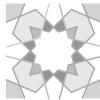
*talak* 27, 32, 70, 154, 201, 231, 233, 259

*takva* 98, 102, 193; v. bogobojaznost

*taklid* 56-57

## Ž

žene u džamiji 139-138, 260



## Preporuke za knjigu

Autor je, u težnji da utvrdi put razvoja islamskog prava, postavio neka relevantna pitanja o temeljnim pretpostavkama *fikha*, posebno o mjestu hadisa i o tome kako muslimanski pravnici koriste *idžma'* i *kijas*. On preispituje i valjanost klasifikacija hadisa i hadiskih zbirk. Studije dr. Farooqa vrlo su vrijedne za savremene islamske vjerske učenjake, kao i za svakog znatiželnog čitatelja. On sjajno opisuje aktuelnu napetost između snaga krutog konzervativizma i modernosti i reforme. Mnogi savjesni muslimani priznaju da je korpus islamskog prava postao neusklađen s duhom islama i da je često u sukobu sa savremenim izazovima i stvarnošću. Tzv. islamske zemlje koje su djelimično uvele tradicionalne islamske društvene i trgovinske zakone otkrile su da su tumačenja rigidna ili doslovna, neusklađena, zbumujuća ili potpuno nepraktična. Vrlo dobro napisana, razložno argumentirana, temeljito i logično. Toplo preporučujem.

Dr. Omar Afzal, *islamski učenjak i bivši bibliotekar na  
Univerzitetu Cornell, Ithaca, New York*

Knjiga dr. Farooqa jeste upozorenje i učeno izlaganje nekih suštinskih pitanja u islamu. U vrijeme kada o islamu vlada toliko zabluda i nesporazuma, ova je knjiga dobrodošla, zbog svoje jasnoće i strukturiranosti. Ideje su jasno iskazane, dato je obilje primjera a zaključci izvedeni logično. Ovu knjigu mogu, i trebalo bi, da čitaju muslimani da ih vodi kroz zbumujuće i tendenciozne narative koje unose mnogi sadašnji autori, a nemuslimani da shvate modernost, relevantnost i moralnu dimenziju islama. Autor nije branitelj i dogmata, te spremno priznaje patologije i izopačenosti pokazane u mnogim većinskim muslimanskim zemljama. Upravo ta razboritost



knjigu čini atraktivnom, dok komparativni pristup, historijski kontekst i pravni okvir unutar kojeg je rasprava smještena analizu čine vjerodostojnom i pronicljivom.

Dr. Ahrar Ahmad, *profesor političkih nauka,  
Državni univerzitet Black Hills, Južna Dakota, SAD*

Kritike dr. Farooqa iznimno su sadržajne i provokativne. Dok sam čitao njegove analize, činilo mi se da čitam vlastite kritike islamske jurisprudencije, kakva se ona u današnjem svijetu teoretičira i prakticira. Također mi se činilo da nisam video mnoge od ovih problema dok nisam pročitao ovo djelo. Vjerujem da će svaki racionalni čitatelj imati slična osjećanja, ako se ozbiljno udubi u ovu knjigu. Autor s pravom preusmjerava našu pažnju na neka presudna pitanja koja utječu na život muslimana i njihova društva, ali koja izmiču kritičkoj analizi i promišljanju većine islamskih učenjaka. Ovo je monumentalan i prijeko potrebni doprinos islamskoj nauci danas.

Dr. Mohammad A. Auwal, *vanredni profesor komunikacija na  
Univerzitetu California, Los Angeles*

Ozbiljni studenti nauke o islamu, muslimani, kao i nemuslimani, stalno se suočavaju s potrebotom učenja osnovnih elemenata vjere, tj. znanja o božanskom zakonu (*šerijatu*), izrekama i praksi kako Poslanika, tako i prvih vjernika (*sunnet*), konsenzusu (*idžma*) među pravnicima i njegovim ograničenjima, kao i o upotrebi analognog rasuđivanja (*kijas*), kako bi objasnili uvjerenja i djelovanja. Da bi se bolje razumjeli ovi elementi i razaznalo kako se oni moraju koristiti u svakodnevnom životu, neophodno je vratiti se glavnim izvorima i istražiti način na koji su oni tumačeni kroz vijekove. Taj zadatak djeluje zastrašujuće, ali je nužno izvršiti ga, posebno sada, kada je takva pažnja usmjerenja na ovu vjeru i njene sljedbenike i kada se postavljaju pitanja o tome da li postoji neka nedodirljiva srž vjere i nepromjenjiva jezgra ponašanja, ili su oboje podložni novim uvjetima koji se nisu mogli predvidjeti u početku.

Ova pitanja, postavljana od prvih dana islama, odnedavno podstiču istraživanja o ciljevima ili svrsi božanskog zakona (*mekasid eš-šeri'a*). Djelo Mohammada Omara Farooqa *Ka našoj reformaciji* daje taj važni uvid u ova i druga jednako značajna savremena pitanja. Jasnim i podrobnim argumentima, on vodi čitatelje kroz mnoge kontroverze koje okružuju ovu vjeru i njenu jezgru danas, a onda nudi uvjerljiva rješenja za njih. Farooq vrsno koristi



djela ranijih, kao i savremenih muslimanskih učenjaka, napisana o ovim pitanjima, čak i kada ih postavlja na pozicije više fokusirane na pitanja našeg vremena. Osim toga, on brižljivo ukazuje na to kako se stari autoriteti mogu citati kroz prizmu današnjih problema. Zapravo, njegov glavni interes ovdje jeste jasno pokazati kako islam može dobro odgovoriti na mnoge novine ovog doba, a da ne izgubi ništa od svog glavnog poziva. Reformacija koju on podstiče trebalo bi da ojača i poboljša islam, ništa drugo.

Prof. Charles E. Butterworth, *emeritus profesor upravljanja i politike,  
specijalist za srednjovjekovnu arapsku i islamsku političku filozofiju,*  
*Univerzitet Maryland, SAD*

Jednom u dugo vremena javi se neko uvjerljivo djelo – sasvim različito od svih drugih u svojoj disciplini – i zbog toga ga njegov sadržaj čini zaista posebnim. Autor nije odabrao napisati djelo jurisprudencije, niti neki pregled islamske filozofije ili teologije, nego se prihvatio velikog zadatka analize glavnih intelektualnih uzroka koji se nalaze u osnovi mnoštva strašnih problema koji poguđaju muslimanski *ummet* (zajednicu) našeg doba. Zbog jasne dijagnoze koju daje, vrlo uvjerljive i pouzdane, ovo je djelo važno, ali je ono važno i zbog toga što daje sugestivna i uvjerljiva rješenja. Svi kojima je stalo do reforme današnjeg dekadentnog tumačenja i prakse islama, u namjeri da se donekle vrate njegovom izvornom, prvobitnom etosu, moraju pročitati ovu knjigu.

Dr. Steve (Soleiman) Connolly, *viši asistent za organsku hemiju,  
Fakultet nauke i tehnologije, Univerzitet Teesside, UK*

Ova knjiga izvrsno je djelo o glavnim izvorima islamskog prava, Kur'anu, sunnetu, *idžma'u* i *kijasu*. Autor raspravlja o mnogim diskutabilnim pitanjima, relevantnim za ove izvore, njihove definicije, upotrebu i interpretacije. Dr. Farooq objasnio je stagnaciju i literalizam u pravu u prošlosti i potrebu za vrijednosnom orientacijom u budućem razvoju islamskog prava. U mnogim pitanjima, njegovi stavovi razlikuju se od shvatanja ranijih pravnika, međutim, u svakom slučaju, on se opsežno poziva na ugledne naučnike iz prošlosti i sadašnjosti, kako bi potkrijepio svoje razloge. Ova knjiga dragocjen je dodatak literaturi iz jurisprudencije islamskog prava i svako će imati korist od njenog čitanja, čak i ako se ne slaže s nekim autorovim pogledima.

Shah Abdul Hannan, *bivši predsjednik Islamske banke Bangladeš;  
bivši zamjenik guvernera Bangladeške banke*



Oni koji traže razumijevanje islama dublje od onog koje nudi vladajuća dogma, mogu ići jednim od dvaju puteva: ili nastojati objasniti materijal historijskih islamskih izvora i time utjecati na svjetonazor muslimana, ili pokušati preustrojiti islamske vrijednosti, koje će, potom, utjecati na svakodnevni život muslimana. Omar Farooq dao je ovu drugu diskusiju, i to za primjer. Iako se često oslanja na historijski materijal, posebno kada se bavi temama kao što je *riba* (interes), njegovu obuhvatnu temu čine tvrdnje o primarnim islamskim vrijednostima i o tome kako ih je legalizam unazadio tokom posljednih pet stotina godina. Autor je poduzeo taj prijeko potreбni zadatak vrlo predano, svesrdno i stručno. Svi oni koje zanima budućnost islama imat će koristi od pomnog čitanja Farooqovih začetničkih djela.

Dr. Salim Rashid, *profesor ekonomije,  
Univerzitet Illinois, Urbana Champaign*

Ovo je iznimno zanimljiva knjiga iz naučnog područja islamskog prava, koje se sve više razvija i u kojem se, u ovo vrijeme, izvode značajna akademска istraživanja i naučne studije. U ovom golemom korpusu literaturе, knjiga zaslužuje posebnu pažnju jer se bavi nekim od važnih pravnih pitanja koja ozbiljno dotiču svakodnevni život muslimana, kao što su *hudud*, *riba*, ženska prava itd. Dr. Farooq vrijedno je radio da postavi određena živa pravna pitanja savremenih muslimanskih društava, koja još nisu bila obrađena tako iskreno i životno, zbog čega zaslužuje priznanje i duboko poštovanje. Ova knjiga je, zaista, prefinjeno i sofisticirano analitičko istraživačko djelo, koje u konačnici vodi ka određenim zaključcima o pravnim dilemama savremenog muslimanskog svijeta. Ovu sjajnu knjigu dr. Farooqa, iz oblasti islamskog fikha, treba preporučiti i stručnjacima i običnim čitateljima.

Dr. Mohammad Yusuf Siddiq, *Odsjek za historiju i islamsku civilizaciju,  
Univerzitet Šardža, Ujedinjeni Arapski Emirati*









## O KNJIZI

Pred nama je istančano i izazovno djelo, koje od čitatelja traži da razmišlja i upoznaje se sa mnogim temama koje su obično u djelokrugu muslimanskih učenjaka, stručnjaka za šerijat, hadis, *idžma'* i kijas, s ciljem da se o njima diskutira tako da se u današnje vrijeme mogu i razumjeti i primijeniti.

Prema mišljenju autora, u osnovi muslimanskog teškog stanja jesu neznanje i/ili nedostatak opredijeljenosti za sržne islamske vrijednosti koje su nekada snažno prožimale islam i muslimansku praksu. Zato on kroz cijeli ovaj rad zagovara povratak onome što se naziva „vrijednosno orijentiranim“ pristupom. Autor tvrdi da se taj pristup nekada uvažavao i zauzimao, a ako se prekine sa slijepom i okoštalom imitacijom prošlosti, otvorit će se vrata razumevanja i oživljavanja i obnoviti dostojanstvo muslimanskog svijeta, njegovu snagu i integritet te omogućiti muslimanima da prevladaju mnoge društvene i druge probleme s kojima se danas suočavaju.

Ova je studija objavljena da se proširi diskurs, podstaknu učenjaci na reakciju i da se, nadajmo se, utre put daljim istraživanjima. Budući da se ona bavi nekim kritičkim i teškim pitanjima, čitatelji će se bez sumnje slagati s nekim odgovorima, a s nekim ne, međutim, nadati se da će i šire čitateljstvo i stručnjaci imati koristi od u knjizi ponuđenih gledišta i od obuhvatno istraženih pitanja.



**Mohammad Omar Farooq** je profesor na Odsjeku za ekonomiju i finansije Univerziteta u Bahreinu. Obavljao je dužnost dekana Fakulteta za poslovne i finansijske nauke Kraljevskog univerziteta za žene u Bahreinu. Dvadeset godina je predavao ekonomiju i finansije u SAD-u, gdje je i doktorirao na Univerzitetu Tennessee 1988. godine. Među njegovim istraživačkim interesima su ekonomski razvoj, povijest ekonomske misli, kao i islamska ekonomija i bankarstvo. Također, u svojim djelima se bavi se šerijatom, hadisom i islamskom jurisprudencijom.